

Ответственный редактор  
П. П. ГАЙДЕНКО

Абрамян, Л. А.

А 164 Кант и проблема знания.—Ереван: Изд-во  
АН АрмССР, 1979.—259 с.

Работа посвящена критическому анализу гносеологического учения Канта — родоначальника немецкой классической философии.

Автор стремился раскрыть причины, обусловившие компромиссный и внутренне противоречивый характер Кантовой теории научного знания. Одновременно он ставил себе целью выделить все то рациональное в этой теории, что сохраняет современное звучание, и опровергнуть интерпретации, которые ведут к отказу от этого содержания.

Книга может быть рекомендована читателям, интересующимся вопросами истории философии.

0302000000  
А  $\frac{703(02)-79}{5-79}$

1Ф  
ББК 87.3

© Издательство АН Армянской ССР. 1979.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Введение</b>	
1. Основной подход . . . . .	7
2. Обоснование знания — центральная проблема гносеологии Канта . . . . .	17
<b>Глава первая. Общее представление о знании</b>	
1. Знание как результат соединения чувственности и рассудка . . . . .	35
2. Деление знаний на аналитические и синтетические . . . . .	52
3. Мышление и знание о реальном существовании . . . . .	71
<b>Глава вторая. Понятие научного знания</b>	
1. Предварительное понятие о кантовском a priori . . . . .	96
2. Априорное синтетическое знание . . . . .	112
<b>Глава третья. Обоснование естественнонаучного знания по форме. Априоризм</b>	127
1. Понятие природы у Канта . . . . .	128
2. В каком смысле «чистое естествознание» предшествует эмпирическому познанию природы? . . . . .	142
3. Об аргументе «от возможности опыта» . . . . .	158
<b>Глава четвертая. Обоснование по содержанию и «вещь в себе»</b>	175
1. «Вещь в себе» как вещь сама по себе . . . . .	176
2. Принцип непознаваемости «вещи в себе» . . . . .	198
<b>Глава пятая. Научное знание и метафизика</b>	218
<b>Заключение</b>	216

*«Изучение и обдумывание главных работ и хода идей Канта издавна служат прекрасной школой для молодого философа. Поэтому едва ли можно найти в мысли и жизни Канта какой-нибудь закоулок, который бы оставался свободным от предшествовавшей работы исследователей. Но в то же время Кант в своей умственной жизни постоянно касался таких вечных вопросов человеческой мысли, по отношению к которым никогда не может быть сказано последнее слово».*

**В. И. ВЕРНАДСКИЙ**

## ВВЕДЕНИЕ

### 1. ОСНОВНОЙ ПОДХОД

Марксистская литература, посвященная освоению философии Канта, определению ее места в развитии философской мысли, в настоящее время уже настолько богата и значима, что это, пожалуй, дает право говорить о марксистском кантоведении и, более того, о марксистском понимании Канта. Хотелось бы сразу же пояснить, что под марксистской литературой здесь имеются в виду и отдельные замечания классиков марксистско-ленинской теории, имеющие — при всей своей краткости и разрозненности — фундаментальное, основополагающее значение; и блестящие полемические статьи Г. В. Плеханова, направленные против неокантианской ревизии марксизма; и научные исследования академического плана, среди которых особо следует отметить известные монографии В. Ф. Асмуса, К. С. Баградзе, М. Бура (M. Buhr) и Т. И. Ойзермана; и выступления самого последнего времени, в которых рассматривались те или иные стороны или особенности кантовского философского учения (Ю. М. Бородай, Э. В. Ильенков, Н. С. Мурагей, Э. Ю. Соловьев, Г. В. Тевзадзе и др.).

Когда знакомишься с трудами, написанными в сдержанной, строгой манере, может показаться, что учение Канта в них преподносится читателю просто «таким, как оно есть», «ничего не прибавляя и ничего не убавляя», причем сама Кантова философия представляется учением, имеющим достаточно определенный и однозначный смысл. И только после того, как узнаешь о различных толкованиях одних и тех же проблем, догадываешься в мере сложности вопросов, которыми задается Кант, и начинаешь понимать, что в различных исследованиях дается *различная интерпретация* идей и понятий критической философии.

Речь идет об интерпретации и ни о чем меньшем. Когда Альберт Эйнштейн в 1920 г. прибыл в Париж для обсуждения философских проблем теории относительности, кто-то из французских философов сразу же, чуть ли не на вокзале, спросил его, как он относится к Кантовой философии. Вопрос был задан не так уж простодушно — речь шла об отношении прославленного физика,

с именем которого уже связывались представления о новейшей революции в самом способе естественнонаучного мышления, к одному из мыслителей, олицетворяющих, кажется, самый дух классической философии... Эйнштейн отвечал, что ему не так-то легко дать удовлетворительный ответ, потому что ведь у каждого философа — свой Кант<sup>1</sup>.

Действительно, всякое осмысленное изложение Кантовой философии поневоле (или же преднамеренно) является уже интерпретацией, и в этом смысле «свой Кант» имеется и в марксистско-ленинской концепции истории философии. Можно считать, что уже выработана — в основных своих чертах — особая, марксистская концепция философии Канта, хотя философы-марксисты продолжают дискуссии по многим интересным и не всегда второстепенным проблемам кантоведения. Суть марксистской интерпретации философии Канта, говоря предельно кратко и схематически, резюмируется в следующем положении: Кант является родоначальником немецкой классической философии, которая в свою очередь составляет один из важнейших теоретических источников марксизма. Это понимание, подчеркивающее прежде всего идею преемственности, в свое время было торжественно провозглашено Ф. Энгельсом: «...Мы, немецкие социалисты, гордимся тем, что ведем свое происхождение не только от Сен-Симона, Фурье и Оуэна, но также и от Канта, Фихте и Гегеля»<sup>2</sup>.

Новейшая марксистская литература, посвященная философии Канта, не является, однако, ни чем-то запрограммированным, ни чем-то совершенно однотонным: более или менее устойчивое согласие в том, что касается общей и хрестоматийной оценки, не исключает (особенно, если это «согласие» оказывается достаточно поверхностным) довольно значительных разногласий, относящихся и к современному значению освоения кантовского философского наследия, и к принципам его исследования, не говоря уже о трактовке отдельных проблем.

Хорошо известно, что смысл истории философии и логика ее развития в различных философских теориях трактуются по-разному. Во всякой развитой философской системе концепция истории философии находится в существенной зависимости от понимания предмета философии и проблематики, определяющей ее основное содержание. Поскольку, с позиций диалектико-материалистической теории, центральная проблема всей, особенно новейшей, философии касается, в сущности, соотношения между материальным и идеальным, то история философии, с этой точки зрения, должна рассматриваться как история формирования этого основного для философского мышления вопроса, как история разработки этого вопроса в идейной борьбе между различными направлениями — в конечном счете между материализмом и идеализмом.

Беда, однако, в том, что эту борьбу между основными направлениями в философии мы порой представляем себе слишком облегченно, что происходит, например, тогда, когда мы требуем, чтобы движение вперед в истории философской мысли осуществлялось непременно в «чистом» виде—каждый раз через посредство новой победы материалистического воззрения; когда мы не в состоянии признать, что в определенных исторических обстоятельствах развитие философии могло разворачиваться только в неадекватной существу прогресса форме; когда, например, мы не желаем принять во внимание, что в определенный период «деятельная сторона» не случайно разрабатывалась в идеалистической форме; когда мы не можем примириться с тем, что идеализм, ставящий новые проблемы и уже этим пробивающий дорогу прогрессу философской мысли (т. е. «умный идеализм»), следует ставить, условно говоря, «выше» неразвитой, исторически ограниченной формы материализма, уже превзойденной в процессе развития научным познанием<sup>3</sup>. В истории философии, которая подобным образом сводится к истории только материализма, трансцендентальная философия, естественно, оказывается отклонением от «нормального» хода мысли.

В широко известном ленинском высказывании, в котором дается характеристика Кантовой философии в целом, говорится: «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений»<sup>4</sup>. Смысл этого замечания, разумеется же, не в том, будто кантовская теория является наполовину материалистической, наполовину идеалистической, будто в философии Канта достигнуто примирение противоположных направлений; не вызывает ни малейшего сомнения, что, с ленинской точки зрения, подобный «синтез», воплощающий мнимые преимущества «третьего пути», принципиально невозможен. Приведенное высказывание следует понимать в том смысле, что Кантова философия представляет собой *попытку* примирения материализма и идеализма, которая, однако, не могла привести к действительному миру. Поскольку же Кант подобную попытку все же предпринимает, он вольно или невольно заимствует из материалистического мировоззрения некоторые принципы. Следовательно, Кантова критика основ материализма отнюдь не была столь бескомпромиссной, как это казалось самому Канту или некоторым его интерпретаторам.

Более того, в самом кантовском замысле «примирения» содержалась идея критики и идеализма: ведь Кант, по его собственному программному заявлению, намеревался «подрезать корни» не только материализма, но также и «идеализма и скептицизма»

(3,98)\*. Какой бы ограниченной ни была его критика идеализма Платона или Декарта, Беркли или Лейбница, трудно оспаривать то, что это была критика различных форм именно идеализма. С полным правом можно, поэтому, сказать, что линия борьбы между материализмом и идеализмом проходила и через само внутреннее содержание философского учения Канта.

Методологические трудности, на которые наталкивается общая концепция истории философии, порождаются не только упрощенными представлениями о борьбе между двумя основными направлениями в философии.

Разумеется, история философии — это в общем и целом поступательный процесс. Однако это такой процесс, в котором движение вперед осуществляется одновременно во многих различных плоскостях; и если в тот или иной момент в нем явно образуется некоторая «главная тема», то со временем она сменяется другой и, чтобы осмыслить ее, необходимо проследить ее генезис, начиная с того периода, когда эта «тема» звучала еще приглушенно. Не помня об этом, не соотнося самых различных подходов, постановок проблем, стилей мышления, способов интерпретации и аргументации, мы лишили бы себя возможности представить историю философии в ее многообразном, полифоническом звучании.

С другой стороны, стремление изобразить историю философии во *всей* ее сложности, желание видеть в равной мере подчеркнутыми все ее детали, вероятно, содержит в себе опасность превращения общей картины в нечто хаотическое и бессмысленное. Отделение того, что признается существенным, от того, что считается несущественным, неизбежно; выбор неслучаен. И в этом исследователе, вопреки объективистским иллюзиям, не может не быть субъективен в глубоком, гносеологическом смысле этого слова. История философии как наука ничуть не менее партийна, чем философская теория в целом, и задача состоит не в том, чтобы не иметь никакой исходной точки зрения (такая возможность просто исключена), а в том, чтобы держаться такого взгляда, который был бы созвучен самым передовым идеям века: чем более полным является это соответствие, тем шире идейно-теоретический горизонт исследователя, тем в большей мере его субъективность оказывается далекой от субъективистической предвзятости и мелочности.

Позитивная субъективность выражается здесь, в частности, в том, что историко-философская концепция для любой развитой философской теории служит важным средством развития собствен-

---

\* Ссылки на труды Канта во всех неоговоренных случаях даются в тексте по последнему русскому изданию его произведений: *Иммануил Кант. Сочинения* в шести томах. М., 1963—1966, с указанием только тома и страницы.

ного самосознания: в определенном смысле именно балансом сил притяжения и отталкивания характеризуется наше место в бесконечном философском пространстве. Теоретическое самоопределение, выработка самостоятельных воззрений предполагает установление отношения к главным философским системам прошлого. А вместе с тем их критический анализ, когда он ведется серьезным, честным и научно компетентным образом, является одним из способов *уточнения и укрепления* собственных позиций. В этом отношении марксистская концепция истории философии, общая оценка таких мыслителей, которые, подобно Канту, знаменуют эпоху в развитии философской мысли, служит существенным компонентом диалектико-материалистической философии.

Отношение марксистской философии к Канту, в принципе, то же, что и отношение к *классическому* философскому наследию вообще. Для понимания сути этого отношения диалектико-материалистическое мировоззрение необходимо представлять себе как закономерное продолжение и развитие прогрессивных традиций классической философии и вместе с тем в этом мировоззрении нужно видеть то качественно новое содержание, которое решающим образом отличает философию марксизма от всех прежних философских учений — как уже в самом подходе к задачам и предмету философии, так и в осмыслении ее кардинальных проблем. Здесь, как и в отношении к прошлому классическому наследию, момент возникновения марксистской философии характеризуется как преемственность, так и разрыв с определенными традициями. Причем наследование отличается критичностью, а разрыв с прошлым — гибкостью, диалектичностью отрицания<sup>5</sup>. В силу этого для марксистского отношения к философской классике равно чужды как беспринципное соглашательство, проистекающее из теории фетишизации идей, так и ультралевое сектанство в духе пресловутой «критики Линь Бяо и Конфуция».

Взаимоотношения между философскими учениями Канта и Маркса *буржуазная идеология* (в частности, наиболее влиятельные школы неокантианства) обычно стремилась изобразить как враждебные. Ей представлялось, что с позиций диалектико-материалистической теории трансцендентальная философия не может быть ни правильно понята, ни достойным образом оценена; и наоборот, уже простое признание ценности кантовского учения исключает возможность защиты материалистического, и в том числе, следовательно, марксистского, мировоззрения. Если между Гегелем и Марксом и признавалась еще какая-то связь, то Кантова философия многими буржуазными идеологами считалась едва ли не лучшим противоядием против марксизма.

Столь же превратным образом взаимоотношения между кантовской и марксистской философией трактовались идеологами

социал-демократического реформизма. Дело здесь не ограничивалось тем, что гносеологическим и этическим учением Канта «восполнялась» философия Маркса, в которой эти разделы оказались, видите ли, неразработанными, в силу чего необходимо вернуться «назад, к Канту» (К. Шмидт, Э. Бернштейн). В одних случаях речь шла прямо о том, чтобы Марксово материалистическое обоснование социализма *заменить* кантовским, этическим обоснованием (В. Адлер), в других — о том, что Марксово обоснование, которое, де, и без того отчасти является этическим, вполне *совместимо* в своих основах с критицизмом и должно быть развито на этой основе (Г. Штаудингер, К. Форлендер). Новейшая «лево-радикальная» мысль (Г. Маркузе периода «Очерка об освобождении»), помимо того, что ей импонирует свойственный кантовскому способ мышления *дуализм* между теоретическим и практическим разумом, ныне возвращается к кантовской «антиномической» диалектике, особо ценимой за отказ от каких бы то ни было «опосредований»...

Догматической критике, делящей историко-философские персонажи на «положительных» и «отрицательных» героев, отношение марксистско-ленинской теории к Канту, по-видимому, кажется внутренне противоречивым. Из того, что возникновение марксистской философии являет собой глубочайший революционный переворот в истории философии, из того, что «синтез» основных принципов кантианства и марксизма невозможен, порой делается вывод о том, будто перед марксистами стоит только одна задача — задача «разоблачения» трансцендентального идеализма. Но «критический анализ» этого рода, помимо прочего, просто-таки облегчает ситуацию: изображая Канта более примитивным и наивным идеалистом, чем он на самом деле был, этот «анализ» упрощает стоящую перед ним проблему и с тем большей легкостью демонстрирует свое превосходство над кантианством.

Между тем, революция, совершенная Марксом и Энгельсом в истории философии, ни в коем случае не мыслилась ими как нигилистический разрыв со всем предшествующим идейным наследием. Марксистский подход к историко-философской проблематике определялся, помимо прочего, намерением «вывести» собственное учение из логики и опыта развития философских (и не только философских) учений как «их необходимое продолжение»<sup>6</sup>. Это, как видно, нечто совершенно иное, чем пресловутый «Великий отказ» ультрарадикального экстремизма.

Все намеченные К. Марксом и Ф. Энгельсом принципы отношения к предшествующему идейному наследию без колебаний были поддержаны В. И. Лениным. И это несмотря на то, что В. И. Ленину, в свое время, возможно, даже в большей мере, чем его предшественникам, приходилось бороться против попыток соеди-

нения марксизма с чуждыми ему философскими учениями. А, может быть, и именно потому: он видел, что одностороннее подчеркивание — якобы в интересах этой борьбы — отличия марксистской теории от предшествующих систем может привести к своеобразному «сектантству» — к идеологической самоизоляции, к разрыву с мировой культурой. Решительно возражая против подобного рода представлений, В. И. Ленин особо отмечал, что марксистское учение «...возникло как прямое и непосредственное *продолжение* учения величайших представителей философии, политической экономии и социализма...»<sup>7</sup>. И далее он специально останавливался на том, как и благодаря чему, собственно, такое «продолжение» стало возможным: суть дела, с ленинской точки зрения, заключается в том, что марксистская теория дала ответы на вопросы, которые передовой мыслью человечества уже были поставлены<sup>8</sup>.

В черновых записях В. И. Ленина, наряду с резко критическими замечаниями в адрес философии Канта (для полного понимания которых, кстати говоря, следует учитывать, что они делались по следам *гегелевской* критики кантовского учения), можно найти наброски мыслей, относящихся к методологии марксистской критики кантианства. Так, в одной из замечаний, которые посвящены подытоживающий характер, говорится: «Плеханов критикует кантианство (и агностицизм вообще) более с вульгарно-материалистической, чем с диалектико-материалистической точки зрения, *поскольку* он лишь *a limine отвергает* их рассуждения, а не *исправляет* (как Гегель исправлял Канта) эти рассуждения...»<sup>9</sup>. Существенный недостаток критики кантианства Г. В. Плехановым (да и не только им)<sup>10</sup> В. И. Ленин видел, таким образом, в том, что это учение отвергалось *a limine*, с порога, недialeктическим образом, без выделения тех моментов, которые следовало исправлять и переосмыслять их, удержать.

В самом деле, нельзя не признать, что в плехановских работах в основном преобладает дух негативистского восприятия и оценки философии Канта. Правда, оно имеет историческое объяснение: отношение Г. В. Плеханова к этой философии было опосредовано его отношением к неокантианству и в еще большей степени к неокантианской *ревизии* марксизма<sup>11</sup>. Логика борьбы, казалось, требовала, чтобы весь акцент делался именно на слабостях и пороках кантовского учения; только таким способом, казалось, можно будет со всей основательностью доказать несостоятельность ревизионистской идеи о необходимости пересмотра принципов марксистского учения и возвращения назад, к Канту.

Однако, хотя негативизм в отношении Г. В. Плеханова к кантовскому наследию всем этим в достаточной мере объясняется, нельзя, думается, утверждать, что этими обстоятельствами он

полностью оправдывается. Выкорчевать теоретические корни, питающие неокантианство и неокантианскую критику марксизма,— в этом состояла актуальнейшая задача идейной борьбы; и так как эти корни уходили в толщу кантовских «Критик», то казалось, что конечные цели борьбы будут достигнуты тем эффективнее, с чем большей решимостью будет отвергнут Кант. Но следует ли и теперь настаивать на том, что эта тактика была единственно возможной или наиболее перспективной в плане именно исторически отдаленных целей? По-видимому, нет; был, надо полагать, и другой путь борьбы — показать, что лидеры неокантианства и их последователи из лагеря социал-демократии *отступали от всего ценного и прогрессивного, что содержалось в философской теории Канта*. И подобный подход был бы тем вернее, что лидеры неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, П. Паторп и др.) сами заявляли о своих принципиальных расхождениях с Кантом<sup>12</sup>. Однако этот путь почему-то казался закрытым.

Таким образом, даже принимая во внимание эти, отчасти, объясняющие дело обстоятельства, замечания В. И. Ленина по поводу негативистского подхода Г. В. Плеханова к кантовской философии все же следует признать совершенно справедливыми. Но, вспоминая об этом теперь, нельзя умалчивать о том, что эти ленинские замечания в несравненно большей степени сохраняют свою силу в отношении тех более поздних «критических анализов» философии Канта, которые осуществлялись под предписывающим воздействием догматической идеи о немецкой классической философии как «аристократической» реакции на французскую революцию и французский материализм. При всей своей негативистской односторонности плехановская критика во всяком случае была бесконечно далека от некомпетентности и узколобого доктринерства.

Известная формула об «аристократической реакции» не соответствует ни содержанию, ни духу, ни значению философии Канта. Однако, чтобы убедиться в этом, необходимо прежде ясно представить, в чем именно заключается ее действительное содержание. Поэтому на вопросе о социально-политической направленности кантовского философского учения целесообразно, видимо, остановиться в Заключении к работе.

## Примечания

<sup>1</sup> См. Ф. Гернек. Альберт Эйнштейн. М., 1966, стр. 9. Впрочем, отношение великого физика к критической философии — вопрос непростой и специальный. Биографы и исследователи творчества А. Эйнштейна отмечают, что он часто и с каким-то особым значением для себя перечитывал трактаты Канта и что они внушали ему чувство «почти врожденной симпатии» (Б. Г. Кузнецов. Эйн-

штейн, М., 1963, стр. 72—73). При этом объяснение природы и источника этого внутреннего чувства иногда находят в том, что «Энштейна притягивал к Канту культурно-исторический контекст классической немецкой философии. От работ Канта действительно веет духом Германии — страны Лессинга, Шиллера и Моцарта, так резко контрастирующий с духом Бисмарка, его предшественников и продолжателей» (Там же). Гуманистический аспект культуры и в самом деле всегда был близок А. Эйнштейну. Возможно, что «...он читал Канта с большим удовольствием потому, что язык и манера мышления философа напоминали ему о расцвете немецкой культуры» (Б. Г. Кузнецов. Этюды об Эйнштейне. М., 1970, стр. 134). Но, быть может, не только потому? Может быть, «язык и манера мышления философа» импонировали ему и сами по себе? Но это действительно особый вопрос.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 323.

<sup>3</sup> В записях для себя, в конспекте гегелевских лекций по истории философии В. И. Ленин лаконично фиксировал: «Умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм». И тут же — давал уточнение: «Диалектический идеализм вместо умный; метафизический, неразвитый, мертвый, грубый, неподвижный вместо глупый» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 248).

<sup>4</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 206.

<sup>5</sup> Для того, чтобы ясно представить себе отношение марксизма к предшествовавшему философскому наследию, необходимо помнить, какое содержание вкладывается диалектикой в категорию отрицания: «Не голое отрицание, не зряшное отрицание, не скептическое отрицание, колебание, сомнение характерно и существенно в диалектике,—которая, несомненно, содержит в себе элемент отрицания и притом как важнейший свой элемент,—нет, а отрицание как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного, т. е. без всяких колебаний, без всякой эклектики» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 207).

<sup>6</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 27, стр. 5.

<sup>7</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, стр. 40.

<sup>8</sup> См. там же.

<sup>9</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 161.

<sup>10</sup> «Марксисты,—писал В. И. Ленин, подчеркивая множественное число,—критиковали (в начале XX века) кантианцев и юмистов более по-фейербаховски (и по-бюхнеровски), чем по-гегелевски» (Там же).

<sup>11</sup> В свое время это уже было отмечено в литературе: «Все философские расчеты с Кантом прошли у Плеханова под знаком борьбы против новокантианства» (В. Ф. Асмус. Диалектика Канта, стр. 18). «Все или почти все экскурсии и статьи Плеханова о Канте возникли в обстановке *полемики*, острой *борьбы*, далеко выходящей из узких рамок только теоретических дискуссий. Надо было действовать решительно и победоносно. Надо было бить по *слабым* сторонам философии Канта, перебросить все силы на *критику*, концентрировать анализ на тех учениях, которые оказывали наиболее коррупирующее

влияние... Отсюда — известная неполнота и даже «односторонность» его освещения кантовской философии... Нерешенной оставалась задача — выяснить *положительное* содержание философии Канта, определить коэффициент ее прогрессивного воздействия в истории новейшей философии» (Там же, стр. 17—18).

<sup>12</sup> Стоит привести некоторые свидетельства. П. Наторп в программной статье «Кант и Марбургская школа», заявив о нерности философской традиции, восходящей к Канту, делал примечательную оговорку: «Отсюда вовсе не следует, что эта школа хотела или считала необходимым безусловно придерживаться основных принципов Канта» («Новые идеи в философии», № 5, 1913, стр. 93). Касаясь важнейших задач философии, еще ожидающих своего решения Г. Риккерт утверждал, что «...одной из главных задач настоящего момента является борьба с натурализмом просвещения, окончательно победить который не удалось кантовскому идеализму» (Г. Риккерт. Философия истории. СПб., 1908, стр. 1.). Из-за этого непростительного недостатка философии критицизма, по логике Г. Риккерта, «...Кант в значительной степени уже оставлен позади» (Там же) представляемым им, Риккертом, учением, которому вот-вот удастся окончательно победить материализм... Наконец, очень удачная форма выражения была найдена В. Виндельбандом: «Понять Канта — значит выйти за его пределы» (В. Виндельбанд. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1904, стр. VI).

В самом деле, в неокантианстве важно не столько кантианство, сколько нео-. Неокантианство отнюдь не является простой защитой или возрождением Кантовой философии, это есть ее особое *преобразование*, ее изменение в *определённом* направлении. И, следовательно, дело совсем не в том, будто к Канту непозволительно относиться критически. «Выйти за пределы» так или иначе было необходимо, и весь вопрос и все разногласия состоит всего лишь в том, как это сделать, — в каком направлении выйти. Более того. В. Виндельбанд прав, что даже и понять Канта можно было только при условии выхода за пределы его учения. Но это, между прочим, означает также, что неокантианский Кант вовсе не есть действительный Кант. И в этом смысле марксистская историко-философская наука предпочитает не верить неокантианцам на слово и не «отдавать», не «дарить» им Канта, а выработать свое собственное его понимание.

Что же касается ревизионизма и неокантианской ревизии марксизма, то деятели типа Эдуарда Бернштейна и Конрада Шмидта — вследствие своей почти полной философской безграмотности — вообще не имели никакого отношения к Канту, если не считать их приверженности модному в то время девизу «Назад к Канту». По поводу этого призыва критиков марксистской философии Г. В. Плеханов с полным основанием писал: «...как бы там ни было, у нас нет ни малейшей охоты следовать совету этого «критика», когда он нас зовет: «Назад к Канту». Напротив, мы призываем его: *назад... к изучению философии*» (Г. В. Плеханов. Бернштейн и материализм. Избранные философские произведения, т. II, стр. 351). К. Форлендер, касаясь теоретических дискуссий, развернувшихся в социал-демократической среде, не без язвительности отмечал,

что Бернштейн в сих «...отнюдь не высказал себя знатоком Канта» (*К. Фрлендер*. Общедоступная история философии. М., 1922, стр. 291). Все это означает, что совершенно необязательно было приносить Канта в жертву неокантианству и ревизионизму.

## 2. ОБОСНОВАНИЕ ЗНАНИЯ — ЦЕНТРАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА ГНОСЕОЛОГИИ КАНТА

Определяя место Канта в истории философской мысли, Гегель, который, несомненно, был одним из наиболее глубоких знатоков критической философии, говорил: «...Кант сделал великий и важный шаг тем, что он подверг рассмотрению познание»<sup>1</sup>.

Размышляя об этой известной оценке, нельзя не прийти к мысли, что, несмотря на высокий стиль речи, Гегель все же выразил в ней нечто меньшее в сравнении с тем, что он, видимо, имел в виду. В самом деле, ведь сказанное им не следует понимать в том смысле, будто познание было превращено в особый предмет философского анализа впервые только Кантом. История гносеологических воззрений начинается вместе с самой историей философии, и в европейской традиции постановку основных проблем гносеологии можно найти, самое позднее, уже у греческих софистов.

Возможно, этим Гегель хотел сказать, что ни один философ до Канта не исследовал познание столь детально, как это было сделано в «Критике чистого разума». Правда, Кант опирается на достижения удивительно богатого философскими теориями XVII века — как на философию опытного естествознания, развитую в Англии и во Франции, так и на философию теоретического естествознания и математики, разработанную Декартом и Лейбницем. И это дает ему возможность составить подробнейший, как он сам однажды не без иронии заметил, «инвентарь» всего того, чем мы располагаем благодаря чистому разуму (3,80). Кант действительно превосходит своих предшественников в том, что касается детальности расчленения познавательной сферы, тонкости различения ее сторон и компонентов. Однако, если заслуга Канта состоит только в том, что он подверг познание более подробному, чем прежде, рассмотрению, то вряд ли на одном лишь этом основании можно было бы утверждать, что им был сделан «великий и важный шаг».

Отличие философского учения Канта от учений его предшественников нельзя также видеть только в том, что основоположник критической философии иначе решает те гносеологические проблемы, которые были поставлены до него, хотя само по себе это, безусловно, верно и имеет немаловажное значение. Дело в том, что вообще историю гносеологических учений ошибочно было бы пред-

ставлять себе как хронологически расположенный перечень различных ответов на одни и те же, данные единым списком готовые вопросы: 1) познаваемость мира, 2) ступени познания, 3) критерий истины и т. д.<sup>2</sup> При относительной устойчивости проблематики философского учения о знании и познании история гносеологии — это, скорее, история формирования, становления и развития самой этой проблематики; на различных этапах развития философии возникали различные проблемы и даже «вечные» вопросы — в свете развития самой практики познания и всей общественной жизни — всякий раз ставились и осмысливались по-новому; одни из них время от времени обострялись, другие уходили на второй план; при всем этом менялось понимание главных познавательных задач, имеющих решающее значение для гносеологии, менялись и способы их обсуждения.

Выделяя «великие цели», стоящие перед философским познанием, первой из них Кант называет вопрос «Что я могу знать?» (3,661). Такова, согласно ему, главная проблема теоретической философии (спекулятивного применения разума), подобно тому, как вопрос «Что я должен делать?» является центральной проблемой практического применения разума. Вероятно, с кантовской формулировкой основной гносеологической проблемы согласились бы многие мыслители прошлого, поскольку она, кажется, столь же универсальна, как и вопрос из христианской легенды — «Что есть истина?». Но, если это и верно, то потому только, что в таком виде вопрос имеет пока еще очень общее содержание.

Это выражается, в частности, в том, что и для самого Канта «Что я могу знать?» — не вопрос, с которого его теоретическая философия (гносеология) *начинается*, а это, напротив, вопрос, решение которого достигается только *в итоге* гносеологического анализа. Для того, чтобы ответить на вопрос, что может знать человек, необходимо сначала выяснить целый ряд различного рода проблем или, кратко говоря, нужно построить *теорию знания*. Но можно ли утверждать, что между Кантовым гносеологическим учением и другими (предшествующими и последующими) теориями познания и знания сохраняется согласие? По убеждению Ф. Бэкона, чтобы выработать теорию знания, важно прежде всего объяснить, как из чувственных восприятий складываются понятия; и весь классический эмпиризм направил свою гносеологию на исследование этого пути. Классический рационализм полагал, что знание потенциально свойственно разуму в силу его собственной природы, и задачу гносеологии он видел поэтому в том, чтобы выработать методы («правила») очищения и усовершенствования разума. Гегель, считая предметом гносеологии (философской логики) развитие знания, мыслил ее как систематическую последовательность категорий, логически воспроизводящую особенности этого

развития. Если, таким образом, в истории гносеологии (как и в истории философии вообще) ее предмет не оставался неизменным и если концепция Канта составляет значительную веху в истории гносеологии, то следует ожидать, что в Кантовом учении выработано *особое понимание* теории познания, ее предмета и методов.

Своеобразие кантовского подхода к знанию и познанию отчасти становится ясным уже из того, в какой теоретической форме ставится основная гносеологическая проблема. Кант постоянно подчеркивает, что главнейшая его задача состоит в выяснении вопроса о том, *как* возможно подлинно научное (на его языке априорное и синтетическое) знание (3,117—120; 4/1/, 90—93; 6,186). Именно в этом, по его мысли, состоит «...истинная проблема, от которой все зависит» (4/1/, 91), и ее значение, по его мнению, столь велико, что «...все метафизики торжественно и закономерно освобождены от своих занятий до тех пор, пока они не ответят удовлетворительно на вопрос: как возможны априорные синтетические познания?» (4/1/, 93).

Таким образом, основная гносеологическая проблема, с кантовской точки зрения, относится не к тому, возможно ли подлинное знание, а к тому, как, при каких условиях, благодаря чему оно возможно. Такая постановка центральной для теоретической философии проблемы означает, что Кант не сомневается в существовании научного знания. Это не только вытекает из формы, в которую облачена проблема, но специально и недвусмысленно подчеркивается Кантом. В «Прологоменах» относительно априорного синтетического знания говорится: «...вопрос не о том, возможно ли оно (ведь оно действительно), а только о том, *как оно возможно...*» (4/1/, 90). И далее, вновь подтверждая свою мысль, Кант уже настаивает на ней: «...нам здесь не нужно сначала искать *возможность* таких положений, т. е. спрашивать, возможны ли они—их действительно дано достаточно, и при том с неоспоримой достоверностью» (Там же).

Субъективно Кант настолько не сомневается в возможности научного знания, что даже юмовский скептицизм он в известном смысле не принимает слишком всерьез: это не столько действительное отрицание знания (так можно понять некоторые кантовские высказывания), сколько вызов, брошенный догматизму, приглашение на диспут, в котором догматизму неминуемо придется обнаружить свою теоретическую несостоятельность (4/1/, 325; 6, 184)<sup>3</sup>.

Философское мышление, по мнению Канта, не настолько лишено трезвости, чтобы — в том же смысле, в каком об этом толкует обыденное сознание,—начисто отрицать возможность знания. Поэтому, выступая против юмовского скептицизма, он тем не ме-

нее считает необходимым защитить Юма от непонимания. Совершенно напрасно, отмечается у Канта, оппоненты Юма «...с жаром и чаще всего с большой нескромностью доказывали то, в чем сомневаться ему и в голову не приходило» (4/1/, 72—73). По поводу понятия причинности, анализ которого, как известно, и послужил Юму основой для скептических заключений, Кант говорит: «Вопрос был не в том, правильно ли это понятие причинности, пригодно ли оно и необходимо ли для всего познания природы: в этом Юм никогда не сомневался» (4/1/, 73).

Здесь не так существенно то, прав ли Кант в своей характеристике юмовского скептицизма (хотя, впрочем, нельзя не признать, что она, в сущности, верна: Юм не отрицал ни того, что понятие причинности применимо в познании, ни того, что оно до сих пор подтверждалось в опыте). Это не так важно потому, что кантовская оценка в данном случае интересна прежде всего в плане выражения того, что присуще самому критическому способу мышления.

Чтобы действительно обсудить вопросы, поставленные Юмом, продолжает Кант, противники этого «достопавного мужа» должны были глубоко проникнуть в природу разума; но так как это им было «не по нутру», «...они выдумали более удобное средство упорствовать без всякого разумения, а именно ссылаться на обыденный человеческий рассудок» (4/1/, 73). Вся сложность положения, однако, в том, что «Юм мог бы так же претендовать на здравый смысл, как и Битти, да сверх того еще на нечто такое, чем Битти явно не обладал, а именно на критический разум...» (4/1/, 73—74). Обыденное мышление приписывает философии агностицизма отрицание возможности познания в самом прямом и примитивном смысле. Поэтому «философствование» — это бесплодное умствование на пустом месте — представляется обыденному мышлению чем-то достойным только осмеяния. Однако на самом деле в смешное положение попадает Битти, который приписывает философу явную нелепость, потому что сам не имеет ни желания, ни способности вникнуть в суть дела.

При всем том критические замечания Канта по поводу притязаний *обыденного рассудка* не имеют целью полностью перечеркнуть его значение. Кант, надо полагать, не лукавит, называя простой человеческий рассудок «великим даром неба» (4/1/, 73)<sup>4</sup>. Конечно, пишет он, хорошо обладать «прямым» («простым») человеческим рассудком. «Но его нужно доказать делами, глубиной и рассудительностью своих мыслей и слов, а не тем, что ссылаешься на него, как на оракула, когда не знаешь, что сказать разумного в пользу его обоснования» (Там же). Итак, необходимо разумное обоснование того, о чем судит здравый человеческий рассудок; но не потому, что обыденный рассудок судит непра-

вильно: Кант убежден, что итоги философского анализа в общем и целом не могут противоречить основным представлениям обыденного мышления, так как «...в отношении существенных целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе как путем, предначертанным природой так же и самому обыденному рассудку» (3,679).

По поводу этого последнего положения Канта нужно сказать, что, несмотря на старомодную форму выражения мысли, за ним нужно признать известную истину. Даже имея в виду современную научную марксистскую философию, следует признать не случайным некоторое «конечное» соответствие между результатами философско-теоретического и обыденного мышления. В. И. Ленин писал: «Наивное» убеждение человечества сознательно кладется материализмом в основу его теории познания»<sup>5</sup>. Вместе с тем, было бы роковой для судеб философии ошибкой, если, исходя из этого, стали бы игнорировать имеющиеся здесь различия и низводить философское мышление до уровня обыденного (Уже то, подчеркнутое, в приведенном ленинском высказывании обстоятельство, что «наивное» убеждение человечества материализм кладет в основу своей теории познания «сознательно», т. е. отдавая себе в этом отчет, вносит сюда определенное уточнение).

Несомненно, Кант был противником такого извлечения, которое заразило бы философию нескритичностью, самодовольством обыденного мышления. Действительно, главный источник слабостей последнего Кант видит в его чрезмерной самоуверенности; неизбежное простодушие здравого рассудка, с Кантовой точки зрения, состоит в том, что привычное он принимает за само собой разумеющееся: «...он считает известным все, что ему привычно благодаря частому применению» (3, 439). Все, что примелькалось, «прямому» рассудку кажется «понятным», хотя вся его беда в том и состоит, что он «...не знает, что такое понимание» (Там же) и даже не считает нужным задуматься над этим. Далее, недостаток обыденного сознания состоит, по Канту, в том, что оно, чрезвычайно далекое от методичности и систематичности, все «...постигает только вперемежку» (4/1/, 225). Это и естественно: «простой» рассудок не имеет таких принципов, посредством которых он мог бы последовательно систематизировать свои представления; поэтому-то он и черпает общие идеи «...немножко отсюда, немножко оттуда, и все это в поразительном смещении» (4/1/ 247). И, наконец,—и это для Канта, может быть, самое главное — обыденный рассудок «...не ...в состоянии обосновать свои принципы» (4/1/, 74).

Поскольку, следовательно, обыденному рассудку органически свойственны столь существенные недостатки, его применение, на

взгляд Канта, не может не быть ограниченным. Так, он пригоден и оправдывает себя «...в суждениях, имеющих свое непосредственное применение в опыте» (4/1/, 74), т. е., надо думать, в суждениях, содержание и значение которых полностью определяется непосредственно данным опытом. (Такие суждения Кант иногда именует суждениями восприятия). В Кантовой «Антропологии» по этому поводу говорится, что правильный рассудок, достигающий лишь эмпирических понятий, достаточен только «...для домашнего обихода» (6, 435). Слабость обыденного человеческого рассудка в том, что выходя за эти пределы, он «...легко может запутаться» (4/1/, 242). Певинность, замечает Кант, имея в виду невинность мышления, вещь прекрасная, «...но, с другой стороны, очень плохо, что ее трудно сохранить и легко совратить» (4/1/, 241). Поэтому вся эта недостаточность и ограниченность, по Кантовому замыслу, должны быть восполнены и преодолены философским мышлением, методической *критикой* разума.

Не так трудно убедиться в том, что Кант здесь совершенно прав. То «наивно» убеждение человечества, по поводу которого В. И. Ленин писал, что оно сознательно кладется материализмом в основу его гносеологии, это есть непоколебимое убеждение простого человека в объективном существовании внешнего мира. Однако, убеждение этого рода, к сожалению, очень часто оказывается безоружным перед лицом гносеологических осложнений, а порой даже против самых примитивных форм фетишизма: то самое здоровое мышление, которое гордится своей трезвостью, вдруг незаметно для самого себя оказывается «совращенным» и с удивительной легкостью начинает верить, например, в вызывание духов.

Наивный реализм, которого держится обыденное сознание, не допускает и тени сомнения в том, что человек обладает полноценным знанием о мире и самом себе. Надо подчеркнуть, что этот гносеологический оптимизм — не причуда здравого смысла, а итог многовекового опыта познавательной деятельности многих поколений людей. «Невинность» обыденного мышления состоит при этом в том, что оно принимает познаваемость вещей за нечто совершенно естественное и не нуждающееся в каком бы то ни было объяснении. Простой рассудок в силу его непреодолимого самодовольства не способен удивиться тому «само собой разумеющемуся» факту, что познание возможно. И если А. Эйнштейн мог сказать: «...я говорю с познаваемости мира (в той мере, в какой мы имеем право говорить о таковой), как о чуде или о вечной загадке»<sup>6</sup>, то обыденному сознанию это эйнштейновское удивление кажется чем-то наигранным или во всяком случае неоправданно преувеличенным. А способность удивиться — не чисто эмоциональный феномен: удивлялись, как считали еще Платон и Аристотель,

знаменует собой начало познания. Неумение же и неспособность удивиться тому, что познание возможно, есть симптом того, что проблема познания представляется слишком простой.

Обычно обыденное мышление высокомерно отмахивается от подобных проблем. Если же ему придется все-таки задуматься над тем, как же тем не менее познание становится возможным, то оно действительно, как отмечает Кант, «легко может запутаться». С Кантом здесь вполне согласен Ф. Энгельс, который в этой связи писал: «...Здравый человеческий смысл, весьма почтенный спутник в четырех стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования»<sup>7</sup>. Когда же обыденный рассудок, запутавшись в грубейших противоречиях, начинает настаивать на своем, конфликт между ним и философско-теоретическим мышлением, понятно, становится неотвратим, и тогда снисходительное презрение, которым здравый смысл удостаивает философию, сменяется злобным гонением.

Конфликт возникает, как не трудно догадаться, начиная уже с того, является ли *проблема* познания действительно или же надуманной проблемой. Поскольку возможность существования знания обыденному рассудку кажется чем-то вполне очевидным, то и всякая теория знания и познания, с его точки зрения, становится излишней. Отсюда и проистекает отношение к «философствованию» как беспредметному и бесплодному уметствованию. Отсюда же разговоры — подчас почти профессиональные — о том, что-де философия — это источник «псевдопроблем».

Для критического же мышления нет ничего слишком очевидного. — нет ничего, не требующего осмысления и объяснения. Но для того, чтобы мыслить действительно философски (и притом на теоретическом, а не на обыденном уровне), недостаточно только заметить и признать проблему и задуматься над тем, что — вследствие своей привычности — кажется понятным, познанным. Для этого *нужны специально выработанные понятия*, охватывающие существенные моменты проблемы, а также, разумеется, умение оперировать этими понятиями<sup>8</sup>.

Кант не за то упрекает Л. Битти и других философских защитников здравого смысла, что они, возражая против юмовского скептицизма, признают возможность знания. Ссылки на здравый человеческий рассудок Кант отвергает потому, что такая «аргументация», на его взгляд, не находится на уровне постановки вопроса Юмом и поэтому не затрагивает сути проблемы (4/1/, 72). Чтобы действительно опровергнуть скептицизм, необходимо было «...глубоко проникнуть в природу разума» (4/1/, 73); только выработав и проанализировав понятия, раскрывающие природу ра-

зума (такова логика кантовской мысли), противники юмизма были бы в состоянии «обосновать свои принципы» (4/1/, 74).

Таким образом, как из теоретической формы постановки Кантом главной гносеологической проблемы, так и из его замечаний по поводу критики скептицизма с позиций здравого смысла, становится ясным, что *основной проблемой теории познания Канта является проблема обоснования знания*. Именно это, прежде всего, определяет своеобразие критической гносеологии, а не один только тот отмеченный Гегелем факт, что Кант «подверг рассмотрению познания».

Может быть, здесь правомерна аналогия. В. И. Ленин констатировал: в прошлом, девятнадцатом, веке с принципом развития были согласны все<sup>9</sup>. Но в этом «общем согласии» он видел не признак некоего всеобщего теоретического благополучия, а, скорее, угрозу интересам научного познания, потому что, на его взгляд, это «...поверхностное, непродуманное, случайное, филистёрское «согласие» есть *такого рода* согласие, которым душат и опощляют истину»<sup>10</sup>. Действительно, множество философов XIX века, «признававших» идею развития, как известно, стояло на почве плоского (и либерального) эволюционизма и держалось, собственно, метафизической концепции развития. Значит, одно лишь «признание» принципа развития не только не помогает раскрытию различий в понимании движения и развития, но и, напротив, скрывает, затушевывает эти различия. Если с этой идеей в ее общем виде «согласны все», то для В. И. Ленина отсюда следует, что «...вопрос не о том, есть ли движение, а о том, как его выразить в логике понятий»<sup>11</sup>. Этот вывод исключительно важен: только с того момента, когда развитие пытаются «выразить в логике понятий», т. е. мысленно воспроизвести при помощи понятий и соотношений между ними, на смену поверхностному и не имеющему особой ценности «признанию» приходит то или иное *понимание* факта существования движения и развития. И тогда мнимое «всеобщее согласие» уступает место разногласиям и обнаруживается коренное различие между двумя *концепциями* развития...

Кант потому не желает быть в одной компании с Битти и прочими апологетами здравого смысла, что их согласие с принципом познаваемости вещей, по сути дела, упраздняло проблему, устраняло необходимость ее гносеологического исследования. При всей субъективной оппозиции скептицизму Кант ставил Юма<sup>12</sup> выше всех них, так как, на кантовский взгляд, глубокая постановка вопроса, пусть даже таящая в себе опасность ошибочного решения, скорее может послужить толчком для последующего плодотворного обсуждения, чем легковесный оптимизм, не догадывающийся даже о мере сложности ситуации.

Как уже отмечалось, в отношении проблемы движения важ-

исшюую задачу В. И. Ленин видел в том, чтобы выразить его сущность посредством понятий. В силу именно такой, по самой своей форме теоретической, постановки проблемы философское мышление нуждается в *теории* развития, в системе понятий, описывающей и объясняющей движение и развитие. Подобно этому вопрос состоит отнюдь не в том, существует ли знание, а в том, как понимать знание; проблема состоит в том, чтобы его возможность выразить «в логике понятий». Поэтому философское мышление всегда нуждалось в теории знания — системе понятий, описывающей и объясняющей (обосновывающей) знание.

Думается, что в этом и состоит главный смысл настойчивого кантовского акцентирования того, что основная проблема теоретической философии в полной мере охватывается вопросом о том, *как* возможно научное (априорное и синтетическое) знание. При этом, надо заметить, подчеркнутое кантовское «*как* возможно знание?» отнюдь не идентично вопросу о том, «как протекает процесс приобретения знания?», так как у Канта речь идет о проблеме, требующей *объяснения и обоснования*: почему, вследствие чего, в силу каких условий знание становится возможным; между тем как во втором случае ставится такой вопрос, на который может служить ответом любое, даже и поверхностное, *описание*. И в этом смысле гносеология Канта, как он ее мыслит, должна быть квалифицирована не как учение, описывающее процесс приобретения знания, а как концепция, в которой дается *обоснование* знания, его *объяснение*<sup>13</sup>.

Может показаться, что наше согласие с Кантом в том, что его теоретическая философия представляет собой концепцию обоснования знания, влечет за собой отказ от общезвестной истины, гласящей, что Кант — один из типичных представителей агностицизма. Кажется, будто, если кантовская гносеология ясно и недвусмысленно признается агностической, то этим исключается возможность принятия ее за теорию, ставящую перед собой задачу обоснования знания; и наоборот, тот, кто трактует гносеологию критицизма как концепцию обоснования знания, так или иначе уклоняется от необходимости характеризовать ее как агностическую...

Эти дилеммы не могут не вызвать возражений. И дело не только в том, что, прав, очевидно, был К. С. Бакрадзе, когда писал, что Кант не признал бы справедливой современную характеристику его философии как агностической<sup>14</sup>. И решение состоит не в том, что Кант, мол, глубочайшим образом заблуждался, когда в своей теоретической философии он видел теорию обоснования знания.

И тем не менее, постановка этих проблем небесполезна, по-

скольку она фиксирует действительное противоречие во взглядах немецкого мыслителя.

С одной стороны, Кант постоянно подчеркивает, что он ни в коей мере не ставит под сомнение существование научного (во всяком случае, математического и естественнонаучного) знания и—даже более того—в своих теоретических построениях *исходит* из этого факта. А с другой стороны, он исключительно последовательно проводит ту точку зрения, что вещи сами по себе принципиально непознаваемы, что они никогда, ни при каких обстоятельствах не могут выступать в качестве предметов знания.

Можно согласиться с тем, что здесь, у Канта, назревает серьезное противоречие. Однако, решать его, очевидно, можно по-разному. Можно, например, «поправить» Канта, ликвидировав одну из сторон этого противоречия—предпочтительно, разумеется, «дурную», «отрицательную». Но, хотя в результате этой операции противоречие исчезнет, это вряд ли поможет понять те действительные гносеологические трудности, на которые натолкнулась Кантова мысль.

На первый взгляд, к такому неплодотворному способу уничтожения противоречия прибегает Гегель, когда агностицизм он относит к «экзотерической» (внешней, обращенной к непосвященным) стороне кантовского учения, предполагая тем самым существование в нем «эзотерической» (внутренней, скрытой, предназначенной для знатоков) стороны. «Экзотерическим», или также «популярным», Гегель считал учение Канта о том, что «...рассудок не вправе перешагивать область опыта», что познание не выходит за пределы мира явлений<sup>15</sup>. Суть гегелевского подхода состоит, однако, не в односторонней изоляции «нежелательной» стороны противоречия; просто он заострял внимание на том, что гносеологическая концепция Канта не исчерпывается агностицизмом. С обидой и упреком Гегель писал об успокаивающем себя мнении, которое в ту пору (и только ли в ту?) установилось в отношении к Канту: «Философствование, которое у нас более всего распространено, *не идет* дальше кантовских выводов, согласно которым разум не способен познать никакого истинного содержания...»<sup>16</sup>. Эта манера мышления не желает выходить за пределы того, что у Канта составляет только конечный вывод; но тем самым отбрасываются «...предшествующие построения, из которых вытекает указанный вывод и которые составляют философское познание»<sup>17</sup>. Иначе говоря, ленивый разум с удовлетворением ограничивается «экзотерической» стороной, ибо в агностицизме он находит оправдание для своей инертности. Беспокойное же и ищущее мышление в поисках определенного философского содержания должно обращаться к «эзотерической» стороне—«к указанным предшествующим построениям». Как видно, Гегель не уп-

раздвигает противоречие, а, напротив, подчеркивает его, возражая тем, кто стремился придать Кантовой гносеологии однозначный, агностицистский смысл.

Стремление преодолеть противоречия гносеологического учения Канта понять, разумеется, можно; оно было свойственно всем последователям этого учения. С другой стороны, ликвидировать противоречия философии Канта—значит в корне видоизменить ее, так как, лишенная ее специфических противоречий, она уже перестает быть Кантовой философией. Поэтому для того, чтобы понять концепцию критицизма, нужно посмотреть на нее, условно говоря, так, как *если бы* этих противоречий не было,—ведь для Канта их не существовало. Точнее, необходимо найти источник противоречий, ту общую основу, которая порождает их, или, по крайней мере, ту постановку вопроса, которая делает их возможными.

Разгадка—в известном смысле—проста: возможность агностицизма заложена именно в том, что главной задачей гносеологии Кант полагает обоснование знания.

Объяснимся при помощи той же аналогии,—вернее, ее продолжения. В истории диалектики не случалось, чтобы попытки *объяснения* движения—воспроизведения его посредством понятий—приводили к чудовищному (с точки зрения обыденного сознания) выводу о том, что движения, в сущности, нет. При этом ссылки на чувственную достоверность и здравый смысл не способны были служить контраргументами, поскольку ведь в выводе речь шла о *сущности* движения, т. е. о том бытии, к которому относились *понятия*, а не о том «ненитином» бытии, относительно которого никому из философов не приходило в голову спрашивать, есть ли движение в нем...

При такой постановке вопроса и получалось порой, что попытка обоснования теории движения оборачивалась его теоретическим (необыденным) *отрицанием*. У этих истоков брал свое начало тот поток мысли, который постепенно, в XVII—XVIII вв., привел к окончательной утрате свойственного ранней древнегреческой философии свежего, непосредственного, наивно-диалектического мировоззрения (или лучше сказать, мировосприятия). Значение этой древнегреческой, исторически первой формы диалектического мышления, надо сказать, двойственно: при всем ее превосходстве над позднейшей метафизикой слабость ее состояла в том, что диалектика «...не доказывалась в ней в подробностях», т. е. *не обосновывается*, а выступает «...результатом непосредственного созерцания»<sup>19</sup>. Но все дело в том, что без тех «милых препятствий», которые сама для себя, как кажется, нарочно, создавала теоретическая мысль, очевидно, не могла бы возникнуть и не смогла бы развиться диалектика как *теория*.

Это не раз случалось и в истории гносеологии. Стремление к

понятийному, теоретическому осмыслению знания и познания порой вели к скептицизму и агностицизму, к выводу о том, что мир, в сущности, непознаваем. В самом деле, легко было держаться позиций гносеологического оптимизма, пока возможность знания еще «не доказывалась в подробностях», когда проблема обоснования знания всерьез еще не тревожила умы. Но когда такая задача уже поставлена, когда сознание ее сложности уже не столь ленивину, тогда в принципе не исключается возможность ее неполного или даже негативного решения, как это и произошло с гносеологическим учением Канта, в котором энергичное выдвижение на первый план проблемы обоснования знания завершается минорным заключением о непознаваемости вещей самих по себе. Возможность такого заключения, если рассматривать ее в гносеологическом плане, заложена *уже в самой сложности* проблемы.

«Вопросы, действительно, сложнейшие,—пишет о гносеологической проблематике Э. В. Ильенков.—Утвердительный ответ на них, при всей его кажущейся очевидности, обосновать совсем не просто. А вот отрицательный, оказывается, можно подкрепить весьма вескими аргументами»<sup>20</sup>. Что же именно придает вес этим аргументам? Согласно наивно-реалистическим представлениям, познание возможно благодаря тому, что объект, воздействуя на субъект, оставляет на нем «следы», которые в своей совокупности дают «изображение» этого объекта. И хотя, в принципе, не существует, кажется другого разумного подхода к проблеме, уже эти представления даже в своем неразвернутом виде содержат зародыш агностического взгляда. Дело в том, что подобные представления уместны только до тех пор, пока «следы» воздействия объекта на субъект рассматриваются по аналогии со следами, оставленными на прибрежном песке. Когда же обнаруживается, что декартовский принцип «стимул — реакция» чрезмерно упрощает ситуацию, когда выясняется, что всякое внешнее воздействие опосредуется внутренними условиями (одна и та же вещь, воздействуя на различные вещи, порождает различные результаты), то получается, что «следы» уже не выручают, так как они выражают природу не только объекта, но и того субъекта, через внутреннюю среду которого преломляются любые внешние воздействия. А это и ведет — при известных условиях — к агностическому воззрению: нам известен объект не сам по себе, а только в субъектном преломлении. Таким образом, построение грубых, механических моделей процесса познания, несмотря даже на основную материалистическую предпосылку, было чревато ошибочными, негативистическими выводами относительно сущности познания. Это можно видеть, в частности, на примере локковского эмпиризма: проблема обоснования знания оказалась слишком сложной не только для обыденного рассудка, но и для классического эмпиризма, для

Локка, который, по словам Маркса, «...обосновал философию *bon sens*, здравого человеческого смысла...»<sup>21</sup>.

Канту была досконально известна гносеологическая концепция Локка, и он отчетливо видел те ее слабости, которые при определенном развитии мысли могли логически привести и исторически действительно привели к скептическим заключениям. И поэтому он, не удовлетворенный выводом о том, что «философию природы нельзя сделать наукой», вновь и по-новому ставит проблему обоснования знания. Правда, Канту, как и Локку, решить эту проблему не удастся. Однако, заслуга его состоит по крайней мере в том, что он ее поставил — впервые в столь развернутой форме.

Хотя в предшествующих Канту гносеологических учениях проблема обоснования не формулировалась в столь разработанной, как у него, форме, однако же и в них она неизбежно ставилась и обсуждалась. Достаточно, ограничиваясь XVII веком, назвать здесь имена того же Локка, а также Декарта и Спинозы. Однако, следует иметь в виду, что эта «связь времен» становится заметной благодаря тому, что более поздние и развитые формы, более явно и чисто обнаруживая свою сущность, вместе с тем раскрывают тайну предшествующих, менее развитых форм<sup>22</sup>. В этом отношении значение Кантовой постановки вопроса об обосновании знания состоит в том, что она дает возможность глубже понять суть предшествующих гносеологических концепций и отыскать более надежные критерии их различия. Рационализм и сенсуализм, априоризм и эмпиризм, дедуктивизм и индуктивизм, рассматриваемые в этом плане, нельзя уже представлять себе только как различные *описания* процесса познания или же состава знания, в которых в одном случае «недооценены» или «упущены» одни элементы, а в другом — другие. Эти учения должны пониматься и различаться между собой прежде всего как различные *объяснения* знания и познания, различные *программы обоснования* знания, исходящие из различных гносеологических (и логических) принципов. Суть в том, что они ищут возможности для обоснования знания: рационализм — в разуме (в интеллекте), сенсуализм — в чувственности, эмпиризм — в опыте, априоризм — в чем-то независимом (в том или ином смысле) от опыта и т. д.

Разумеется, ни одна из этих гносеологических концепций никогда не выступала в абсолютно чистом виде; каждой из них были присущи своя особая противоречивость и непоследовательность<sup>23</sup>. Однако же, если исходить из дескриптивистического понимания задач гносеологии, легко может статься, что в воззрениях многих или почти всех мыслителей XVII века мирно сосуществовали, эклектически сочетались совершенно различные принципы<sup>24</sup>.

Тогда станет неясным, в чем, собственно, следует видеть различие, скажем, между рационализмом и сенсуализмом.

Действительно, как, спрашивается, провести различие между гносеологическими учениями Локка и Лейбница, если Локк не в меньшей мере, чем классик рационализма, принимал существование «вечных истин» разума<sup>25</sup>, а Лейбниц, как будто делавший шаги примирения с эмпиризмом, признавал, что разум побуждается к деятельности чувствами и даже направляется ими<sup>26</sup>. Все зависит, видимо, от того, как это понимается. Для рационалистической гносеологии Лейбница главное состоит в том, что «первые априорные, или рациональные, истины» совершенно непосредственны, и это ставится возможным благодаря тому, что разумное (логическое) основание совпадает с реальным и «имеется непосредственность между разумом и его объектом»<sup>27</sup>. Что же касается Локка, то если определенные идеи признаются им «вечными истинами», то вовсе, «...не потому, что они—предположения, действительно составленные от вечности и предшествующие разуму, который сам составляет их в какой-то момент времени, и не потому, что они запечатлены в уме по каким-нибудь образцам, которые находятся где-то вне ума и существовали до него...»<sup>28</sup>. Отвергая концепцию врожденных идей, Локк, таким образом, уже в понимании самих «вечных истин» расходился с Платоном и Декартом.

Гносеология Канта как концепция обоснования знания противостоит прежде всего эмпиризму, но вместе с тем — и сенсуализму, и рационализму<sup>29</sup>. Он отвергает теорию познания Локка в связи с тем, что в ней делается попытка осуществить «эмпирическую дедукцию» — все научное знание, вплоть до общих принципов, прямо и непосредственно вывести из опыта и чувственности (З, 182). Кант подвергает критике лейбницевскую концепцию обоснования знания, в частности, потому, что она, в конечном счете, вынуждена апеллировать к теологической идее о предустановленной гармонии (З, 298). Выступая против дедуктивизма, Кант возражает против того, чтобы исходные общие положения принимались просто в силу их «очевидности» (З, 293—294). И хотя на этой критике более подробно предстоит остановиться в дальнейшем, уже здесь нужно отметить, что в ней Канту удалось раскрыть действительные слабости предшествующих гносеологических учений, и поэтому его теория знания представляет интерес также и с этой точки зрения.

Думается, что проблема обоснования знания, впервые четко сформулированная Кантом, сохраняет свое значение для всей последующей философии и в особенности для марксистской гносеологии, хотя здесь она, естественно, не только в корне иначе реша-

ется, но и совершенно по-иному, чем в кантовской философии, ставится.

Недопустимо представлять дело таким образом, будто проблема обоснования знания есть проблема, отличная от основного вопроса философии, рассматриваемого в гносеологическом аспекте. Ни одна гносеологическая теория, и тем более марксистская, не исчерпывается односложным «да» либо «нет» в ответ на вопрос о человеческой способности постижения истины. В противном случае гносеологическое учение вообще перестает быть теорией — системой положений, дающей не только описание, но и объяснение некоторой предметной области. Гносеологические концепции различаются между собой не только по тому, признается ли в них возможность познания, но и по тому, как эта возможность понимается и обосновывается. Именно на этом основании марксистская гносеология противопоставит не только скептицизму и агностицизму, но идеалистическому (в частности, гегелевскому) и наивно-материалистическому объяснению возможности познания. Следовательно, всем этим теориям марксистская гносеология противопоставляется, прежде всего, как определенная концепция обоснования знания.

Лишь при таком подходе становится понятным, почему существует *гносеологическая* противоположность между последовательным материализмом и теми разновидностями идеализма, которые выступают против агностицизма: тот же гегелевский *способ обоснования* возможности познания *самым радикальным образом* противоположен материалистическому. Поэтому, отмечая, что ряд аргументов, важных для опровержения скептицизма и агностицизма, был приведен уже Гегелем, Ф. Энтельс тут же добавляет: «...насколько это можно было сделать с идеалистической точки зрения»<sup>30</sup>.

Эта ориентированность гносеологической теории на проблему обоснования знания не раз привлекала внимание классиков марксистской философии. В своем конспекте гегелевской «Науки логики» В. И. Ленин выделяет, в частности, то место из этого труда Гегеля, где говорится о том, что немного достигнет то логическое учение, которое «...может изъявлять притязание самое большее на значение естественноисторического описания явлений мышления в том виде, в каком мы их преднаходим»<sup>31</sup>. В. И. Ленин резюмирует и подчеркивает: «Итак, не только описание *форм* мышления и не только *естественноисторическое описание явлений мышления*»<sup>32</sup> составляет задачу логики, *Л*огики с большой буквы, понимаемой как теория познания. И далее: «*Не* психология, *не* феноменология духа, а логика...»<sup>33</sup>. Иначе говоря, логика в качестве теории познания не может быть сведена к психологическому, феноменологическому описанию процесса познания или же состава знания — в

том их виде, как мы их эмпирически «преднаходим». Гносеология не ограничивается ни спекулятивными декларациями по поводу «тождества бытия и мышления», ни эмпирическими описаниями познания и знания.

Признание принципа познаваемости мира, с точки зрения обязанности, налагаемой на гносеологическую теорию (как именно теорию), *требует* — также и от марксистской философии — построения системы понятий и утверждений, доставляющей основания для такого признания.

### Примечания

<sup>1</sup> Гегель. Лекции по истории философии. Соч., т. XI, стр. 420.

<sup>2</sup> Догматическому мышлению готовыми и неизменными представляются не только ответы на возникающие в процессе познания вопросы, но и самые эти вопросы. Поэтому для него характерно не только заучивание ответов, но и непонимание вопросов. Об одном из представителей «мышления» этого рода (собственно, немыслящего мышления) К. Маркс в письме к Ф. Лассалю писал: «Его существенной особенностью является то, что он не понимает самих *вопросов*, и потому его эклектизм сводится лишь к натаскиванию отовсюду уже готовых ответов...» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 30, стр. 518).

<sup>3</sup> Такой метод полемики против догматизма, справедливо или несправедливо приписываемый Кантом скептицизму, ему и самому казался эффективным: согласно этому замыслу, проблемы следует излагать «...сократическим методом, т. е. совершенно ясно доказывая незнание своих противников» (3, 96).

<sup>4</sup> Понятия «здравый смысл» и «обыденный рассудок» у Канта описываются следующим образом: «Действительно, что такое *здравый смысл*? Это *обыденный рассудок*, поскольку он судит правильно. А что такое *обыденный рассудок*? Это способность познания и применения правил *in concreto* в отличие от *спекулятивного рассудка*, который есть способность познания правил *in abstracto*» (4/1/, 194—195).

<sup>5</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 66.

<sup>6</sup> А. Эйнштейн. Собрание научных трудов, т. IV, стр. 568.

<sup>7</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 21.

<sup>8</sup> «Все соглашаются с тем,—писал Гегель,—что никто не может изготовить башмаки, если он не сапожник, хотя перед всяким человеком мерка, нога и у него, кроме того, есть руки. Относительно же философии сторонники непосредственного знания придерживаются мнения, что каждый без всякой подготовки является философом, может отрицать, критиковать, как ему на ум придет, имеет готовый ответ на философские вопросы» (Гегель. Соч., т. XI, стр. 411).

Впрочем, еще Кант в Предисловии к «Пролегомнам» писал о том, что «...все, кто относительно прочих наук хранят осторожное молчание, в вопросах метафизики говорят мастерски и дают смелые решения, потому что их невежество не отличается здесь от познаний других...» (4/1/, 78). Почему же невежество в метафизике не так легко отличить от подлинного знания? Потому, в частности, полагает Кант, что «...философское сочинение не может выступать в такой броне, как математическое...» (3, 104).

Такое объяснение встречается и у Герцена. В своей работе «Дилетантизм в науке» он писал: «Положение философии в отношении к ее любовникам не лучше положения Пенелопы без Одиссея: ее никто не охраняет — ни формулы, ни фигуры, как математику, ни частокотлы, воздвигаемые специальными науками около своих огородов. Чрезвычайная всеобъемлемость философии дает ей вид доступности» (А. И. Герцен. Собр. соч. в тридцати томах, т. III, стр. 13). Причина незащищенности философии с этой стороны состоит, по-видимому, в том, что ее основные понятия *внешне* не отличимы от самых обыкновенных представлений — мир, мысль, причина, время, отношение...

Впрочем, Гегель не совсем прав: каждый, без всякой специальной подготовки действительно является философом, поскольку он задумывается над мировоззренческими вопросами и так или иначе их для себя решает. Однако от обыденного философского сознания необходимо отличать философию как часть человеческой культуры.

<sup>9</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 229.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же, стр. 230.

<sup>12</sup> Кант, вспоминая, что именно влияние Юма прервало его «догматическую дремоту», но что тем не менее он даже тогда, в молодости, «не последовал за ним в его выводах», продолжает далее: «Когда начинаешь с обоснованной, хотя и незаконченной мысли, доставшейся нам от другого, то при дальнейшем размышлении можно надеяться пойти дальше того пронизательного мужа, которому мы обязаны первой искрой этого света» (4/1/, 74).

<sup>13</sup> Говоря о факте существования в познании определений всеобщности и необходимости (который кстати, не отрицался и юмовским скептицизмом), Гегель подчеркивал, что «...кантовская философия дала лишь другое объяснение этого факта» (Гегель. Соч., т. 1, стр. 94).

<sup>14</sup> См. К. С. Бакрадзе. Система и метод Гегеля. Тбилиси, 1958, стр. 18.

<sup>15</sup> См. Гегель. Наука логики, т. 1, стр. 75—76.

<sup>16</sup> Там же, стр. 116.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 369.

<sup>20</sup> Э. В. Ильенков. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974, стр. 11.

<sup>21</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 144.

<sup>22</sup> Это видит уже и сам Кант, когда отмечает, что «...общим и тем не менее определенным принципам трудно научиться у других, которым они только смутно представлялись. Нужно сначала дойти до них собственным размышлением, тогда найдешь их и у других, где прежде их и не заметил бы...» (4/1/, 87).

<sup>23</sup> «Логически обе стороны делали ошибки поразительные, обе не умели сделать и шага из своих начал, не захватив чего-либо из противоположного начала,—и по большей части делали не то, что хотели» (А. И. Герцен. Собр. соч., т. III, стр. 264).

<sup>24</sup> При таком подходе может, пожалуй, получиться (и действительно иной раз именно так и получается), что, например, у Гоббса, который, как известно, высоко ставил значение как опыта, так и абстрактного мышления, «...эмпиризм и рационализм существовали порознь, не соединенные в едином методе» (Ю. Л. Михаленко. Философия Юма — теоретическая основа английского позитивизма XX века. М., 1962, стр. 74). Возникает, однако, вопрос: разве нет оснований для того, чтобы примерно то же самое сказать о всех других крупнейших мыслителях XVII века? Конечно, есть. «Чисто гносеологическое различие между эмпириками и рационалистами было не столь уж велико, поскольку не было таких рационалистов, которые начисто отрицали бы роль опыта в познании, и не было таких эмпириков, которые бы не понимали значение абстрактного мышления» (М. А. Киссель. Судьба старой дилеммы, М., 1974, стр. 8). Однако, укрепившись в этом мнении, можно утратить возможность определения характера основных течений гносеологической мысли нового времени и тогда останется один выход — считать, что различие между ними не является «чисто гносеологическим...».

<sup>25</sup> По Локку, в определенном случае «...познание есть результат находящихся в нашем уме идей (каковы бы они ни были), которые производят свои общие достоверные предложения. Многие из них называются *aeternae veritates*, а в действительности все они таковы» (Д. Локк. Избранные философские произведения, т. I, стр. 619).

<sup>26</sup> См. Г. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме. М.-Л., 1936, стр. 75—76.

<sup>27</sup> Там же, стр. 382.

<sup>28</sup> Д. Локк. Избранные философские произведения, т. I, стр. 619.

<sup>29</sup> Само собой разумеется, что Кант использует в своей теоретической философии все то, в чем он видит положительное содержание предшествующих гносеологических учений, и в этом смысле верно, что «...Кант пытался соединить две философские крайности — эмпиризм и рационализм...» (М. С. Козлова. К проблеме так называемого «априорного» знания, в кн.: «Вопросы гносеологии, логики и методологии научного исследования», вып. 2, Л., 1970, стр. 17). Однако же, что касается «философских крайностей», то они — в своем «чистом» виде — соотносятся как рационализм и сенсуализм, априоризм и эмпиризм, дедуктивизм и индуктивизм (так как осмысленно можно сопоставлять только ответы, данные на один и тот же вопрос), хотя исторически рационализм, априоризм и дедуктивизм были между собой связаны, — впрочем, точно так же, как и сенсуализм, эмпиризм и индуктивизм.

<sup>30</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 284. Думается, что даже сами относящиеся сюда гегелевские обороты речи («тождество бытия и мышления») при изложении марксистской точки зрения необходимо использовать с известными оговорками.

<sup>31</sup> Гегель. Соч., т. VI, стр. 27.

<sup>32</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 156.

<sup>33</sup> Там же.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

### ОБЩЕЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ЗНАНИИ

Прежде чем дать то или иное объяснение возможности знания, гносеология должна уточнить само понятие знания. Характер гносеологической теории как концепции обоснования знания в известной мере зависит от того, что, собственно, в ней считается подлежащим обоснованию. Поэтому до того, как перейти к разбору развитой Кантом концепции обоснования знания, нужно остановиться на исходном для него *общем представлении о знании*, что даст возможность затем разобраться и в разработанном им понятии научного знания. Это тем более необходимо (даже с точки зрения проблемы обоснования), что Кант не считает знание чем-то однородным; а различные виды знания, видимо, требуют различного — в плане их обоснования — подхода.

#### 1. ЗНАНИЕ КАК РЕЗУЛЬТАТ СОЕДИНЕНИЯ ЧУВСТВЕННОСТИ И РАССУДКА

Понятие «знание», вообще говоря, трактуется по-разному. Иногда всякое содержание сознания, принадлежащее познавательной сфере (или, в Кантовой терминологии, всякое «представление»<sup>1</sup>) принимается за знание. В таком случае знанием будет считаться и восприятие, и понятие, и более или менее обоснованное предположение, и разнообразные сведения, лежащие в основе практических умений и навыков и т. д. «Знание», понимаемое в столь широком смысле, можно сказать, соразмерно с понятием «сознание»<sup>2</sup>.

Однако в истории философии всегда ощущалась потребность в более узком, специальном понятии знания. Уже в платоновском «Теэтете», проникнутом стремлением «...всеми возможными способами добраться прежде всего до смысла самого знания — что же это такое»<sup>3</sup>, проступает склонность видеть в знании особое содержание сознания. И хотя Платон не дает положительного решения достаточно четко сформулированной им проблемы, интересны и примечательны даже и негативные его выводы: знание для него

не есть ни чувственное восприятие, ни просто «правильное мнение», ни даже «правильное мнение с объяснением», так как он уже отделил друг от друга знание и мнение<sup>4</sup>. Кант поддержал и продолжил традицию понимания знания в узком смысле слова, традицию различения знания, мнения и веры (З, 673), положив вместе с тем начало новому различию — знания и ценности.

Первоначально и предварительно знание вообще (в отвлечении от его внутренних различий) Кант определяет как результат соединения чувственного созерцания и рассудочного мышления. Тем самым он с самого же начала тесно связывает знание одновременно с двумя различными познавательными способностями человека — с чувственностью и рассудком: «Только из соединения их может возникнуть знание» (З, 115). «Только в связи друг с другом, — подчеркивает Кант, — наш рассудок и наша чувственность могут определять предметы» (З, 312)<sup>5</sup>.

Этот отстаиваемый Кантом принцип соединения в знании чувственного и интеллектуального, созерцания и мышления — одно из наиболее прочных завоеваний историко-философской мысли: после Канта односторонний сенсуализм и рационализм не могли уже иметь теоретического оправдания. Решение дилеммы «сенсуализм — рационализм» стало достоянием всей последующей поступательно развивающейся, и в том числе марксистской, философии. Правда, в советской философской литературе понятие знания специально не исследовалось (примечательно, что в «Философской энциклопедии» соответствующая статья вообще отсутствует), однако же, как только оно привлекло к себе внимание, стало ясно, что рассматривая это понятие, необходимо исходить из идеи единства чувственного созерцания и абстрактного мышления. Более того, некоторые советские философы склонялись к мысли, что знание прежде всего и главным образом представляет собой воплощение этого единства: «...знание является органическим единством противоположных моментов, сторон — чувственного и рационального, оно невозможно без одного из них»<sup>6</sup>. Иной вопрос, что ни понятие о чувственном, ни понятие о рациональном не остались неизменными.

Разумеется, Канта не приходится считать мыслителем, который первым в истории философии стал рассматривать знание как соединение чувственности и мышления, поскольку необходимость такого соединения так или иначе, в той или иной форме признавалась едва ли не всеми исследователями знания. Тем не менее различие в понимании существенных моментов: самой природы чувственности и рассудка, их функций в познании и в особенности способа их соединения. Из отдельных замечаний Канта можно заключить, что ему видится некоторое конечное, уходящее в глу-

Бины человеческого сознания единство чувственности и рассудка. Хотя он не имеет возможности опереться на научные данные о происхождении человека и человеческого сознания, теоретическое чутье подсказывает ему, что чувственность и рассудок должны были бы вырасти «из одного общего корня» (3, 123—124 и 682).

Примечательно, однако, что устанавливая эту связь чувственности и рассудка в знании, Кант гораздо резче акцентирует различие между ними, чем сходство. Ему представляется чрезвычайно важным «...видеть в рассудке и чувственности два совершенно разных источника представлений...» (3, 321. Подчеркнуто нами — Л. А.). Это объясняется, надо думать, логикой борьбы против предшествующих гносеологических учений — стремлением Канта противопоставить свое учение как точке зрения Лейбница, который «интеллектуализировал» чувственность, так и воззрениям Локка, который, по справедливому кантовскому мнению, «сенсифицировал» мышление (3, 321).

И действительно, у Локка не случайно «идеями» именуется как ощущения, так и понятия: последние в качестве сложных идей образуются, согласно ему, посредством сочетания, суммирования или же сопоставления, сравнения простых идей (ощущений), либо же посредством комбинированного применения этих приемов. Но для кантовского способа мышления «...невыносимо, когда представление о красном называют идеей» (3, 354). С точки зрения Канта, между чувственностью и рассудком вместе такое различие, которое, вопреки принятому (также и в рационалистической философии)<sup>7</sup> мнению, не сводится к логическому различию, зависящему только от степени отчетливости представлений (3, 145; 4/1/, 107; 6, 201).

Легко догадаться, что подчеркивая, прежде всего, различие, существующее между ингредиентами знания, Кант тем самым значительно усложняет решение вопроса о способе их соединения. Более того, пронизательное предположение о том, что чувственность и рассудок вырастают из одного «общего корня», казалось бы, должно было бы исключить мысль о них как «совершенно различных» источниках представлений. Однако, очевидно, только таким образом можно было наметить путь к *диалектическому* пониманию единства чувственности и мышления как единства противоположностей; мысль же эти познавательные способности как однородные, можно прийти лишь к идее их внешнего примыкания, но не единства, предполагающего в себе противоречие<sup>8</sup>.

Как же именно Кант представляет себе соединение чувственности и рассудка, если он так решительно настаивает на различии между ними? Как он вообще понимает эти две познавательные способности и в чем, собственно, он усматривает различия между

ними? Этих вопросов, видимо, никак нельзя избежать при обсуждении Кантовой концепции знания.

Понятие чувственности получает у Канта следующее определение: «*Восприимчивость* нашей души, /г. е./ способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию, мы будем называть *чувственностью*» (3, 155). Рассудок же определяется им как способность «...*мыслить* предмет чувственного созерцания» (3, 155). Для проведения различия между этими двумя познавательными способностями Кант использует как позитивные, так и негативные формулировки. «Посредством первой способности предмет нам *дается*, а посредством второй — он *мыслится* в отношении к представлению (как одно лишь определение души)» (3, 154). Или, иначе говоря: «Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить» (3, 155). Отсюда, для Канта вытекает существенный для него вывод: «Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувствва ничего не могут мыслить» (3, 155).

Обдумывая эти положения Кантовой гносеологии, не следует упускать из виду, что ни для Канта, ни для его времени выражение «чувственное созерцание» не является тавтологическим; гносеология того времени, опираясь на традиции прошлого, считала, что созерцание, в принципе, вовсе не обязательно должно быть чувственным; понятие «созерцание» мыслилось как более широкое в сравнении с понятием «чувственность»: предполагалось, что созерцать предмет можно не только глазами, но и, так сказать, мысленным взором, «умозрительно».

*Созерцание*, или, что то же, интуиция, понимаемые в этом широком смысле, характеризуются Кантом как тот способ, каким познание непосредственно относится к предметам (3, 127); в переводе на современный язык это означает, что созерцание вообще есть способ *непосредственной связи* сознания с предметным миром. Если допустить такое широкое понятие созерцания, то теоретически возможны (и исторически действительно признавались) две разновидности созерцания, два вида непосредственной связи сознания с объектом — чувственное созерцание (посредством ощущений) и интеллектуальное созерцание (посредством *ratio*). Однако, согласно Канту, из этих двух видов созерцания, человеку доступно лишь чувственное созерцание.

Кант, разумеется, прав, признавая чувственность формой «непосредственного отношения» познания к предмету: «Ощущение, — писал В. И. Ленин, — есть действительно непосредственная связь сознания с внешним миром»<sup>9</sup>. Однако, своеобразие Кантовой гносеологии заключено не в этом. Для ее правильного понимания чрезвычайно важно обратить внимание на то, что признавая чув-

ственную интуицию, она отвергает интуицию интеллектуальную — отрицает за мышлением способность непосредственно относиться к предмету. И Кант опять-таки прав, видя в интеллекте (рассудке ли, разуме ли) форму *опосредованной* связи сознания с реальностью.

Но тогда получается, что, признавая у человека способность только к чувственному созерцанию и отвергая возможность непосредственной связи мышления с предметом, Кант прежде всего, именно, в этом усматривает главнейшее различие между чувственностью и рассудком: на его взгляд, следовательно, это различные способы отношения сознания к предмету. Вместе с тем оказывается что, определяя знание как соединение чувственности и рассудка и характеризуя их как формы — соответственно — непосредственной и опосредованной связи с предметным миром, Кант фактически рассматривает знание как единство непосредственного и опосредованного моментов сознания.

Из главного различия между чувственностью и рассудком как непосредственным и опосредованным моментами знания для Канта вытекает и другое различие: основным свойством чувственности он считает *восприимчивость к впечатлениям*, в то время как важнейшую особенность рассудка (и интеллекта вообще) он видит в *спонтанности* — в активной, самопроизвольной деятельности. Отказывая чувственности в активности и наделяя ею только мышление, тем самым Кант создает разрыв между познавательными способностями, что, как известно, и послужило одним из источников специфически кантовского гносеологического дуализма.

Отмечая это, стоит, однако, задуматься над тем, почему чувственность лишается Кантом активности и объявляется «восприимчивой» и что, собственно, подразумевается под «восприимчивым» характером чувственного созерцания. Согласно кантовскому объяснению, «восприимчивость нашей души» — это «...способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию» (3, 155); это есть способность «...получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас» (3, 127). Стало быть, восприимчивость как свойство чувственности представляет собой способность именно воспринимать, испытывать воздействия, получать впечатления *извне и лишь этим путем* (а не самопроизвольно) вызывать, порождать в сознании представления.

Восприимчивость, как определяющее свойство чувственности, при таком ее понимании предполагает зависимость, обусловленность, производность. На взгляд Канта, тот способ созерцания, который присущ человеку, потому называется чувственным, что «...он не первоначален» (3, 152), т. е. не такой, посредством которого субъект сам, наподобие творца, давал бы объектам существование (См. там же), а, напротив, такой, который «зависит от

существования объекта, стало быть, возможен только благодаря тому, что способность представления субъекта подвергается воздействию со стороны объекта» (Там же). Таким образом, восприимчивость, характерная для человеческого способа созерцания, по Канту, существенно предполагает *зависимость* от объекта созерцания. Сказать «чувственное созерцание» — значит сказать «зависимое созерцание»; речь идет о созерцании, зависимом от внешнего объекта<sup>10</sup>.

Итак, под восприимчивым, зависимым, не первоначальным характером чувственного созерцания Кант понимает его зависимость от существования внешних объектов и их воздействия. Эта сторона кантовского учения тесно связана с вопросом о реальном существовании «вещи самой по себе» как причине «аффицирования» чувственности, и здесь берут свое начало те тенденции гносеологии Канта<sup>11</sup>, которые можно квалифицировать как материалистические. Забегая несколько вперед, можно сказать, что, если бы Кант не признавал (хотя бы непоследовательным образом) реального существования вещей, отличающихся от представлений, тогда одни представления вызывались бы другими, и в таком случае спонтанным было бы *все* человеческое сознание; такое понимание было бы более идеалистическим, чем точка зрения критической философии, которая отказывается признавать за чувственностью право на независимость от объекта.

В этом смысле примечательно, что Марбургская школа, перерабатывая гносеологию Канта в более последовательную, с точки зрения идеализма, концепцию, изъясла чувственный элемент из состава знания; невозможно было очистить понятие «вещи в себе» от материалистических моментов и вместе с тем сохранить неизменным кантово учение о чувственности как восприимчивости: ведь восприимчивость подразумевает воздействие («аффицирование») извне, а это последнее предполагает существование того, что воздействует. Исходя из этого, Марбургская школа в корне преобразовала кантовское понятие о чувственном созерцании, превратив созерцание в функцию мышления, в «полное мышление предмета»<sup>12</sup>. Но тем самым радикально было пересмыслено и понятие знания — теперь уже это чисто логическое образование, а задача гносеологии — исследование его логического строения...

Между тем в системе гносеологических идей Канта понятие о чувственности, о восприимчивости к впечатлениям занимает важное место. Специфическое значение чувственности, по Канту, состоит в том, что посредством нее предмет *дается* сознанию, и это возможно исключительно благодаря чувственному созерцанию, благодаря чувственному характеру созерцания. Поэтому чувственность и должна быть пассивной, чтобы в ней было представлено именно то, что дается извне, а не то, что составляет плод ее соб-

ственной самодеятельности. Ощущение, основной элемент чувственного восприятия, полагает Кант «...есть, собственно, то, что никак нельзя антиципировать» (3, 242), т. е. его невозможно предвосхитить, вывести заранее, самостоятельно; и в этом отношении сознание лишено спонтанности, свободы. Благодаря такому характеру чувственности и через посредство нее знание получает содержание, неподвластное—в своей предметной определенности—самодеятельности мышления.

Роль чувственности по отношению к знанию заключается, по Канту, в том, что она дает знанию определенное предметное содержание; а без этого мысли остаются пустыми и, строго говоря, не составляют еще знания (3, 154—155).

Чтобы по достоинству оценить значение такого понимания чувственности, стоит вспомнить о том, как роль чувственности объяснялась предшественниками Канта. В сенсуализме и эмпиризме, по общему и справедливому в целом мнению, чувственности как будто отводится важное значение. Но взгляды Канта на чувственность нельзя считать простым восстановлением—через столетие после Локка—английского эмпиризма и сенсуализма XVII века. Однако, чтобы убедиться в этом, необходимо видеть не одни лишь достоинства последнего, но и его слабости. Один из фундаментальных тезисов локковской гносеологии гласил: «На опыте основывается все наше знание, от него оно в конце концов происходит»<sup>13</sup>. Этот известный принцип, который вслед за Кантом можно назвать *основоположением эмпиризма*, несомненно, несет в себе в целом положительное содержание. Тем не менее, локковское понимание опыта отнюдь не безупречно, и слабость его состоит не в том, что Локк подразделил опыт на внешний и внутренний, и не в том, что он придал одному чувственный, а другому, скорее, интеллектуальный характер<sup>14</sup>, а главным образом в том, что этот внутренний, интеллектуальный опыт («рефлексию») он иногда считал независимым от внешнего, чувственного. Тем самым признавалось, что определенного рода знания (как, например, «идеи» существования, числа, времени) могут быть выработаны без участия внешнего опыта<sup>15</sup>. Далее Локк различал—по степеням очевидности и достоверности—знания трех видов; два из них он рассматривал как результат интеллектуального познания; таковы «интуитивное» знание (когда ум «...воспринимает истину как глаз воспринимает свет: только благодаря тому, что он на него направлен»<sup>16</sup>) и знание «демонстративное» (получаемое посредством рассуждения и доказательства); а наряду с этими двумя видами знания и отдельно от них, по Локку, существует еще «чувственное познание», касающееся единичных предметов чувственно-воспринимаемого мира..

Взгляд на роль чувственности в познании, которого придержи-

живается Кант, таким образом, отличают его не только от Лейбница, но и от Локка. Кантовское учение, объявляя чувственность необходимым компонентом всякого знания, ставит ее в более существенное отношение к содержательной стороне знания, чем это представлялось предшествующей философской мысли.

Вместе с тем, по Канту, чувственные представления сами по себе, отдельно от рассудка, не содержат еще знания. Причина этого, с кантовской точки зрения, не столько в том, что чувственность субъективна (хотя это для Канта действительно так, нужно еще уточнить, в каком именно смысле), сколько в том, что за знание принимается такое содержание, которое предполагает понимание, осмысление чувственных данных и которое может оцениваться как верное или ошибочное. Что же до чувственности, взятой отдельно, то, по мнению Канта, следует «...с полным основанием сказать, что чувства не ошибаются, однако, не потому, что они всегда судят правильно, а потому что они вообще не судят» (3, 336). Это верно в том отношении, что даже в случаях так называемого «обмана чувств» предмет воспринимается так, как он и должен был восприниматься в заданных условиях, согласно определенным общим законам. Иное дело, если начав судить о предмете, мы станем утверждать, что он действительно таков, каким встает перед нами в данных, особых условиях восприятия. Но тут уже не приходится вписать «чувства», так как о предмете судит уже не чувственность, а рассудок; и в этом смысле «чувства не ошибаются».

Согласно кантовскому подходу, знание возникает тогда, когда, опираясь на данные чувственности, мы судим о предмете, высказываем суждение о нем. Иначе говоря, знание с логической точки зрения может быть охарактеризовано как такое содержание сознания, которое — в своем элементарном проявлении — облачено в суждение. Ведь «...и истина, и ошибка, а значит, и видимость, вводящая в заблуждение, имеют место в суждении, т. е. только в отношении предмета к нашему рассудку» (3, 336)<sup>17</sup>. По Канту, чтобы иметь знание о предмете, необходимо судить о нем, идти к какому-то — истинному или ложному заключению о нем, а эта функция принадлежит *рассудку*<sup>18</sup>. Поэтому, определяя природу рассудка, Кант готов даже пойти так далеко, чтобы видеть в нем просто *способность к знаниям* (3, 195).

Мнение о том, что чувственные образы, взятые сами по себе, не составляют еще знаний, не связано, во всяком случае непосредственно, с агностическими тенденциями в гноссологии Канта<sup>19</sup>. Это мнение имеет сторонников и в марксистской философской литературе: здесь также высказывалось несогласие с тем, что знание в узком смысле слова есть нечто такое, что остается в глубинах чувственности; чтобы стать знанием, чувственные данные непре-

менно должны быть вовлечены в орбиту мыслительной деятельности и сформулированы при помощи тех или иных знаковых средств<sup>20</sup>.

В самом деле. Чувственное отражение некоторого свойства и знание о чувственно-воспринимаемом свойстве — не одно и то же. Так, ощущение теплоты предмета, ощущение как таковое, мысленно изолированное от всего другого, еще не есть знание; суждение «этот предмет теплый» выражает уже определенное, пусть бедное, знание. Даже в том случае, если знание касается чувственно воспринимаемого свойства, оно может быть глубоким или же поверхностным; однако же о чувственном отражении это можно было бы сказать лишь с очень большой натяжкой. И во всех случаях для построения чувственного образа, взятого отдельно, не требуется использование языковых средств. Между тем уже простейшее знание о чувственно воспринимаемом свойстве предполагает языковую опосредованность и, следовательно, мышление.

Отсюда не следует, будто знание целиком пребывает внутри сферы мышления, как это (может быть, невольно) получается, например, тогда, когда утверждают, что эмпирическое и теоретическое знание «...выделяются в системе научного знания, т. е. принадлежат к рациональной ступени познания»<sup>21</sup>. Ограниченные знания пределами мышления, если бы оно было допущено, очевидно, вступило бы в противоречие с тем взглядом, согласно которому знание воплощает в себе единство чувственной и понятийной («логической») форм отражения.

Утверждая, что чувственность не способна одними лишь своими силами выработать знание о предмете, Кант вовсе не намерен приизжить чувственность, так сказать, за счет рассудка. Говоря о чувственности и рассудке как тех познавательных способностях, из соединения которых возникает знание, он, во избежание непонимания, предусмотрительно оговаривает: «Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой» (3, 155). Поэтому, сколь ни важна, по Канту, роль рассудка в формировании знания, основную функцию этой познавательной способности он все же видит в том, чтобы осмысливать, или «делать понятными» (*verständlich zu machen*) имеющиеся чувственные *созерцания* (см. там же).

То, что ни одну из познавательных способностей «нельзя предпочесть другой», в равной мере касается как чувственности, так и рассудка<sup>22</sup>. Хотя Кант называет себя «рационалистом» (6, 109), однако это не тот рационализм, который убежден, что рассудок сам по себе (пусть виртуально) обладает знаниями. В «Критике чистого разума» говорится: «...Рассудок сам по себе ничего не *познает*, а только связывает и располагает материал для познания, а именно, созерцание...» (3, 200); и дальше: «...если бы понятию вовсе не могло быть дано соответствующее созерцание,

то оно было бы мыслью по форме, но без всякого предмета и посредством него не было бы возможно никакое знание о какой бы то ни было вещи...» (3, 201). (Правда, Канта можно было бы принять за рационалиста на том основании, что, на его взгляд, рассудок обладает готовыми априорными формами. При этом, однако, нельзя забывать, что чистыми априорными формами трансцендентальной философия наделяет не только интеллект, но и чувственность...).

С кантовской точки зрения, основной особенностью рассудка, не позволяющей ему самостоятельно (независимо от чувственности) вырабатывать знания, является его *дискурсивность*. В отличие от чувственности, рассудок не непосредственно связан с предметом, т. е. он не интуитивен, а дискурсивен (3, 166). По Канту, «...рассудок есть способность мыслить» (3, 167); всякое же мышление, как познание через общие понятия, дискурсивно (3, 166). Поэтому можно сказать, что под рассудком у Канта подразумевается способность мыслить предмет не непосредственно, а дискурсивно — посредством общих понятий.

То, чем располагает рассудок и что составляет его собственное достояние, — общие понятия, категории — это, на взгляд Канта, «...вовсе не знания, а только формы мышления для того, чтобы из данных созерцаний порождать знания» (3, 296; см. также 3, 307; 4/1/, 145; 6, 198). Если мы хотим придать этим формам реальное познавательное значение, необходимо наполнить их содержанием, которое предоставляется нам чувственностью.

Иное дело, полагает Кант, если бы рассудок соединял в себе одновременно две способности — созерцания и мышления. Рассудок подобного рода имел бы возможность «...познавать свои предметы не дискурсивно посредством категорий, а интуитивно в нечувственном созерцании» (3, 311). Этим способом Кант вводит — пока совершенно гипотетически и условно — понятие об интуитивном, или созерцающем рассудке, или — в другой формулировке — о рассудке, которому свойственна нечувственная, интеллектуальная интуиция.

Канту, разумеется, известно, что многие его предшественники, как, например, Декарт<sup>23</sup>, признавали существование интеллектуальной интуиции (в декартовском обозначении *intuitus mentis*) и даже видели в ней наивысшую познавательную способность. И хотя, на первый взгляд, в своем отношении к этой проблеме Кант по видимости несколько противоречив<sup>24</sup>, все же с уверенностью можно сказать по меньшей мере одно: все *конечные* разумные существа Кант наделяет способностью *только* к чувственной и, следовательно, к восприимчивой и, следовательно, к не интеллектуальной форме созерцания (3, 152—153)<sup>25</sup>. И уже во всяком случае, что касается, *человеческого* познания, то относительно него

Кант не питает ни малейшего сомнения: «...познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятия, не интуитивное, а дискурсивное» (3, 166). От этой многократно повторяемой мысли Кант никогда не отступает и нигде, ни в каких контекстах не вносит в нее никаких коррективов.

Какие же выводы, согласно логике кантовской мысли, вытекают из того, что человеческий интеллект не интуитивен, а дискурсивен? Если бы можно было допустить, что человек обладает интуитивным рассудком, то отсюда следовало бы, что он может прямо и непосредственно, т. е. минуя чувственность, созерцать «глазами разума» сами вещи; тогда человеческому сознанию вещи были бы даны так, как они существуют сами по себе, а не так, как они являются под субъективными условиями созерцания, и рассудок, не задерживаясь на являющемся, мог бы постигать самую суть вещей. Однако, поскольку человеческий рассудок не интуитивен и, значит, поскольку он сам не созерцает и не познает самих вещей, а неизбежно опирается на чувственное созерцание, в котором вещь предстает под знаком субъективных свойств чувственности, то «вещь в себе» остается полностью непознаваемой<sup>26</sup>. Таким образом, кантовское учение о дискурсивной природе человеческого рассудка выступает одним из звеньев в цепи доводов в пользу принципиальной непознаваемости «вещи в себе».

В этом отношении Кантова гносеология, вне всякого сомнения, представляет собой отступление от гносеологического оптимизма, свойственного, в частности, философии классического рационализма, в которой принцип познаваемости мира основывался, в конечном счете, на идее интеллектуальной интуиции. Отвергнув эту идею и не признавая у человека такой способности, Кант так же и по этой причине отрицает познаваемость мира вещей самих по себе<sup>27</sup>. И все же, рассматривая учение Канта о дискурсивном, интуитивном характере человеческого мышления, оценивая это учение в целом, ошибочно было бы утверждать, будто оно во всех отношениях было шагом назад в сравнении с гносеологией рационализма, опирающейся на понятие об интуитивном интеллекте.

Оптимизм в гносеологии (и не только в гносеологии) органически присущ марксистскому мировоззрению, и в этом смысле философия марксизма противник всякого и в том числе кантовского агностицизма. Но это не означает, что ей родственны или для нее приемлемы все теоретико-познавательные концепции, отстаивающие — безразлично, на каком именно основании, — идею о возможности познания самих вещей. Солидаризуясь с гносеологическим оптимизмом в принципе, совсем не лишне, осуждая те или иные оптимистические гносеологические учения, осведомляться относительно некоторых деталей. Оптимизм? Прекрасно! Но на какой основе? На основе признания интеллектуальной интуиции,

которая настолько прощательна, что прямо, без посредства чувственности постигает сущность всех вещей?..

Мир познаваем. Но не потому, что существует интуитивный рассудок в смысле рационализма XVII века. «Самопознание разума» сделало в лице кенигсбергского мыслителя важный шаг истории гносеологической мысли шаг, отвергнув представление об интеллектуальной интуиции<sup>28</sup>. Тем самым были созданы определенные теоретические предпосылки для того, чтобы впоследствии возникла радикально новая форма гносеологического оптимизма, основывающаяся не на столь наивных представлениях о природе «чистого разума». В этом отношении кантовская «критика чистого разума» выступает как критика интуитивного, созерцающего разума.

Разумеется, процесс приготовления принципиально нового мировоззрения исторически протекал не по идеально прямому руслу; он включал в себя отступления, отклонения и даже понятные движения, и у самого Канта отрицание интеллектуальной интуиции было сопряжено с отрицанием возможности познания вещей самих по себе. Однако действительный корень кантовского агностицизма — не в критике созерцающего рассудка: человеческое мышление на самом деле является *опосредованным* отражением действительности, и его дискурсивный, не интуитивный в этом смысле<sup>29</sup> характер не служит, вопреки убеждению Канта, дополнительным доводом в пользу агностицизма.

Настаивая на том, что человеческий рассудок не интуитивен, а дискурсивен, Кант, однако, характеризует его не только негативно, но и позитивно. Именно дискурсивной природой рассудка обусловлена, по его мнению, та важная особенность знания и познания, что «...всякое познание, к которому способен человек, чувственно» (6, 196). Это, очевидно, нужно понимать не в том смысле, будто все человеческие познавательные способности носят, по Канту, чувственный характер, — ведь он только что отверг наличие у человека созерцающего рассудка<sup>30</sup>. Здесь мысль идет по иному пути. Если рассудок есть способность к дискурсивному мышлению, т. е. к мышлению посредством общих понятий, то отсюда для Канта следует не только то, что свое содержание («материал») рассудочные понятия должны получать от чувственного созерцания, но также и то, что в процессе мышления посредством отвлеченных понятий, лишенных — в силу их неинтуитивного характера — наглядности, образности, мышление постоянно ощущает потребность в чувственных, наглядных представлениях. В этом также проявляется «чувственный» характер «...нашего дискурсивного, нуждающегося в образах рассудка» (5, 438)...

Эти размышления Канта, в конечном итоге, приводят его к тому представлению о человеческом рассудке, что это не первона-

чальный, прообразный рассудок (*intellectus archetypus*), а производный, вторичный рассудок, или, иначе говоря, рассудок-слепок (5, 438). Если к этому добавить, что, согласно Кантовой эстетике, чувственность также не является первоначальной, самопроизвольной, спонтанной интуицией (это не есть *intuitus originarius*), а представляет собой созерцание, производное от впечатлений (*intuitus derivativus*) (3, 153), то станет совершенно ясным, почему все человеческое познание чувственно: человеческое познание не творение, а воспроизведение.

В этой связи особого внимания заслуживает Кантова мысль о том, что в процессе познания «...необходимо свои понятия делать чувственными (т. е. присоединять к ним в созерцании предмет)» (3, 155). Хотя выражение, взятое в скобки, не оставляет сомнения в истинном смысле сказанного, однако еще прозрачнее суть дела проступает в другом высказывании Канта: «...Необходимо сделать чувственным (*sinnlich*) всякое абстрактное понятие, т. е. показать соответствующий ему объект в созерцании, так как без этого понятие, как говорится, было бы бессмысленным (*ohne Sinn*), т. е. лишенным значения» (3, 302). Таким образом, речь идет не о том, чтобы сделать чувственным само мышление, так как для человека это, по Канту, есть нечто совершенно невозможное, а о том, чтобы к понятию о предмете «присоединить» соответствующее чувственное созерцание, указывающее на объект.

Однако здесь возникает вопрос: возможно ли, чтобы только благодаря подобному «присоединению» понятие, которое по самой своей природе является отвлеченным, сделалось чувственным? На это Кант отвечает отрицательно: «...даже если бы созерцания были бы даны в чувственности, рассудок не способен принимать их в себя...» (3, 206). Как видно, его не удовлетворяет признание одной лишь *внешней* связи между двумя познавательными способностями человека.

Поэтому, обсуждая проблему единства чувственности и рассудка, Кант высказывает идею о том, что до сих пор упускались какие-то важные факторы, опосредующие единство этих двух компонентов всякого знания. Сам он это опосредующее звено, кажется, готов видеть в способности к продуктивному воображению<sup>31</sup> и основанном для этого ему служит то обстоятельство, что эта способность «...зависит от рассудка, если иметь в виду единство ее интеллектуального синтеза, и от чувственности, если иметь в виду многообразное (содержание) схватываемого» (3, 213)<sup>32</sup>. Рисунки наглядные и вместе с тем абстрактные «схемы» (3, 220—227), воображение делает связь между чувственностью и рассудком уже не столь внешней, как это следовало бы согласно формуле об их «присоединении».

Особо важное значение продуктивного воображения для по-

знания, согласно кантовскому учению, заключается в том, что именно воображение дает рассудку возможность ориентировать и направлять чувственность, воздействуя на нее «изнутри», в самом процессе ее функционирования. Кант полагает, что синтез, осуществляемый рассудком, есть не что иное, как действие. «...способное внутренне определять чувственность в отношении многообразного...» (3, 206). Это, по-видимому, означает, что посредством чувственности дается многообразное содержание знания, рассудок же поставляет принципы его единства. При этом «синтетическое влияние» (3, 206) рассудка на чувственность представляет собой внутреннее воздействие в том смысле, что рассудок включается не после того, как чувственно-наглядный образ предмета уже сложился (через чувственность дается только неорганизованное еще многообразие), а уже *в самом процессе формирования* представления о предмете, так что это представление, если даже оно носит образный характер, *уже* есть результат деятельности *обеих* познавательных способностей человека.

Таково — в самом общем виде — Кантово представление о знании как продукте совместной деятельности чувственности и рассудка. В критическом плане оно направлено прежде всего против рационалистической гносеологии: чисто рассудочное знание, согласно кантовскому учению, есть знание только по форме; это не знание в собственном смысле слова, а всего лишь аналитическое знание. В связи с такой постановкой вопроса особое значение в кантовской концепции знания приобретает проблема деления знания на аналитическое и синтетическое.

## Примечания

<sup>1</sup> «Представлением» Кант называет всякое относящееся к познавательной деятельности содержание сознания. «Представление вообще (repraesentatio) есть род» (3, 354) по отношению к ощущению, понятию, идее и т. д. Поэтому «представлениями» для Канта являются как формы мысли, так и чувственного созерцания (3, 199, 208 и др.).

<sup>2</sup> В этом широком смысле понималось знание ранним Марксом, когда он писал: «Способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, это — *знание*» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 633). Рассматривая это высказывание Маркса, не следует отвлекаться от того особого контекста, в котором у него обсуждается вопрос о сознании, самосознании и знании.

<sup>3</sup> Платон. *Сочинения*, в трех томах, т. 2, стр. 233.

<sup>4</sup> Там же, стр. 317. Впрочем, в «Тезтете» имеются довольно ясные намеки и на положительное понимание знания. Платон вкладывает в уста выступающего от его имени Сократа, в частности, следующее замечание: «Было бы ужасно,

дтия мое, если бы у нас, как у деревянного (троянского) коня, было помногу ощущений, а не сводились бы они к одной какой-нибудь идее» (Там же, стр. 281).

<sup>5</sup> Под «определением» Кант в данном случае подразумевает не логическое определение понятия, а *познание*: «определять» предмет — значит выявлять его *определенность*. Использование этого термина в контексте не оставляет сомнений на этот счет: «...в мышлении категории не стеснены условиями нашего чувственного созерцания, а имеют неограниченное поприще, и только *познание* того, что мы мыслим, (т. е.) определение объекта, нуждается в созерцании» (3, 214).

<sup>6</sup> П. В. Копнин. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974, стр. 193.

<sup>7</sup> Лейбниц писал: «...Идеи, происходящие от чувств, неотчетливы, и зависящие от них истины тоже неотчетливы, по крайней мере частично; между тем интеллектуальные идеи и зависящие от них истины отчетливы...» (*Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме*, стр. 76).

<sup>8</sup> Переход «от ощущения к мысли» (следовательно, от чувственности к интеллекту) классики марксистской философии характеризовали как диалектический, противоречивый (см. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 256).

<sup>9</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 46.

<sup>10</sup> «Все созерцания, будучи чувственными, зависят от внешнего воздействия», — полагает Кант (3, 166).

<sup>11</sup> Тот же, по существу материалистический, смысл имеет и учение Локка о *пассивности разума* при восприятии простых идей: «Разум так же мало волен не принимать эти простые идеи, когда они представляются душе, изменить их, когда они запечатлелись, вычеркнуть их и самому создать новые, как мало может зеркало не принимать, изменить или стирать образы или идеи, которые вызывают в нем поставленные перед ним предметы» (*Д. Локк. Избранные философские произведения*, т. 1, стр. 141).

<sup>12</sup> П. Наторп. Кант и Марбургская школа, стр. 108. Из-за того, что чувственность у Канта является восприимчивой, недовольствовал Наторп, «схватывание» (эмпирический синтез) приобретает у него характер «*воспроизведения*», между тем как в действительности, по Наторпу, это, скорее, «*производство*» образов (См. там же, стр. 110). Марбургской школе казалось, следовательно, что Кант слишком близок к теории отражения...

<sup>13</sup> Д. Локк. Избранные философские произведения, т. 1, стр. 128.

<sup>14</sup> Впрочем, это не столь определено у Локка. Он полагал что, строго говоря, только внешний источник ощущений может считаться чувственным, и поэтому только внешнее чувство, обращенное на чувственно-воспринимаемые предметы, он именовал «ощущением» (См. там же, стр. 129). Говоря о «внутреннем чувстве», он брал это выражение в кавычки, так как «...этот источник не есть чувство, поскольку не имеет никакого дела с внешними предметами» (Там же). Дело в том, что под «внутренним чувством» подразумевались вовсе не ощущения, относящиеся к состоянию внутренних органов тела, а самосозна-

ние. Поэтому «...внутреннее восприятие деятельности нашего ума» (Там же), действительно, трудно было принять за чувственное восприятие в обычном смысле слова...

<sup>15</sup> Этим и воспользовался Теофил, представляющий точку зрения Лейбница, заявив стороннику локковской гносеологии: «Интеллектуальные идеи, являющиеся источником необходимых истин, не происходят из чувств, и вы сами признаете, что существуют идеи, которыми мы обязаны рефлексии духа, рефлектирующего над самим собой» (*Лейбниц. Новые опыты*, стр. 76).

<sup>16</sup> Д. Локк. Избранные философские произведения, т. 1, стр. 519.

<sup>17</sup> Французские последователи Локка придерживались прямо противоположного воззрения: они полагали, что «...судить—значит ощущать» (*Гельвеций. Сочинения*, в двух томах, т. 1, стр. 153).

<sup>18</sup> Это фиксирует и языковая интуиция: в русском языке «рассудок» происходит от «судить»; то же и в армянском (դատել — դատողականություն). Показательно также, что немецкое *Verstand* (рассудок) связано со словом *verstehen* (понимать, осмыслять); интуиция подсказывает, что для знания недостаточно иметь чувственные образы, — нужно их осмыслять.

<sup>19</sup> Надо сказать, что этот взгляд был известен задолго до Канта. Его придерживался, в частности, такой трезвый и далекий от агностицизма мыслитель, как Стагирит (См. *Аристотель. Аналитики*. М., 1952, стр. 241—243). Если чувственный образ еще не является знанием, то это никак еще не означает, что ощущение не является *источником* знания.

<sup>20</sup> См. В. А. Смирнов, Уровни знания и этапы процесса познания, в кн.: «Проблемы логики научного познания». М., 1964, стр. 23. Необходимость фиксации знания в языковых знаковых системах особенно подчеркивается в работах А. И. Ракитова. См., например, А. И. Ракитов. Курс лекций по логике науки, М., 1971, стр. 34.

<sup>21</sup> В. А. Лекторский. Единство эмпирического и теоретического в научном знании, в кн.: «Диалектика — теория познания. Проблемы научного метода», М., 1964, стр. 96.

<sup>22</sup> В понятие «рассудок» Кант не всегда вкладывает одинаковое содержание. Хотя его конечные цели требуют строгого различия и даже известного противопоставления рассудка и разума (что составляет предмет последующего обсуждения), однако довольно часто у Канта термином «рассудок», по его собственному разъяснению, обозначается весь интеллект, вся «высшая познавательная способность», состоящая в свою очередь из трех основных компонентов: «рассудка» (в узком смысле слова), «способности суждения» и «разума» (3, 216). В качестве интеллекта вообще рассудок противопоставит не разуму, а чувственности: «...рассудок есть нечувственная способность познания» (3, 166).

<sup>23</sup> Обозревая «ступени мудрости», достигаемые научным познанием, Декарт говорил о некоей «интуиции ума», или также о понятии «чистого интеллекта», под которым он подразумевал «...прочное понятие ясного и внимательного ума, порождаемое лишь естественным светом разума» (*Р. Декарт. Избранные произведения*. М., 1950, стр. 86). Интеллектом, мыслящим интуитивно, постигаются

такие понятия, «...которые благодаря собственному свету настолько ясны, что могут быть приобретены и без размышления» (Там же, стр. 128).

<sup>24</sup> С одной стороны, Кант полагает, что свойственный «нам, людям» способ созерцания, который может быть только чувственным, восприимчивым, отнюдь не обязателен для всякого разумного существа (3, 144); хотя у человека созерцание и интеллект отделены друг от друга таким образом, что созерцание не может быть спонтанным, а интеллект не может быть интуитивным, однако, уточняет Кант, «...не для всякого познающего существа я могу предполагать мышление и созерцание как два различных условия применения его познавательных способностей» (5, 431). С другой стороны, Кант иногда склоняется к тому, что возможность интеллектуального созерцания вообще «...не может быть нами усмотрена» (3, 308), и он приходит даже к такому заключению, что мы не имеем права предполагать такую возможность (3, 309)...

<sup>25</sup> Кант, по-видимому, прав, что способ созерцания всех «конечных» (или, как говорили его предшественники, «сотворенных») существ вовсе не обязательно должен быть повторением человеческого способа созерцания. Аппарат чувственного восприятия гипотетических разумных существ, которые, возможно, существуют в каких-то уголках Вселенной, отнюдь не должен дублировать строение нервной системы, и в частности анализаторов, землян: если этот аппарат формируется под влиянием различных внешних условий, то он должен быть приспособлен к различным условиям, к адекватному восприятию воздействий различного рода.

Но Кант, видимо, прав и тогда, когда утверждает, что способ созерцания всякого конечного разумного существа должен быть именно чувственным, восприимчивым, «производным» (*intuitus derivativus*), а не интеллектуальным, не спонтанным, не «первоначальным» (*intuitus originarius*) (3, 153). Действительно, мышление всякого разумного существа (если только это не бесконечное, божественное существо), будет по необходимости опираться на данные созерцания, «...безразлично, сходно оно нашему созерцанию или нет, лишь бы оно было чувственным, а не интеллектуальным» (3, 202. Выделено нами—Л. А.).

<sup>26</sup> Такова не только «реконструированная» логика рассуждений Канта по этому поводу — он и сам ясно видит, что из его отрицания интуитивного мышления вытекает вывод о том, что дискурсивный рассудок не в состоянии познать «вещи в себе» (3, 311).

<sup>27</sup> См. В. Ф. Асмус. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965, стр. 60.

<sup>28</sup> Нельзя не заметить, что в XVII веке *сенсуализм и эмпиризм* недостаточным решительно противостояли рационалистической идее о созерцающем разуме. Так, Локк слишком часто (для противника рационализма) обращался к идее о «непосредственном, или естественном свете разума».

<sup>29</sup> Поддерживая точку зрения Канта по этому вопросу, под «интеллектуальной интуицией» мы понимаем непосредственную, не опосредованную чувственность, связь с миром вещей. Правда, под «интуицией ума» иногда подразумевают совершенно другие формы познавательной деятельности, в частности, та-

кое движение мысли, которое не носит методический, ступенчатый, постепенный характер; которое не на каждом шагу оглядывается на аргументацию и отличается импульсивностью, «мгновенным» перелетом через опосредующие звенья и непосредственностью в этом смысле. Спор, однако, шел не об этом.

<sup>30</sup> Приведенное замечание Канта означает, кроме прочего, что человеческое познание, в том числе и рассудочное, направлено на познание только предметов чувств, чувственно-воспринимаемого мира (6, 196).

<sup>31</sup> Проблема продуктивного воображения, как она выступает в философии Канта, обстоятельно обсуждена в упоминавшейся уже работе: Ю. М. Бородай. Воображение и теория познания. М., 1966. О том, как Кантово понятие воображения интерпретируется современными экзистенциалистами, в частности М. Хайдеггером, можно прочесть в статье: П. П. Гайденоко. Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация. Сб. «Философия Канта и современность», М., 1974.

<sup>32</sup> В связи с обсуждением этой проблематики Кант набрасывает контуры глубоко диалектической по своей сущности идеи о единстве многообразного, или о «синтетическом единстве многообразного» (3, 190), которая была разработана позже Гегелем. Можно утверждать, что получив рациональное истолкование, эта идея заняла совершенно исключительное место в философской методологии Маркса — в методологии восхождения от абстрактного к конкретному как единству многообразного.

## 2. ДЕЛЕНИЕ ЗНАНИЙ НА АНАЛИТИЧЕСКИЕ И СИНТЕТИЧЕСКИЕ

Никогда в истории философии понятиям о синтезе, синтетической деятельности вообще не придавалось, кажется, такого значения, какое они приобрели в кантовском учении; «...Синтез есть первое, на что мы должны обратить внимание, если хотим судить о происхождении наших знаний», — пишет Кант (3, 173), имея в виду при этом, впрочем, не диахронический процесс генезиса и формирования знания, а скорее общелогический аспект проблемы образования знания из его составляющих.

Надо отметить, что понятия об аналитическом и синтетическом применяются Кантом не только в отношении к суждениям и знаниям, но и для характеристики целого ряда сторон и моментов познавательной сферы<sup>1</sup>. Между различными значениями терминов «аналитическое» и «синтетическое», реализуемыми в различных контекстах кантовского учения, естественно, сохраняется определенное родство; а вместе с тем с каждым из этих значений связана особая проблема, требующая отдельного тщательного изучения. Из этого круга проблем наибольший интерес — в плане изучения теоретической философии Канта как теории знания — представляет его учение об аналитическом и синтетическом знании, опирающееся на соответствующее деление суждений.

Обсуждение учения Канта о делении суждений и знаний на аналитические и синтетические необходимо, в частности, по той причине, что в литературе, и в том числе марксистской, иногда приходится сталкиваться с резко отрицательным отношением к этому учению. В нашей литературе не раз высказывалось мнение о том, что членение знаний на аналитические и синтетические лишено всякого основания и что от него следует полностью отказаться. Некогда этого мнения придерживался П. В. Колпин, утверждавший, что кантовское деление суждений на аналитические и синтетические, взятое даже в относительном смысле, «...не имеет познавательного значения и не помогает глубже уяснить сущность суждения»<sup>2</sup>. Это мнение имеет сторонников и ныне: некоторые авторы по-прежнему полагают, что «...для логики, в той связи, в какой она изучает суждение, это деление, действительно, не имеет смысла»<sup>3</sup>.

Нельзя, однако, не обратить внимания на то, что «Критика чистого разума» чрезвычайно высоко оценивает значение понятий об аналитическом и синтетическом для всей теоретической философии. Задаваясь вопросом о том, почему метафизика до сих пор оставалась «в шатком положении недоверности и противоречивости», объяснение этого состояния философии Кант видит в том, что «...различие между аналитическими и синтетическими суждениями прежде никому не приходило в голову» (З, 117); причина, по Канту, заключается, таким образом, в том, что значение подобного различия между суждениями не было еще признано в полной мере.

Столь же настойчиво значение этой проблемы Кант подчеркивает и в других своих произведениях. В «Пролегоменах» отмечается, что деление суждений на аналитические и синтетические «...необходимо в отношении критики человеческого рассудка, а потому заслуживает быть в ней *классическим*» (4/1/, 86). В Сочинении на премию, в самом его начале, говорится: «*Первый шаг*, сделанный в этом исследовании разума, состоит в различении аналитических и синтетических суждений вообще» (6, 186).

Учение Канта об аналитических и синтетических знаниях в своих начальных положениях несложно. Логически оно исходит из особого понимания суждения. Канта не удовлетворяет обычное для его времени определение суждения как некоторого отношения между понятиями; главный недостаток такого определения он усматривает в том, что в нем не указывается, в чем это отношение состоит (З, 197—198). Поэтому, подразделяя суждения на аналитические и синтетические, он прежде всего утверждает, что различие между ними обусловлено *характером отношения* между субъектом и предикатом суждения. Относительно всех суждений, рассматриваемых как некоторое отношение между понятиями, Кант

утверждает, что это отношение в принципе может быть лишь двух родов. Либо предикат суждения принадлежит субъекту как нечто находящееся, правда, в скрытом виде, в нем; либо предикат находится вне субъекта, хотя и мысленно связан с ним. Соответственно этому суждения делятся на два рода — аналитические и синтетические (3, 111; 4/1/, 80).

Первые из них считаются аналитическими на том основании, что они строятся посредством *анализа*, или мысленного расчленения некоторого имеющегося понятия, выступающего в функции субъекта суждения. Составляя такие суждения, пишет Кант, мы не выходим за пределы данного понятия, а только раскрываем для себя и более отчетливо представляем его содержание — признаки, которые и прежде, хотя и смутно, мыслились в нем, и поэтому такие суждения могут быть названы также «поясняющими». Так, например, суждение «Все тела протяженны» носит, по кантовской мысли, аналитический характер, так как нам незачем выходить за пределы понятия «тело», чтобы признать, что с ним всегда и к тому же необходимым образом связан признак «быть протяженным», и для этого «...нужно только расчлнить это понятие, т. е. осознать всегда мыслимое в нем многообразие, чтобы найти в нем этот предикат» (3, 112).

В отличие от этого суждения второго рода Кант называет синтетическими, поскольку в них к субъекту суждения извне присоединяется («*синтезируется*» с ним) предикат, который прежде в нем никак, даже смутно, не предполагался. Признак, не входящий в содержание субъекта, естественно, не может быть извлечен из него никаким расчленением<sup>4</sup>, и, следовательно, мы имеем здесь дело с принципиально иной ситуацией. Согласно кантовскому учению, посредством синтетического суждения мы выходим за пределы исходного, данного понятия; например, когда говорится «Все тела имеют тяжесть», вовсе не имеется в виду, что тяжесть как признак необходимым образом входит в содержание понятия «тело», так как можно ведь мыслить невесомое тело (каковым в свое время считался эфир). Выходя посредством синтетического суждения за пределы имеющегося у нас понятия, мы этим путем приходим к «новым воззрениям» (3, 111); иначе говоря, синтетические суждения дают нам *новое* знание, благодаря чему они могут именоваться также «расширяющими» наши знания суждениями<sup>5</sup>.

Это Кантово деление суждений и знаний на аналитические и синтетические возникло, разумется, не на пустом месте. В частности, в кантовском замысле есть что-то родственное прежним поискам критериев различия между «старым» и «новым» знанием. Разъясняя свой способ деления знания на виды, Кант отмечает, что намек на подобное деление он находит в локковском «Опыте» (4/1/, 97)<sup>6</sup>. Тем не менее, именно Кант, как это справедливо счи-

тается в историко-философской науке, впервые построил особое учение об аналитических и синтетических суждениях.

Деление суждений на аналитические и синтетические — в том виде, как оно было произведено Кантом, — в ходе последующего развития мысли вызывало к себе неодинаковое отношение. С одной стороны, оно, можно сказать, действительно стало, как предвидел Кант, классическим: оно воспроизводилось почти во всех исследованиях и учебных пособиях по логике. А с другой — эта кантовская дихотомия нередко подвергалась радикальной критике, которая, надо признать, не всегда была обосновательной, так как это учение действительно не лишено внутренних слабостей.

Когда Кант объясняет, что в аналитическом суждении признак, присоединяемый предикатом, заранее уже мыслится в субъекте суждения, он, как правило, тут же оговаривает — «в скрытом виде», «смутно» (3, 111), «не столь ясно» (4/1/, 80). Смысл этой оговорки в том, что, *если бы* признак, заключенный в предикате, с самого начала мыслился в субъекте суждения ясно и отчетливо, то тогда все аналитические суждения превратились бы в простые тавтологии. Однако здесь сразу же возникает вопрос о том, являются ли понятия о «смутности» и «отчетливости» логическими («эпистемологическими») понятиями. Как отличить то состояние сознания, при котором признак мыслится в субъекте суждения «смутно», от тех ситуаций, в которых этот признак не мыслится в нем вовсе или же, напротив, мыслится вполне ясно? Если критерии такого различия, предположим, можно выработать, то они, очевидно, будут носить не логический, а психологический характер. Это обстоятельство и послужило основанием для упреков кантовскому учению в том, что ему не до конца еще удастся преодолеть психологизм в логике.

Далее, возникает законное сомнение во *всеобщности* применения принципа деления суждений на аналитические и синтетические. Это деление, как объясняется в «Пролегоменах», не зависит от того, являются ли понятия, из которых строятся суждения, эмпирическими или априорными (4/1/, 80). Однако «Критика чистого разума» свидетельствует о более строгих требованиях: там учитывалась сложность логического расчленения, в частности, *эмпирического* понятия. Кант писал: в эмпирическом понятии мы имеем лишь некоторые признаки того или иного вида «предметов чувств» и поэтому мы никогда не можем быть уверены в том, не мыслится ли в содержании такого понятия в одном случае больше, а в другом меньше признаков (3, 609—610). «Так, одни могут подразумевать в понятии *золото* кроме веса, цвета и ковкости еще и то, что золото не ржавеет, а другие, может быть, ничего не знают об этом» (3, 610). Но если так, тогда одно и то же суждение, например, «золото — нержавеющий металл», для одних бу-

дет аналитическим, а для других синтетическим<sup>7</sup>. Между тем такой вывод, несомненно, имел бы для учения Канта катастрофические последствия.

Наконец, трудности расчленения эмпирического понятия—это, собственно, трудности его логического *определения*, так как определение, по самому же Канту, есть не что иное, как расчленение (если только понятие не «конструируется», как в математике). Кант определенно полагает, что эмпирические понятия не поддаются полному определению, ибо при анализе таких понятий мы никогда не можем быть уверены в завершенности своего расчленения; больше того, членение их никогда и не может быть, в принципе, завершено (З, 609—610). Но отсюда следует, что за пределами данной — в индивидуальном ли или историческом опыте — меры расчлененности эмпирического понятия вопрос об аналитичности или синтетичности суждения всегда остается *открытым* вопросом<sup>8</sup>.

Все это — действительные слабости кантовского учения об аналитическом и синтетическом знании, и критика не оставляла их без внимания. Особое значение имела критика данной дихотомии в диалектической традиции, восходящей к Гегелю. Поскольку эта критика в известной мере повлияла на оценку кантовского учения в нашей философской литературе, на ней следует остановиться особо.

В исходном пункте своего учения о суждении Гегель был вполне согласен с Кантом в том, что сущность суждения — в характере отношения между субъектом и предикатом. Однако же, развивая это свое учение не как раздел традиционной, формальной логики, а как раздел диалектики — теории философского мышления, он чрезвычайно далеко ушел от первоначальной, кантовской постановки вопроса. Великий диалектик исходил из того, что «философское суждение» есть суждение, рассматриваемое не формально-логически, а гносеологически; но уже то обстоятельство, что оно тем не менее есть суждение, создает иллюзию, будто и в нем имеет место формальное отношение между субъектом и предикатом. Между тем на самом деле философское содержание разрушает обычную логическую форму («способ обычного отношения его частей») и требует для себя иной, новой формы. Ведь в каждом суждении, по сути дела, высказывается положение «субъект есть предикат»; а поскольку и субъект, и предикат, подобно всякому понятию философии, (диалектически) осмысливаются, прежде всего посредством таких категорий, как «единичное», «общее» и т. п., то это исходное положение принимает, в частности, форму суждения «единичное есть общее». Благодаря такой вновь обретенной форме становится ясным, что в отношении между субъектом и предикатом тождество полагается одновременно с разли-

чем<sup>9</sup>. Иначе говоря, согласно диалектическому взгляду на суждение, «...в философском предложении тождество субъекта и предиката не должно уничтожать их различие...»<sup>10</sup>. Разработка такого (диалектического) понимания суждения была, разумеется, значительным шагом в развитии и осознании самого характера философского мышления.

Возникновение диалектических воззрений на природу логических отношений, которые прежде рассматривались почти исключительно в формальном плане, само собой разумеется, не могло не отразиться на судьбе кантовского учения об аналитических и синтетических суждениях. Ведь учение Канта таково, что *тождество* и *различие* между признаком, находимым в субъекте суждения, и его предикатом мыслились полностью разделенными: в аналитических суждениях усматривалось одно лишь тождество между ними, в то время как в синтетических — только различие. На этом основании некоторыми интерпретаторами гегелевской диалектической логики было сделано заключение, что Кантово деление суждений на аналитические и синтетические, в силу его метафизического (недиалектического) характера, в самой своей основе несостоятельно. Такое мнение нашло своих сторонников и в советской философской литературе: «...деление суждений на аналитические и синтетические абсолютно неправомочно и свидетельствует о метафизическом подходе к теории суждений»<sup>11</sup>.

Может показаться, что такая оценка неизбежно вытекает из существа концепции диалектической логики (тем более, что у Гегеля подобного деления непосредственно самих суждений нет). Однако это впечатление ошибочно, и в этом не так трудно убедиться, прямо обратившись к гегелевскому наследию. Поскольку, с точки зрения Гегеля, различие между аналитическими и синтетическими суждениями, как и все «конечные» различия, является по природе своей рассудочным, необходимо вспомнить, какое место в системе логического отводится им рассудку и рассудочным отношениям.

Хорошо известно, что в понятии логического Гегель выделяет три момента: рассудочный, отрицательно-разумный («диалектический» в узком смысле) и положительно-разумный («спекулятивный»). Рассудок, крепко держась за свои ограниченные, односторонние определения, кладет различие. Разум, пока он «диалектичен», разлагает это различие, причем до такой степени, что вообще упраздняет его. Однако (вопреки почему-то распространенному представлению о гегелевской теории) логическое движение, по Гегелю, не останавливается на этом чисто отрицательном, нулевом результате — на релятивистическом отождествлении всего того, что для рассудка только различно (он отчетливо видит, что полное устранение различий было бы равносильно скеп-

тицизму). Разум, поскольку он не только отрицателен, но также и положителен, т. е. в качестве рассудочного разума, или разумного рассудка, восстанавливает первоначальное положение, но теперь уже на иной основе, удерживая в себе в снятом виде первый («различительный») и второй («нивелирующий») моменты логического<sup>12</sup>.

Уже из такого краткого напоминания о гегелевской теории логического становится ясным, что диалектическая логика (во всяком случае, в его гегелевском понимании) не отбрасывает рассудочных, «конечных» дистинкций, — таких, как различие между аналитическими и синтетическими суждениями.

Действительно, по Гегелю, в суждении имеется некоторый диалектический (на этот раз в собственном, широком смысле слова) момент; заключается он в том, что субъект суждения определяет себя одновременно и через самого себя и через «другое»; и этот момент, согласно ему, столь же аналитичен, сколь и синтетичен<sup>13</sup>. Но мышление способно схватить этот противоречивый момент в его определенности лишь в том случае, если рассудком уже были выделены его односторонние определения — понятия об аналитическом и синтетическом как таковые. Слабость кантовской философии в этом вопросе, как и в некоторых других, Гегель видит не в том, что Кант усмотрел определенное различие, а в том, что тот задержался на этом первом, рассудочном моменте логического — на застывшем, инертном различии.

Однако, с другой стороны, необходимо иметь в виду, что полное устранение различия между аналитическим и синтетическим восстанавливается на втором, «отрицательно-разумном» и скептическом моменте логического. Сам Гегель вовсе не считает излишним введение в свою категориальную систему таких понятий, как понятия об *аналитическом и синтетическом познании*<sup>14</sup>, которыми, как думается, охватываются как понятия Канта об аналитических и синтетических суждениях, так и его понятия об аналитическом и синтетическом *методах*. Но все свое внимание он сосредотачивает на итоговом, третьем моменте логического: находя переходы от одного из этих понятий к другому, он «снимает», т. е. одновременно преодолевает и удерживает различие между ними. Таким образом, Гегель не отказывается от этого различия полностью, но — и в этом-то вся суть дела — считает его не абсолютным, а *относительным*.

С этой точки зрения, кантовский подход к делению суждений на аналитические и синтетические слишком жесток, однозначен и в этом смысле метафизичен. *Но это, конечно, не означает, будто такое деление «абсолютно неправомерно» или «вообще не имеет смысла».* Важнейшим следствием гегелевской, диалектической постановки вопроса явился не отказ от различия между аналитичес-

кими и синтетическими суждениями, а идея об относительности их противопоставления.

Однако само понятие об относительности различия допускало различные толкования. Как это известно из опыта истории философии, относительность вообще слишком часто интерпретировалась как необъективность. Подобной участи не избегла и данная проблема: различие между аналитическими и синтетическими суждениями нередко осмысливалось как различие, зависимое от субъекта, от обширности его знаний и степени отчетливости представлений. И, как было показано выше, вопреки возражениям Канта против психологизма в логике и гносеологии, нельзя сказать, что он не дал никаких поводов для субъективистического и психологического толкования данной проблемы.

Выяснение того обстоятельства, что различие между аналитическими и синтетическими суждениями у Канта является в какой-то мере психологическим, в свою очередь породило двоякую реакцию. Одним исследователям представлялось возможным сохранить суть кантовского учения при условии, однако, полного освобождения его от психологизма (Б. Больцано, Марбургская школа неокантианства, ранний Гуссерль). Другие же (как, например, упомянутый А. Тренделенбург), ссылаясь на то, что указанное различие обусловлено факторами субъективного и случайного характера, вообще отвергали его. Однако ни те, ни другие, надо сказать, не выходили за рамки первоначальной, кантовской постановки вопроса.

Коренное изменение в самом способе подхода к данной проблеме произошло лишь после того, как существенно была преобразована та сравнительно узкая логическая база, на которой основывал свое учение Кант (ограничение суждения субъектно-предикативной формой, исключительно объемное понимание соотношений между терминами суждения и т. п.)<sup>15</sup>. В частности, вследствие того, что в новейший период господствующей вновь (как у Локка) стала семиотическая концепция логики, соответственно этому и в отношении аналитического суждения установился семиотический взгляд. С этой точки зрения, аналитическим является такое суждение, истинность которого вытекает только из значения его составляющих — логических и вислогических терминов.

В этой интерпретации аналитичности последняя приравнивалась к выводимости суждения в некотором дедуктивном построении. Г. Гейманс, опираясь на идеи Г. Фреге, следующим образом определял сущность нового подхода: «Суждение является аналитическим, если оно может быть выведено из одних только определений и аксиом логики»<sup>16</sup>. Понятно, что суждение, выводимое в одном построении, может оказаться невыводимым в другом, а, следовательно, свойство аналитичности является относительным,

зависимым от свойств «языка», которому данное суждение принадлежит.

Отсюда видно также, какое значение для нового понимания аналитичности имело то обстоятельство, что в логической науке утвердилась идея множественности логик (исчислений, формализованных языков). Она в корне подрывала учение Канта об *абсолютном, безусловном характере* данного деления суждений: в самом деле, понятие об «абсолютной аналитичности» могло вырасти лишь на почве уверенности в существовании одной, единственно возможной системы логических отношений. (Во времена Канта идея множественности логик показалась бы столь же «дикой», как и идея множественности математик; можно вспомнить, что последняя спустя почти половину столетия после выхода в свет «Критики чистого разума» смутила такого математика, как Гаусс). И наоборот, из идеи множественности логических языков непосредственно следовало, что аналитичность, как свойство суждения, есть относительное свойство, обусловленное принадлежностью суждения к определенному языку.

Это очень ясно было осознано, в частности, К. Лядукевичем, который в работе «Проблема обоснования аналитических суждений» писал: «...Трудности, встававшие при попытках определения аналитического предложения, были связаны с тенденцией истолкования понятия аналитического предложения как понятия абсолютного, в то время как оно, как и большинство понятий семиотики, должно быть осмыслено как понятие относительное. Никакое предложение не является само по себе аналитическим или не аналитическим»<sup>17</sup>. Однако можно считать, продолжал он, что «...некоторое предложение является аналитическим относительно данного языка, если понятие языка будет надлежащим образом уточнено»<sup>18</sup>.

Еще дальше в этом направлении идет У. Куайн, вполне логично трактуя аналитичность просто как отношение суждения к определенной языковой системе. «Занимающее нас понятие аналитичности,—полагает он,—означает отношение между суждениями и языками: о суждении *S* говорится, что оно является *аналитическим для языка L*, и проблема состоит в том, чтобы осмыслить это отношение в общем виде, т. е. для различных «*S*» и «*L*»<sup>19</sup>. Само выражение «аналитическое для» (*analytic for*), которое Кант счел бы совершенно несуразным, примечательным образом подчеркивает идею относительности.

Исходя из понимания относительности как отнесенности к определенному языку, ряд современных логиков предпринял попытки экспликации понятия аналитичности применительно к искусственным языкам (поскольку понятие языка должно быть «надлежащим образом уточнено»). Характерны в этом отношении поня-

тия, разработанные Р. Карнапом в качестве экспликатов, как он сам отмечал<sup>20</sup>, кантовского понятия об аналитичности и лейбницевского понятия о положениях, истинных «во всех возможных мирах». В самом определении понятия L-истинности, которое им первоначально было предложено, указывается на отнесенность к определенной семантической системе<sup>21</sup>. Правда, вскоре было показано, что подобно уточнение имеет силу только для сравнительно узкого круга аналитических суждений (так называемых логических истин, зависящих только от значения логических терминов). В связи с этим Р. Карнапом позже была выработана концепция «постулатов значений» (или «постулатов аналитичности»), согласно которой суждение является аналитическим *в данной языковой системе*, просто говоря, в том случае, если в ней, кроме логических правил, предусмотрены определения (постулаты), устанавливающие соответствующие соотношения между значениями дескриптивных (внелогических) терминов этого суждения<sup>22</sup>.

Такая постановка проблемы, правда, не устраняет всех трудностей. В частности, знаменателен в этом отношении спор между западными логиками традиционно-эмпиристической и прагматистской ориентации, приобретший особенно острый характер после того, как У. Куайн объявил деление суждений на аналитические и синтетические одной из догм логического эмпиризма<sup>23</sup>. Однако же здесь необходимо подчеркнуть, что даже наиболее крайние противники неопозитивистской «догмы» ставили под сомнение не правомерность самого понятия аналитичности, а удовлетворительность тех или иных его логических экспликаций<sup>24</sup>. Что же касается советских специалистов по логике, то в работе, специально посвященной проблеме аналитичности, Е. Д. Смирнова утверждает, что трудности, «...встречающиеся при определении понятия аналитичности, не доказывают еще неправомомерности деления суждений на аналитические и синтетические. Трудности эти отнюдь не являются принципиально неразрешимыми»<sup>25</sup>. В итоге своего исследования автор приходит к следующим примечательным выводам: «Деление суждений на аналитические и синтетические правомочно. Это деление носит относительный характер, т. е. определенное суждение будет аналитическим или синтетическим лишь относительно данной языковой системы. О суждении, взятом вне той или иной семантической системы, бессмысленно спрашивать, аналитическое оно или синтетическое»<sup>26</sup>.

Таким образом, современная логическая наука определенно признает различие между аналитическими и синтетическими суждениями, хотя это различие она и находит относительным. При этом, относительность понимается уже не только и не просто как противоположность абсолютности, но и более определенно: разли-

чие между аналитическими и синтетическими суждениями релевантно лишь относительно фиксированной семантической системы.

Понятие аналитичности претерпело, в сущности, такую же эволюцию, как и некоторые фундаментальные понятия физики (такие, как «длина», «одновременность» и т. п.): из абсолютных, каковыми последние признавались в механике Ньютона, они были превращены в относительные — отнесенные к определенной системе отсчета. Подобно этому и понятие аналитичности утратило тот всеобщий и безусловный характер, какой оно имело в учении Канта, и стало относительным — отнесенным к определенной языковой системе. При этом достаточно ясно, что и это понятие, сделавшись относительным, не утрачивает своего объективного характера.

Итак, повторим, что введенное Кантом различие между аналитическими и синтетическими суждениями, с точки зрения современной логической науки, правомерно. Но, если Гегель умоглядно-философским путем устанавливает, что это различие должно быть относительным, то современная формальная логика подтверждает правильность такого понимания посредством конкретного, специальнонаучного анализа логико-семантической проблематики.

Кант, однако, отнюдь не ограничивается одним лишь выделением и описанием аналитических и синтетических суждений, он задается вопросом об их объяснении и обосновании. Как же, согласно учению Канта, обосновывается аналитическое знание? Или, в кантовской терминологии, что служит основоположением аналитических суждений? Принято считать<sup>27</sup>, что высшим основоположением, касающимся всех аналитических суждений, по Канту, служит закон противоречия; и это верно, если имеется в виду «Критика чистого разума».

Однако же основанием аналитических суждений, сохраняя полнейшую верность кантовской концепции, можно было бы признать любой из основных законов формальной логики:

1) закон тождества: в аналитическом суждении предикат тождествен одному из признаков, мыслимых (сначала смутно) в понятии субъекта. «Аналитические суждения, — говорится в черновых набросках Сочинения на премию, — *основываются*, правда, на тождестве и могут быть приведены к нему...» (6, 248);

2) закон противоречия: если в понятии субъекта мыслится (пусть смутно) некоторый признак, то этот признак нельзя отрицать в предикате. «В самом деле, так как предикат утвердительного аналитического суждения уже заранее мыслится в понятии субъекта, то нельзя относительно его отрицать, не впадая в противоречие» (4/1/, 80—81);

3) соединение закона исключенного третьего и закона противоречия: если отрицание предиката приводит к противоречию, то его утверждение истинно, так как одно из двух противоречащих высказываний должно быть истинным.

Колебания Канта в том, какой же из основных законов логики следует считать основоположением аналитических суждений, обусловлены нерешенностью у Канта вопроса о *главном* законе формальной (общей) логики. Как показано В. Ф. Асмусом, в одних произведениях таковым объявляется закон тождества, а в других — закон противоречия<sup>28</sup>. Существенно здесь то, что во всех случаях в основе аналитических суждений, по Канту, лежат принципы *формальной* («общей») логики.

Согласно кантовскому учению, в сфере аналитических суждений законами формальной логики можно пользоваться не только негативно (а именно для устранения лжи и заблуждения, но, понятно, лишь в той мере, в какой они возникают из формального противоречия), но и *позитивно* — для овладения истиной, для определения суждения как истинного (3, 230)<sup>29</sup>. В этом смысле Кант утверждает, что если суждение аналитическое, то его истинность может быть всегда и в полной мере установлена на основании закона противоречия (Там же). «Поэтому необходимо признать, что *закон противоречия* есть всеобщий и вполне достаточный принцип всякого аналитического знания» (Там же).

По отношению же к *синтетическим* суждениям законы формальной (общей) логики и, в частности, закон противоречия не в состоянии уже выступать в роли подобного основоположения. По Канту, если даже синтетическое суждение свободно от противоречия, оно тем не менее может соединить понятия не так, как это требуется предметом. Может оказаться также, что в суждении это соединение мы осуществляем так, что для его принятия у нас не будет никаких *оснований*. Поэтому-то, оставаясь логически непротиворечивым, оно может оказаться необоснованным или же просто ложным (3, 229). В самом деле, если в суждении к субъекту S, содержащему признаки a, в, с, присоединяется предикат P, в котором мыслится признак d, то для такого суждения закон противоречия не может служить полноценным критерием истины.

Это, правда, ни в коей мере не означает, будто правила формальной (общей) логики, на взгляд Канта, неприменимы к суждениям синтетической природы. Ведь предметом этой логики для него служит «формальная сторона *всякой* истины» (3, 337. Подчеркнуто нами.—Л. А.) и, следовательно, также и синтетической истины. Законы формальной логики составляют, по его мысли, общее условие всех суждений вообще, всего знания в целом (3, 160, 230).

Однако в качестве общего условия правила формальной ло-

тики представляют собой только негативное и поэтому недостаточное условие. При их нарушении наши суждения вообще и сами по себе не имели бы никакого значения. Но этих принципов «...далеко еще не достаточно, чтобы установить материальную (объективную) истинность знания» (3, 161). Это свое значение негативных и недостаточных условий правила общей логики, по Канту, полностью сохраняют по отношению к синтетическим суждениям.

Таким образом, *позитивное* применение закона противоречия — применение его в качестве основоположения — строго ограничено Кантом сферой одних лишь аналитических суждений. Что же касается обоснования (объяснения) *синтетических* суждений, то по его категорическому заявлению, это — «задача, с которой общая логика не имеет никакого дела и которую она не должна знать даже по названию» (3, 231).

Главнейшая особенность синтетического суждения, отличающая его от суждения аналитического, согласно кантовскому воззрению, такова, что в нем отношение между субъектом и предикатом не является отношением тождества (чтобы его можно было признать истинным), но вместе с тем оно не является также отношением противоречия (тогда суждение можно было отвергнуть как ложное). В самом деле, если в аналитическом суждении я остаюсь при данном понятии, чтобы извлечь из него что-то, мыслимое в нем смутно, то в случае синтетического суждения я должен выйти за пределы данного понятия, чтобы рассмотреть в соотношении с ним нечто совершенно другое, нежели то, что первоначально мыслилось в нем, хотя и не противоречащее ему (3, 232). Иначе говоря, чтобы установить истинность синтетического суждения, необходимо выйти за пределы обоих понятий, составляющих это суждение, и найти «нечто третье», опосредующее и обосновывающее устанавливаемую между ними связь (3, 232 и 313).

Внимательное изучение приводит к выводу, что в роли подобного «третьего», согласно критической философии, может выступать в конечном итоге *только опыт*<sup>30</sup>. В «Критике чистого разума» об этом говорится со всей определенностью: «...Признак возможности синтетических суждений всегда следует искать только в опыте» (3, 524). Утверждение о том, что в основе синтетических знаний лежит опыт, затрагивает один из важнейших пунктов Кантовой гносеологии. Его значение не приуменьшается ни тем, что кантовское *понимание* самого опыта отнюдь не совпадает с марксистским (при этом примечательно, однако, что опыт как реальное обоснование синтеза противопоставляется *логическому* основоположению), ни тем, что здесь в непосредственном смысле Кант подразумевает пока только *эмпирические* (но не априорные) синтетические суждения.

В виде примера эмпирического синтетического суждения Кант

приводит положение «Все тела имеют тяжесть». По тому, как Кант обсуждает вопрос о природе этого положения, можно судить как о том, почему он считает его синтетическим, так и о том, что он кладет в основу этого суждения. «Я могу сначала познать аналитически понятие тела через признаки протяженности, непроницаемости, формы и пр., которые мыслятся в этом понятии. Но вслед за этим я расширяю свое знание и, обращаясь к опыту, из которого я вывел это понятие тела, нахожу, что с вышеуказанными признаками всегда связана также тяжесть, и таким образом присоединяю *синтетически* этот признак к понятию как /его/ предикат. Следовательно, возможность синтеза предиката тяжести с понятием тела основывается именно на опыте...» (3, 112—113).

При этой первоначальной постановке вопроса, пока речь идет только об эмпирических синтетических суждениях, синтезом еще не предполагается такое соединение понятий, которое носило бы необходимый характер. Когда говорится, что два понятия мыслятся соединенными самим фактом высказывания синтетического суждения, то при этом подразумевается просто то, что «...оба эти понятия, хотя одно из них и не содержится в другом, тем не менее принадлежат друг другу, пусть лишь случайно, как части одного целого...» (3, 113). Основанием для подобного соединения понятий, полагает Кант, может быть только опыт, так как и самый опыт в конце концов есть не что иное, как синтетическое связывание представлений (Там же).

Итак, в общем случае, когда учение Канта отвлекается от различия между необходимыми и случайными суждениями, основоположением всех синтетических суждений в нем признается опыт, в то время как основоположением всех аналитических суждений считаются законы формальной (общей) логики.

Становится понятным, что Кантово деление суждений (знаний) на аналитические и синтетические имеет целью подчеркнуть различие между логическим и внелогическим («реальным») основанием знания. В самом деле, закон противоречия, служащий основоположением всех аналитических суждений, представляет, по Канту, «чисто логическое основоположение» (3, 231). Между тем, основоположение синтетических суждений, трактуемое об опыте, носит внелогический или, в терминах того времени, «реальный» характер.

В свою очередь, различие основоположений двух типов направлено у Канта против рационалистического отождествления логического и реального основания. Правда, в рационалистической философии логическое основание (*ratio cognoscendi* — «основание познания») и реальное основание (*ratio essendi* — «основание существования») функционально различались, однако же вместе с тем они часто чрезмерно сближались и в сущности сливались вос-

дино<sup>31</sup>. Отождествление логического и реального основания, фактически являющееся выражением принципа тождества мышления и бытия, в классическом рационализме имело то положительное значение, что из него — в плане проблемы познаваемости мира — следовал вывод о полном соответствии между «порядком и связью идей» (*ordo et connexio idearum*) и «порядком и связью вещей» (*ordo et connexio rerum*). Но, с другой стороны, это означало, что если связь идей логически обоснована, то это уже само по себе равносильно ее объективной, реальной обоснованности. Поскольку между миром идей и миром вещей существует изначально установленная гармония, любому логически обоснованному понятию, по логике рационализма, необходимо должно соответствовать реальное бытие. В том случае, когда за критерий логической обоснованности, как у Декарта и — первоначально — у Спинозы, принимается ясность и отчетливость идей, это ведет к заключению о том, что «...все воспринимаемое нами весьма ясно и вполне отчетливо — истинно»<sup>32</sup>. Предполагалось, видимо, что идеальное объекту невозможно представить себе со всей ясностью и отчетливостью...

К отказу от отождествления реального и логического основания Кант приходит уже в одной из интереснейших работ «докритического» периода — в труде «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763 г.). Важнейшей особенностью логического основания здесь признается то, что оно может быть усмотрено с полной ясностью по закону тождества (2, 121). Поскольку при этом одно понятие, как утверждает здесь, совпадает с частью другого, понятно, что это тот случай, когда мы имеем дело с таким суждением, которое позже будет названо аналитическим. В отличие от этого идея реального основания, по Канту, применима там, где «...нечто вытекает из чего-то другого не по закону тождества» (2, 121). Очевидно, это есть случай синтетического суждения, хотя здесь Кант еще полагает, что единственное, что можно сказать о связи понятий, имеющей реальное основание, сводится к тому, что она, эта связь, неподвластна ни закону тождества, ни закону противоречия (2, 121, 123). Но уже через три года, в 1766 г., в этом контексте у Канта говорится уже об *опыте* (2, 366). Отсюда становится ясным, что *реальным* основанием для него служит опытное основание.

В «Критике чистого разума» Кант непосредственно не прибегает к понятиям о логическом и реальном основании. Но аналогичный смысл здесь имеют понятия критической философии о логической и реальной возможности (3, 93, 520), а также понятия о логическом и реальном предикате (3, 521). Более адекватным же образом понятия о логическом и реальном основаниях в тексте первой «Критики» замещаются понятиями о двух различных — ло-

гическом и опытно — основоположениях аналитических и синтетических суждений.

Однако, при этом Кант все же довольно существенно изменяет свой способ рассмотрения этой проблемы. С кантовской точки зрения, отвергающей грубый онтологизм, реальное основание не есть «основание существования», так как относится только к *знанию о существовании*. Вследствие этого не только логическое, но и реальное основание выступает у Канта в качестве основоположения *знания*: одно для аналитических, а другое — для синтетических знаний.

Главная идея кантовского деления суждений (и знаний) на аналитические и синтетические состоит в том, что знания различного рода требуют для себя *различного обоснования*. При этом, для Канта здесь важно прежде всего то, что средства общей логики, при помощи которых вполне разрешима задача обоснования аналитического знания, непригодны для обоснования синтетического знания. «*Синтетические суждения нуждаются в ином принципе, нежели закон противоречия*» (4/1/, 81). Все это в конечном счете означает, что *проблема обоснования знания*, поскольку речь идет о синтетическом знании, *не является формально-логической проблемой*.

И это оказывается особенно верным, когда имеется в виду знание в собственном смысле слова, знание в его отличии от мышления, знание о реальном существовании.

## Примечания

<sup>1</sup> Аналитическим или синтетическим, согласно кантовским представлениям, может быть: 1) метод исследования и изложения (3, 366; 4/1/, 78, 89—91); 2) характер целостности (5, 436—437); 3) единство самосознания (3, 192—193); 4) способ определения понятий (3, 611—613); 5) суждение (3, 111—112; 4/1/, 80); 6) знание (3, 111).

<sup>2</sup> П. В. Копнин. Дialeктика как логика. Киев., 1960, стр. 256. Примерно в этот же период это мнение высказывалось и другими: «Мы согласны в основном с тем, что кантовское деление суждений на аналитические и синтетические вообще не имеет смысла» (Л. Д. Шашкевич, Теория познания Иммануила Канта, М., 1960, стр. 81).

<sup>3</sup> В. И. Шинкарук. Теория познания, логика и диалектика Канта, Киев, 1974, стр. 59.

<sup>4</sup> Нечто должно мыслиться как соединенное (синтезированное), чтобы затем стал возможен анализ. Так мыслит Кант, и поэтому в его гносеологии синтезу принадлежит примат над анализом (3, 100).

Конечно, против такого подхода легко было бы выдвинуть то возражение, что для синтеза целого из частей сначала необходимо иметь эти части, и, следовательно, они должны быть вычленены анализом прежде, чем станет возмо-

жеп синтез. Как показал позже Гегель, синтез в такой же мере опосредован анализом, как и анализ — синтезом. И все же: то, что нужно иметь части, чтобы построить целое, доступно даже обыденному рассудку; исходное же значение целого стало вполне ясным только благодаря таким мыслителям, как Кант (правда, у самого Канта приоритет целого получает априористическое истолкование).

<sup>5</sup> Эти основные положения Канта наглядно представлены Т. Котарбинским: «...Если в предложении типа «каждое S есть P» содержание субъекта состоит из признаков *a, b, c*, а содержание предиката P — только из признаков *b, c*, то такое предположение аналитическое. Если же при этом содержании субъекта предикат будет состоять из признаков *c, d*, тогда такое предложение будет синтетическим» (Т. Котарбинский. Избранные произведения, М., 1963, стр. 648—649). Называя кантовские аналитические суждения «относительно тождественными» (АВ есть В), Г. Файхингер отличает их от «абсолютно тождественных», к числу которых относит: 1) тавтологии (А есть А) и 2) полные определения ( $A = a + b + c + d$ ) (H. Vaihinger. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Band, Zweite Hälfte, Stuttgart, 1882, S. 254—255).

В связи с этим возникает вопрос о соотношении между аналитическими, т. е. *implicite* тождественными суждениями, и явно тавтологическими положениями. Дело в том, что эти последние Кант иногда (правда, очень редко) также называет аналитическими суждениями (3, 115; 4/1, 83). В этом случае термин «аналитическое суждение» используется им в расширительном смысле.

Различие между явно тавтологическими положениями и аналитическими суждениями (в собственном, узком смысле) Кант усматривает в том, что абсолютно тождественные высказывания «...виртуально (*virtualiter*) пусты или безрезультатны», между тем как «...*implicite* идентичные положения не безрезультатны и не бесплодны, ибо предикат, находящийся в понятии субъекта в неразвитом состоянии (*implicite*), они делают ясными путем развития (*explicite*)». (И. Кант. Логика, Пг., 1915, стр. 103—104).

Хотя, описывая аналитическое суждение, Кант всякий раз отмечает, что оно не расширяет, не обогащает наших знаний, нельзя согласиться с мнением В. Виндельбанда о том, будто, согласно кантовскому учению, аналитические суждения «...не имеют никакой познавательной ценности» (В. Виндельбанд. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Том второй. От Канта до Ницше. Спб., 1905, стр. 42). Кант, напротив, полагает, что этого рода суждения «...в высшей степени важны и необходимы... для того, чтобы приобрести отчетливость понятий, требующуюся для достоверного и широкого синтеза...» (3, 113). В этом смысле аналитические суждения у Канта прямо противопоставляются явным тавтологиям, которые, на его взгляд, *действительно* лишены всякого познавательного значения: «Аналитические суждения... не тождественны, так как нуждаются в расчленении и служат поэтому для объяснения понятия, тогда как тождественные *idem per idem* ничего не объясняют» (6, 248). Нисколько не расширяя наших знаний по содержанию, аналитические суждения, по Канту, совершенствуют *форму* знания. В кантовских лекциях по

логике по этому поводу говорится: «Синтетические положения увеличивают познание материально (*materialiter*), аналитические — лишь формально (*formaliter*)». (И. Кант. Логика, стр. 103).

<sup>6</sup> Кантовскому делению суждений на аналитические и синтетические у Локка приблизительно соответствует деление истины (и предложений) на словесные и реальные.

<sup>7</sup> Позже это соображение приводилось как аргумент, подрывающий Кантово учение: «Одному мыслится уже в самом понятии признак, который, на взгляд другого, только еще приходится к нему вновь... Большая или меньшая определенность субъективного представления не может служить объективной основой подела для видов суждения» (А. Тренделенбург. Логические исследования. Часть вторая, М., 1868, стр. 258).

<sup>8</sup> В свете сказанного нуждается в уточнении мнение о том, что определенность понятия является, по Канту, более строгим требованием, чем аналитичность (См. *L. W. Beck. Can Kant's Synthetic Judgement Be Made Analytic? In „Kant: A Collection of Critical Essays“*. Garden City, N. Y. 1967. p. 6).

Против кантовского учения привелись также следующие доводы: «В кантовском различении аналитических и синтетических суждений несостоятельна сама основа этого различения. Когда, например, аналитическое суждение записывают так:  $S(p)$  есть  $P$ , в самом символе  $S(p)$  уже высказано то, что должно выразить суждение; в данном случае успели сопоставить подлежащее со сказуемым и поздно это сопоставление производить в дальнейшем в связи с сопоставлением  $S(p)$  с  $P$ ... При таком подходе получается, что суждение представляет разыгрывание предварительно выполненного суждения» (Л. П. Гокиели. Логика. Часть первая, Тбилиси, 1965, стр. 166—167). При всей солидарности с борьбой автора против «метода высвобождения», с этими его доводами согласиться трудно, так как они доказывают нечто большее, чем необходимо, а именно то, что... понятие уже есть суждение.

<sup>9</sup> См. Гегель. Соч., т. I, стр. 272—276; т. IV, стр. 34—35; Наука логики, т. 3, М., 1972, стр. 60—68.

<sup>10</sup> Гегель. Соч., т. IV, стр. 34.

<sup>11</sup> С. И. Попов. Кант и кантианство. М., 1961, стр. 161.

<sup>12</sup> См. Гегель. Соч., т. I, стр. 131—142; Наука логики, т. 1, М., 1970, стр. 78—79.

<sup>13</sup> См. Гегель. Наука логики, т. 3, стр. 296.

<sup>14</sup> См. там же, стр. 246—281.

<sup>15</sup> С этой точки зрения Кантово учение об аналитических и синтетических суждениях подверг пересмотру уже Б. Больцано. Интерпретации понятия аналитичности, предложенной им, посвящена работа: Б. И. Федоров. К вопросу об аналитическом и синтетическом знании, в сб.: «Вопросы гносеологии, логики и методологии научного исследования», вып. 2, М., 1970.

<sup>16</sup> Цит. по: Т. Котарбиньский. Избранные произведения, стр. 570.

<sup>17</sup> К. Ajdukiewicz „Język i poznanie“. Tom II, Warszawa, 1965, str. 308.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> W. V. Quine. Two dogmas of empiricism. in: „From a Logical Point of View“, Cambridge, Mass., 1953, p. 33.

<sup>20</sup> См. Р. Карнап. Значение и необходимость. М., 1959, стр. 38—39.

<sup>21</sup> См. там же, стр. 38—41 и 295.

<sup>22</sup> См. Р. Карнап. Постулаты значений, в кн.: «Значение и необходимость», стр. 321—327.

<sup>23</sup> W. V. Quine. Op cit.

<sup>24</sup> M. White. The Analytic and Synthetic. On Untenable Dualism, in: „Semantics and the Philosophy of Language“. Urbana, 1952, p. 286.

<sup>25</sup> Е. Д. Смирнова. К проблеме аналитического и синтетического, в сб.: «Философские проблемы современной формальной логики», М., 1962, стр. 362.

<sup>26</sup> Там же, стр. 361—362.

<sup>27</sup> См. В. Ф. Асмус. Иммануил Кант, стр. 171.

<sup>28</sup> См. В. Ф. Асмус. Диалектика Канта, стр. 66—67 (примечание).

<sup>29</sup> Не вызывает сомнения, что когда Кант говорит о том, что истинность аналитического суждения вполне может быть установлена на основании закона противоречия, то под «истинностью» он подразумевает совсем не то, что он обычно определяет как соответствие знания предмету (3, 159, 300, 552 и др.), а здесь он, скорее, предвосхищает более позднее понятие логики об «аналитической истинности».

<sup>30</sup> О «чем-то третьем» как необходимом условии синтеза у Канта говорится в несколько различных смыслах, хотя они специально не выделяются. Прежде всего «...должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям... Именно такова трансцендентальная схема» (3, 221). Это «третье» — не что иное, как продукт априорной способности воображения, опосредующего связь между чувственностью и рассудком.

Далее, у Канта обсуждается вопрос о том, что представляет собой та прозрачная среда, в которой осуществляется всякий синтез представлений. Ответ на этот вопрос гласит: «Это есть не что иное, как только та совокупность, в которой содержатся все наши представления, а именно внутреннее чувство и его априорная форма, [т. е.] время» (3, 323).

Однако это не означает, будто время, согласно кантовскому учению, является принципом (основоположением) синтетических суждений, т. е. тем, посредством чего обосновывается синтез представлений. Даже в случае априорного (чистого) синтеза (при соединении двух понятий) «третьим» по отношению к ним служит опыт, — правда, в этом случае *возможный* опыт: «...Хотя непосредственно мы никогда не можем выйти за пределы содержания данного нам понятия, тем не менее мы можем совершенно а priori, правда, по отношению к чему-то третьему, а именно по отношению к *возможному* опыту, но все же а priori, познать закон связи вещей друг с другом» (3, 635).

<sup>31</sup> У Лейбница говорится: «...Слово *raison* (основание) употребляется в частности и по преимуществу, если это причина не только нашего суждения, но и самой истины, то, что называют также априорным основанием; причина в вещах

соответствует основанию в истинах. Вот почему сама причина часто называется основанием, в особенности конечная причина» («Новый опыт о человеческом разуме», стр. 420).

<sup>32</sup> Р. Декарт. Избранные произведения, стр. 283. См. также Б. Спиноза. Избранные произведения в двух томах, том первый, М., 1957, стр. 187.

### 3. МЫШЛЕНИЕ И ЗНАНИЕ О РЕАЛЬНОМ СУЩЕСТВОВАНИИ

Когда Кант говорит о подразделении знаний на аналитические и синтетические, то при этом исходное понятие знания еще не используется им в специфическом, характерном для его философии смысле. То знание, которое может быть не только синтетическим, но и аналитическим, это знание, рассматриваемое исключительно с точки зрения его *формы*. Для обозначения такого, формального, понятия знания Кант прибегает к описательному выражению — «знание только как знание, безотносительно к его содержанию» (3, 229). Это понятие фиксирует только те формальные признаки знания, отсутствие которых равносильно разрушению и устранению знания как знания. Но так как эти признаки касаются хотя и необходимых (*sine qua non*), но все же *недостаточных* условий существования знания (3, 160, 230), то уже эта недостаточность сама по себе указывает на иное, неформальное значение этого слова.

Характеристика знания, которое было бы знанием не только по форме, но и по содержанию, дается в тексте «Критики чистого разума» довольно поздно и за терминологической недостаточностью обозначается просто как «знание в собственном смысле слова» (3, 173). Эта несколько запоздалая, но чрезвычайно важная для понимания Кантовой концепции, характеристика гласит: «Знание заключается в определенном отношении данных представлений к объекту» (3, 195). Суть этого определения состоит, по-видимому, в том, что знание непременно должно быть знанием об объекте. В отличие от «представления», понимаемого в самом общем смысле, знание, по Канту, должно иметь объективную познавательную ценность, т. е. относиться к предмету, и именно благодаря этому оно должно иметь значение и смысл; а для этого необходимо, чтобы предмет был определенным образом дан (3, 232). Именно в этом состоит, согласно кантовскому учению, существеннейшая особенность знания как такового, отличающая его от представления вообще, — некоего содержания сознания, познавательная ценность которого остается неопределенной.

В самом деле. Мы согласились с Кантом в том, что не любое содержание сознания (не всякое «представление») есть уже знание. Теперь же становится ясным, что представление не само по

себе, а только в своем отношении к объекту является знанием, поскольку знание всегда есть знание о чем-то.

Можно, правда, вспомнить, что знание первоначально определялось Кантом как результат соединения чувственности и рассудка. Но новая характеристика не упраздняет, а только уточняет старую: соответствие между ними сохраняется вследствие того, что отнесение рассудочного понятия к объекту, к предмету опыта, как справедливо полагает критическая философия, осуществляется не самим рассудком, а именно чувственностью. Отнесение «представления» к объекту для Канта совершенно равносильно непосредственной, т. е. чувственной, данности предмета, ее данности в чувственном созерцании (3, 233, 302). Понятие о предмете, носящее рассудочный характер, по кантовскому учению, «...может превратиться у нас в знание лишь тогда, когда это понятие относится к предметам чувств» (3, 201).

Такое понимание знания, в котором на первый план выдвигается свойство его отнесенности к предмету познания, очевидно, можно было бы назвать содержательным. Основанием для этого могут служить не только некоторые общие соображения (противопоставленность данного понимания формальному и т. п.), но и то примечательное обстоятельство, что когда Кант говорит о содержании либо же содержательной стороне знания, он (по его собственному объяснению) имеет в виду не что иное, как отношение знания к объекту, к предмету опыта (3, 159, 229).

Знание, понимаемое подобным — содержательным — образом, Кант существенно отличает от мышления. Подводя итог одному из разделов «Критики чистого разума», он формулирует тезис, имеющий принципиальное значение для его гносеологии: «Мыслить себе предмет и познавать не есть следовательно, одно и то же» (3, 201). Знание и познание (Erkenntnis) для Канта составляют нечто большее, чем мышление: «Я познаю объект не потому, что я просто мыслю...» (3, 375). Это и делает возможным часто встречающееся кантовское утверждение о том, что рассудок только мыслит, но не познает.

В чем же Кант усматривает различие между мышлением и познанием? Какие именно цели преследует его мысль, проводя это различие? Или, иначе говоря, каковы важнейшие результаты этого различения? Прежде чем попытаться ответить на эти вопросы, следует несколько подробнее остановиться на кантовском понимании мышления и познания.

Кантово понимание мышления противостоит, прежде всего, терминальной, знаковой концепции: Кант чрезвычайно далек от той точки зрения, согласно которой мышление представляет собой просто оперирование знаками — словами, терминами, математическими символами и пр. Он подходит к мышлению не с

внешней «лингвистической» стороны, а с внутренней, понятной, и поэтому для него это есть оперирование не словесными знаками, а *понятиями*. Эта мысль в «Критике чистого разума» так именно и сформулирована: «Мышление есть познание через понятия» (3, 167).

У Канта не остается и следа от знакового взгляда на мышление, который был столь характерен для многих мыслителей XVII века — не только для рационалистов (что надо признать вполне естественным для сторонников теории «универсального языка»), но и сенсуалистов и эмпириков. Локк, например, логику как науку о мышлении понимал как семиотику, или «учение о знаках». «Задача логики,—писал он,—рассмотреть природу знаков, которыми ум пользуется для понимания вещей или для передачи своего знания другим»<sup>2</sup>. Полностью отказываясь от такого понимания мышления, Кант вырабатывает существенно иную концепцию логического, новую концепцию мышления.

В самом общем смысле способность мышления, по Канту,—это способность суждения<sup>3</sup>. Потому что мыслить — в известном смысле значит составлять суждения (4/1/, 123). Поэтому можно было бы сказать, что, с кантовской точки зрения, мышление как «познание через понятия» в общем и целом сводится к составлению суждений. Однако не в этом состоит то главное, что отличает Кантову концепцию мышления от теорий его предшественников.

Для понимания того нового, что было внесено в теорию мышления Кантом, стоит обратить внимание на следующее его разъяснение: «Я никогда не удовлетворялся дефиницией суждения вообще, даваемой теми логиками, которые говорят, что суждение есть представление об отношении между двумя понятиями» (3, 197). И далее, указывая на причину своей неудовлетворенности, он пишет: «...в этой дефиниции не указано, в чем состоит это *отношение*» (Там же).

Суть дела заключается в том, что эти отношения между понятиями в суждении могут рассматриваться существенно различным образом и соответственно могут быть выделены различные «способности мышления». В первом введении в «Критику способности суждения» систематическое изложение «способностей мышления» делится на три части: 1) рассудок, 2) способность суждения и 3) разум (5, 107)<sup>1</sup>.

1. Рассудок как способность мышления есть не что иное, как способность мыслить себе («in abstracto усматривать») общее, и, в частности, мыслить общие правила (3, 217; 5, 107). Это, по всей вероятности, означает, что первую ступень мышления составляет способность к обобщениям, умение составлять общие понятия.

2. Что касается способности суждения как частной способности интеллекта, то, согласно кантовскому объяснению, это есть «...умение *подводить* под правила, т. е. различать, подчинено ли

нечто данному правилу (*casus datae legis*) или нет». (3, 217). При этом если речь идет о научно-теоретическом мышлении, общее (будь то понятие, правило или закон), под которое должно быть подведено особенное, нам заранее дано (5, 177—178)<sup>2</sup>. В этом случае способность суждения представляет собой способность соотносить имеющиеся понятия по определенным правилам.

3. Наконец, разумное мышление выступает как «способность выводить частное из общего» (3, 554). В этом отношении разум противостоит рассудку, который, напротив, образует общее из частного и особенного. В разуме как способности мышления исходным является доминирующее над отдельным общее; и поэтому это есть «способность определения особенного через общее» (5, 107).

Все это, по концепции Канта,—различные способы мышления; и совершенно ясно, что таким образом понимаемое мышление является чем-то гораздо более богатым и сложным, чем мышление, традиционно рассматривавшееся как предмет логики. И если мышление как предмет формальной логики вполне могло осмысливаться с семиотической точки зрения (эта точка зрения предполагается методом формализации — основным, как показало последующее развитие, методом формальной логики), то подобный — семиотический — подход не мог уже себя оправдать в отношении мышления в Кантовом его понимании.

Семиотическое воззрение в данном случае было бы тем более неадекватным, что мышление, по учению Канта, *категориально*.

Определяя понятие «категория», Кант пишет, что это те логические функции суждений, в отношении которых в них осуществляется синтез представлений (3, 199). При этом под логическими функциями суждений Кант подразумевает различные способы соединения представлений в сознании (4/1/, 123).

На поверхности это выглядит так, как будто, на взгляд Канта, мышление состоит в том, что различные представления подводятся под одно понятие. Однако же на самом деле Кант полагает, что под общие понятия (категории) подводятся не только различные представления, но и сами различные способы соединения представлений (различные способы синтеза) (3, 174). Категории, можно сказать, это понятия, «с точки зрения» которых в суждениях осуществляются все возможные синтезы понятий. Так, например, когда мы строим суждение «Золото — ковкое», то данное понятие мы подводим не только под понятие ковкого, но и вместе с тем под *категорию качества*. Именно этот взгляд, по Канту, позволяет наиболее глубоким образом объяснить, в чем, собственно, состоит отношение между понятиями в суждении, — оно опосредовано категориями, и в этом смысле мышление всегда категориально.

Имея в виду это изменение, произведенное Кантом во взгляде на сущность мышления, Э. В. Ильенков справедливо отмечает:

«Кант впервые начинает видеть главные *логические* формы мышления в *категориях*... И если логика претендует на роль науки о мышлении, то она и должна развиваться именно как учение о категориях, как связанная система категориальных определений мышления. Иначе она просто не имеет права называться наукой о мышлении. Таким образом, именно Кант (а не Гегель, как часто думают и говорят) увидел основное содержание логики в категориальных определениях знания...»<sup>6</sup>.

Это изменение содержания понятия о мышлении действительно составило одну из исторических заслуг Канта и имело огромное воздействие на последующее развитие философской мысли и, в частности, на Гегеля. Однако же, что касается Гегеля, то он не только продолжил и углубил линию, намеченную его предшественником, но и развернул против кантовского понимания мышления такую критику, которая имела двойственное, противоречивое (не одно лишь положительное) значение.

Дело в том, что Кантово понятие мышления целиком и полностью отделяет это последнее от реальности, превращая его в деятельность, совершенно отвлеченную от мира вещей; Гегель же, как известно, исходил из противоположной, можно сказать, установки — из принципа *тождества* бытия и мышления. Согласно такому пониманию, «...вещи и мышление о них сами по себе совпадают», поскольку «...мышление в своих имманентных определениях и истинная природа вещей суть одно и то же»<sup>7</sup>. Не останавливаясь здесь на положительной стороне такого нового, гегелевского понимания мышления (она достаточно выразительно уже была подчеркнута в нашей литературе<sup>8</sup> и к ней еще предстоит вернуться в дальнейшем), хотелось бы обратить внимание на *идеалистически-субстанционалистический характер* такого воззрения: мышление оказывается единственным родом деятельности абсолюта — субстанции, выступающей как субъект<sup>9</sup>. Не удивительно, что Гегель возражает против кантовского понимания мышления и ставит ему в пример «прежнюю метафизику», которая, мол, «...имела в этом отношении более высокое понятие о мышлении...»<sup>10</sup>. Действительно, в прежней метафизике (например, у Декарта, Спинозы) существовала традиция такого истолкования мышления, когда под ним подразумевался некий субстанциональный атрибут<sup>11</sup>.

Кант предпочитает иметь дело с конечным, человеческим мышлением (и, кстати, именно поэтому вопрос об объективной значимости мышления является действительно проблемой, в то время как божественное («абсолютное») мышление уже по своей природе, разумеется же, «объективно...»). Говоря в философии о мышлении, он имеет в виду то же мышление, которое служит также предметом изучения логики и психологии, хотя философское

исследование мышления, по кантовскому учению, существенно от-  
лично и от психологического, и от логического (в смысле «общей»  
логики).

Как уже говорилось, под мышлением Кант понимает поня-  
тийно-категориальную познавательную деятельность. При этом от-  
носительно понятий в самом процессе мышления заранее не мо-  
жет быть известно, соответствует ли им определенный предмет. В  
«Критике чистого разума» читаем: «Мышление есть познание че-  
рез понятия. Понятия же относятся как предикаты возможных  
суждений к какому-нибудь представлению о неопределенном еще  
предмете» (3, 167). Это означает, что понятия для Канта суть лу-  
стые формы для составления суждений, для выражения знания,  
так как они производны от «функций», т. е. от той роли, которую  
выполняют в мыслительной деятельности, подводящей различные  
представления под одно общее понятие (3, 166). Будет ли иметь  
суждение, полученное благодаря такой деятельности, *объектив-*  
*ное* познавательное значение (как бы оно ни понималось), зави-  
сит, по Канту, отнюдь не только от мышления, не только от ха-  
рактера операций над понятиями. И в этом смысле мышление для  
него «...есть лишь логическая форма без содержания» (3, 334)<sup>12</sup>.  
Мышление, понимаемое таким образом, является для Канта выра-  
жением чисто логической рефлексии.

Какого рода задачи решаются, по Канту, посредством мыш-  
ления как логической рефлексии, можно судить по следующему  
кантовскому описанию последней: «...Мы сравниваем в рассудке  
только свои понятия, дабы узнать, имеют ли они одно и то же со-  
держание, противоречат ли они друг другу или нет, содержится ли  
что-то в понятии внутренне или присоединяется извне, а также ка-  
кое из двух понятий следует признать данным, а какое — только  
способом, каким мыслят данное понятие» (3, 326). Исходя из этой  
характеристики, можно с достаточной уверенностью заключить,  
что, согласно кантовской теории, мышление — как выражение логической рефлексии — аналитично. Действительно, Кант полагает,  
что посредством одного лишь мышления, не выходящего за пре-  
делы понятий, «...можно получить исключительно аналитическое,  
но не синтетическое знание» (3, 147). Итак, мышление в качестве  
логической рефлексии по своей природе *аналитично*.

Возникает вопрос, распространяется ли этот вывод на все  
мышление в целом. На первый взгляд, этому препятствует то об-  
стоятельство, что Кант различает понятия, рассматриваемые как  
логические формы, и чистые рассудочные понятия — категории  
(3, 174, 188, 220—221), и соответственно, он ставит различие меж-  
ду «мышлением вообще», ответственным за «форму истины» (3,  
160), и чистым рассудочным (категориальным) мышлением. Одна-  
ко, ошибочно было бы решить, что категориальное мышление, т. е.

мышление как оперирование категориями, по Канту, не является аналитическим. Ведь с его точки зрения, «...сами по себе категории вовсе не знания, а только *формы мышления* для того, чтобы из данных созерцаний породить знания» (3, 296). Из такого понимания естественно следует кантовский вывод о том, что «...из одних лишь категорий нельзя построить ни одно синтетическое суждение» (3, 296). И, следовательно, мышление не только в качестве логической рефлексии, но и как оперирование чистыми рас-судочными понятиями, по учению Канта, аналитично.

Этот вывод чрезвычайно важен в плане исследования Кантовой концепции обоснования знания: он позволяет понять, почему проблема обоснования *мышления* не становится для Канта центральной, главнейшей проблемой. Если мышление аналитично, то оно имеет своим основоположением логический закон противоречия, а поэтому «...*мыслить* я могу что угодно, если только я не противоречу самому себе, т. е. если только мое понятие есть возможная мысль, хотя бы я не мог решить, соответствует ли ей объект в совокупности всех возможностей» (3, 93). Это означает, что мышление, поскольку оно аналитично, т. е. основано на законе, запрещающем противоречие, представляет собой реализацию чисто логической, но ни в коем случае не реальной возможности. Логическую возможность Кант трактует как возможность понятия, реальную же — как возможность вещи (3, 520). Поэтому-то для него мышление (декартовское *cogito*) ни в коей мере не обосновывает существования.

Идея аналитичности мышления у Канта потому так тесно связана с понятием о логической возможности, что, по его мысли, с логической возможностью мы имеем дело тогда, когда понятие не противоречит самому себе (3, 93, 304, 520). Проблема обоснования мышления, с этой точки зрения, облегчается вследствие того, что единственным требованием к мышлению является, таким образом, принцип недопущения противоречия, или последовательности, соответствия самому себе. У Канта, следовательно, получалось, что задача обоснования мышления не составляет особой проблемы по той причине, что правильность вполне гарантируется его собственной априорной определенностью, одним лишь сохранением верности своим собственным законам, присущим ему независимо от всякого опыта.

Кантова концепция мышления как одной лишь логической формы без содержания, а также Кантов способ обоснования таким образом понимаемого мышления, давно уже, начиная с Фихта и Гегеля, подвергся основательной критике. Критика эта во многом была справедлива и положительно оценивалась основоположниками марксистско-ленинской философии. Так, В. И. Ленин одобрительно отзывался о тех критических замечаниях Гегеля по адресу Канта, в которых выдвигалось требование, чтобы формы

мышления рассматривались как «содержательные формы», т. е. как формы, неразрывно связанные с содержанием<sup>13</sup>.

Действительно, поскольку Кант считает мышление замкнутой, самодовлеющей сферой, мышление как логическая форма оказывается формой «на» содержания, а не формой содержания. Формы мышления приобретают внешний, безразличный (по отношению к содержанию) характер, — в своей качественной неопределенности они, по кантовскому учению, независимы от содержания. Вследствие всего этого дуализм формы и содержания превращается в еще одно выражение всепроникающего кантовского дуализма.

Вопрос не просто в том, что категории и понятия вообще Кант считает «пустыми формами». Во-первых, на деле они оказываются не такими уж пустыми, ибо, сколько бы Кант ни говорил о понятиях как бессодержательных формах, он, тем не менее *отличает* одну категорию от другой и отличает, по-видимому, по содержанию. Иначе какой же смысл было бы иметь двенадцать различных категорий? Во-вторых, понятия у Канта приобретают реальное познавательное значение не в качестве пустых форм, лишенных содержания, а только в качестве форм, наполняемых определенным содержанием. Без предмета, без содержания понятие, как утверждает критическая философия, «не имеет никакого смысла» (З, 302). Без этого условия чистые рассудочные понятия, правда, еще сохраняют некоторое значение, однако лишь логическое (З, 227). Тем самым в процессе своего функционирования в реальном процессе познания понятия не остаются пустыми формами без содержания.

Однако, все же нельзя не признать, что при подобном понимании мышления содержание просто присоединяется к форме. В результате мышление выступает как форма, чуждая, посторонняя содержанию; свое оправдание и обоснование оно находит не в обусловленности содержанием, а в самом себе, в согласии всего лишь с собой<sup>14</sup>. Иначе говоря, *проблема соответствия мышления бытию* у Канта, как по другому поводу отмечал Ф. Энгельс<sup>15</sup>, *еще не рассматривается с точки зрения формы*, что и служит одним из источников «формального» (априористического) идеализма.

Формализм кантовской теории мышления состоит, однако, не в том, что мышление принимается за форму познания, как это нередко изображалось в прошлом<sup>16</sup>. И отождествление мышления с познанием отнюдь не является единственным средством преодоления кантовского понимания мышления как логической формы, независимой от содержания, хотя с этих позиций устранить формализм было бы очень просто: если мышление есть познание, то понятие как форма мышления, само собой разумеется, уже не может быть пустой формой.

Но опять-таки: формализм вообще, по-видимому, заключается вовсе не в том, что нечто рассматривается в качестве формы. Допустим, мы объединили мышление и познание в некоторую целостность, в которой теперь могут существовать одни лишь содержательные формы. Вправе ли мы после этого различать в этом единстве относительно независимые *формы* «мышления-познания» или понятие формы теперь уже лишилось всякого смысла? Что-нибудь должно же быть принято за форму «мышления-познания», и если это будет не мышление, то ясно, что это будет что-то другое. Задача, возникающая в связи с оппозицией формализму, состоит не в том, чтобы отказаться от выделения формы, а в том, чтобы она не превращалась в нечто внешнее содержанию, самодостаточное как в своем существовании, так и в своей познавательной ценности.

Объектом критики поэтому должен служить не самый факт выделения в кантовском учении понятия о мышлении как форме. То обстоятельство, что Кант не отождествляет мышление и познание и видит в мышлении только форму познания, имело не только негативное, но и определенное положительное значение. Прежде всего, неразличение мышления от познания повело бы к выводу о том, что формальная логика служит не только каноном для оценки мышления, но и Органоном для познания, а также средством, являющимся вполне достаточным для обоснования знания.

А затем не следует забывать о том, что вводя это различие, Кант стремится избежать характерного для классического рационализма смешения понятий о логической и реальной возможности. В то время как логическую возможность Кант характеризует как *возможность понятия* (а понятие, как мы уже знаем, возможно всегда, когда оно не противоречит самому себе), под реальной возможностью он подразумевает *возможность вещи* (3, 93, 304, 520). Одною только мышления, реализующего всего лишь логическую возможность, далеко не достаточно для познания реальной возможности, поскольку с нею мы имеем дело тогда, когда понятию соответствует вещь, предмет (3, 304). Но убедиться в этом способно только познание, но не мышление.

Естественно, поэтому, что *познание* в критической философии характеризуется существенно иным образом, чем мышление. «Для познания необходимо иметь, во-первых, понятие, посредством которого вообще мыслится предмет (категория), и, во-вторых, созерцание, посредством которого предмет дается» (3, 201). И далее Кант довольно подробно объясняет, почему познание, на его взгляд, должно удовлетворять обоим этим условиям: «...В самом деле, если бы понятию вовсе не могло быть дано соответствующее созерцание, то оно было бы мыслью по форме, но без всякого предмета, и посредством него не было бы возможно никакое знание о

какой бы то ни было вещи, потому что в таком случае, насколько мне известно, не было бы и не могло бы быть ничего, к чему моя мысль могла бы быть применена» (3, 201).

Правда, Кант иногда говорит, что при помощи чистого рассудочного понятия мыслится некоторый предмет; однако же это только «предмет вообще», т. е. еще совершенно *неопределенный* предмет, или, как поясняет Кант в другом месте, «...общий и *in abstracto* представляемый предмет» (3, 333—334). Познание же не просто мысленно допускает такой абстрактно представляемый предмет — на том лишь основании, что его можно мыслить без противоречия, — а дает знание об *определенном* предмете. Не случайно познание, с кантовской точки зрения, это «определение» предмета (3, 214). Под определением здесь подразумевается не обычная логическая операция («определение понятия»), а познавательная акция, отличная от телеологической и эстетической способности: познавать предмет — значит делать его в нашем представлении определенным. Но можем ли мы определять предмет посредством аналитического суждения?

И здесь выясняется самое главное: если мысленно, согласно кантовской гносеологии, аналитично, то *познание и знание синтетичны*.

Познание, по Канту, синтетично уже в том смысле, что оно, в отличие от мышления, не замыкается в сфере одних лишь понятий и не ограничивается их логической обработкой, в частности расчленением. Оно выходит за сферу понятий и, используя данные чувственного созерцания, обращается все к новым и новым предметам опыта; тем самым оно беспрерывно расширяет наши знания, дает нам новые знания.

Но познание, с точки зрения критической философии, синтетично и в ином, более непосредственном, как сказать, генетическом смысле: познание по самому своему происхождению есть синтез — соединение представлений. Канту представляется, что «...именно синтез есть то, что, собственно, составляет из элементов знание и объединяет их в определенное содержание» (3, 173).

Такое подчеркивание исключительно синтетического характера познания, само собой разумеется, односторонне. Ведь, согласно подлинно диалектической методологии, «...мышление состоит столько же в разложении предметов сознания на их элементы, сколько в объединении связанных друг с другом элементов в некоторое единство»<sup>17</sup>. И такой подход, как свидетельствует практика научного познания, в полной мере отражает противоречивый характер познавательных задач. Тем не менее следует попытаться понять, почему Кант так настаивает на синтетической природе познания.

В понимании этой проблемы Кант исходит из следующего по-

ложения: «Наши представления должны быть даны раньше всякого анализа их, и ни одно понятие не может по содержанию возникнуть аналитически» (3, 173). В этом кантовском высказывании сформулирован по сути дела ряд взаимосвязанных идей. По Канту, для того, чтобы приступить к анализу, надо уже располагать чем-то, подлежащим анализу, и, следовательно, синтез должен предшествовать анализу<sup>18</sup>.

Несмотря на абсолютизацию значения синтеза, Кант здесь существенно приближается к диалектическому способу мышления — в том отношении, что он указывает на факт опосредованности всякого анализа, в то время как до него анализ и синтез считались вообще не связанными друг с другом... Далее, Кант утверждает: то, что подлежит анализу, само, в свою очередь, не может возникнуть — что касается его содержания — аналитическим путем. При этом он не отрицает того, что новое понятие, вообще говоря, может быть выработано аналитически: мы можем образовать новое понятие посредством анализа имеющихся у нас понятий. Однако созданное этим способом понятие не будет новым по своему содержанию. Понятие, являющееся новым по содержанию и имеющее реальное познавательное значение, по Канту, может возникнуть лишь на основе синтеза опытных данных, содержательных элементов знания, доставляемых чувственным созерцанием.

Хотя материал («элементы») для синтеза доставляется чувственным созерцанием, все же за *синтетическую деятельность ответственен, по Канту, рассудок*, «...так как только благодаря рассудку нечто дается способности представления как связанное» (3, 190). Объясняется это тем, что в чувственном созерцании, по учению Канта, дается не готовый и законченный образ предмета, а *неопределенное* предметное содержание, некоторое неупорядоченное и не приведенное еще к единству многообразие — явление как неопределенный предмет созерцания (3, 127). Несмотря на то, что Кант порой отождествляет явления и представления (3, 151, 450), однако при более строгом подходе он рассматривает явления скорее как материал, который еще должен быть организован и осмыслен (3, 234, 300).

Если бы синтез осуществлялся и завершался в сфере чувственности и уже в ней предмет был бы дан во всей своей определенности, то это, по логике кантовской мысли (чувственность «восприимчива», т. е. целиком зависима от объекта), было бы равносильно тому, что образ предмета полностью обусловлен внешним воздействием, самым объектом познания. И, наоборот, то обстоятельство, что синтез составляет компетенцию только рассудка, свидетельствует, согласно этой логике (поскольку рассудок спонтанен, самодеятелен), о том, что синтез производится самодеятельным субъектом. Именно эту сторону дела и подчеркивает

Кант, когда он настаивает на приоритете синтеза по отношению к анализу: «...Среди всех представлений *связь* есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности» (3, 190).

Нет сомнения в том, что учение Канта о субъективной природе синтетической деятельности придает его философии идеалистический и агностический характер. К этому можно добавить, что здесь, пожалуй, ощущается определенная концептуалистическая тенденция: хотя отдельные элементы «материала» даются извне, *общее* (связь) привносится сознанием субъекта и поэтому является доопытным.

Вместе с тем, несмотря на ошибочность исходных предпосылок, это свое учение Кант правомерно направляет против созерцательной гносеологии и механицизма, сводящих познание к пассивному восприятию объекта. В самом деле, Кант уже признал, что чувственность восприимчива, зависима от объекта, пассивна. Примитив он также, что синтез полностью реализуется чувственностью, как неизбежно последовало бы, что познание является совершенно пассивным, однозначно детерминированным процессом (по принципу «стимул-реакция») <sup>19</sup>.

По кантовской теории, чувственность, взятая отдельно от рассудка, содержит некоторый неупорядоченный, недифференцированный материал, некоторое многообразие данных, доходящих до сознания под воздействием внешних вещей. Представление же об *определенном* предмете в его целостности, согласно Канту, всегда составляет некоторое единство многообразного: «...представление о связи заключает в себе кроме понятия многообразного и синтеза его еще понятие единства многообразного. Связь есть представление о *синтетическом* единстве многообразного» (3, 190—191). Но всякое синтетическое единство (в отличие от единства аналитического как объединения, имющего в своей основе просто общее свойство) предполагает наличие каких-то принципов, на основании которых данное многообразие организуется. Весьма выразителен пример, приводимый в этой связи Кантом: даже такой элементарный синтез, каким является обыкновенный счет, т. е. последовательное присоединение друг к другу единиц, производится согласно некоторому общему основанию единства — на основе десятичной системы счисления (3, 174). Итак, синтетическое единство нуждается в основополагающих принципах. Чувственность же сама по себе таких принципов содержать не может; они, по Канту, воплощаются в понятиях, категориях. Посредством них, в отношении к ним и осуществляется познавательный синтез — объединение многообразия (чувственных данных) в едином представлении об определенном предмете.

При этом, согласно кантовской гносеологии, дело обстоит не

так, будто чистые рассудочные понятия (категории) в качестве пустых форм совершенно внешним образом «накладываются» на уже готовое, само по себе определившееся чувственное содержание,—подобно некоей раме, насаждаемой на живописное полотно. Такая «активность» была бы активностью *post factum*. Абсолютно не верно, будто рассудок приступает к рациональной, понятийной обработке чувственных данных *после* того, как получает в свое распоряжение уже сложившиеся чувственные образы вещей. Кант, как уже упоминалось, считает, что рассудок «внутрише определяет чувственность», т. е. подсказывает самому созерцанию определенный способ синтеза наглядного представления. И именно потому, что рассудок, синтезируя чувственные данные, воздействует на способность созерцания «изнутри», как бы предоставляя осуществление синтетической функции ей самой, это регулирующее влияние рассудка обычно остается незаметным<sup>20</sup>. Тем не менее оно существует: любой целостный чувственный образ предмета является результатом синтеза, произведенного в соответствии с рассудочными категориями; и прежде всего *на этом* основании воздействие рассудка на чувственность, осуществляемое в процессе познания, характеризуется у Канта как синтетическое воздействие (3, 206)<sup>21</sup>.

Существует еще одна причина, почему синтетическую деятельность Кант приписывает исключительно рассудку. Чувственность потому и не способна сама по себе порождать знания, что в чувственном созерцании дано лишь явление— всего лишь неопределенный предмет внешнего созерцания. Если бы синтез осуществлялся и завершался в сфере чувственности (так рассуждает Кант, не предполагая, что синтез, возможно, осуществляется, так сказать, многоступенчатым образом, последовательно переходя от одного уровня к другому, к чему наука того времени не давала никаких указаний), то одной чувственности уже было бы достаточно для познания, и тогда рассудок с его категориями оказался бы *излишним*.

По мысли Канта, это стало бы возможным в том случае, если бы человек обладал интеллектуальной интуицией, т. е. таким способом созерцания, которой одновременно свойственна функция связного осмысления «материала»; либо же в том случае, если бы человек обладал созерцающим (интуитивным) рассудком: поскольку в деятельности подобного рассудка восприятие и осмысление объекта совпадали бы, такой интеллект уже «...не нуждался бы в особом акте синтеза многообразного» (3, 196). Но тогда познание не было бы сложной и многотрудной задачей, при решении которой обыкновенный человеческий рассудок продвигается вперед лишь постепенно, читая текст, так сказать, «по складам» (4/1/, 132). Если бы задаваемый природой «текст» схватывался

интуитивным рассудком мгновенно, если бы знания приобретались таким сверхъестественным путем, то «...категории в отношении такого знания не имели бы никакого значения» (3, 203): незачем было бы прибегать специально к категориям, «с точки зрения» которых надо было бы осуществлять синтез.

Сказанное служит достаточным основанием для заключения о том, что Кант, различая мышление и познание, первое из них считает аналитическим, второе же — синтетическим; знание, по кантовскому учению, также синтетично; не только в том формальном плане, что знание есть результат синтетического по своему характеру познания, но и потому, собственно, что знание как соединение чувственности и рассудка, невозможно без синтетической деятельности рассудка. Далее, как уже отмечалось, о знании, по Канту, мы можем говорить лишь тогда, когда предмет определенным образом дан; но ведь такова же, согласно этой философии, важнейшая особенность синтетического знания: для обоснованного соединения двух понятий в синтетическом суждении необходимо «нечто третье», отличное от них, а этим третьим может быть только данный в опыте предмет. Не удивительно, поэтому, что, на взгляд Канта, знание и познание, в отличие от мышления, синтетичны. Познать (определять объект) — значит судить синтетически (3, 521; 6, 189).

Для того, чтобы уяснить себе, в чем состоит положительное содержание Кантовой синтетической концепции знания и познания, достаточно вспомнить, что не только до Канта, но и после него не раз высказывалось убеждение, что разум, будь он всеобъемлющим, т. е. способным беспрепятственно обозревать все основания и причины всех происходящих в мире процессов, одновременно видел бы в них и все их следствия, вплоть до самых отдаленных; и что интеллект человека является копией такого разума. Лаплас писал: «Ум, которому были бы известны для какого-то момента все силы, одушевляющие природу, и относительное положение всех ее составных частей, если бы вдобавок он оказался достаточно обширным, чтобы подчинить эти данные анализу, обнял бы в одной формуле движения величайших тел вселенной наравне с движениями мельчайших атомов: не оставалось бы ничего, что было бы для него недостоверным, и будущее, так же, как и прошедшее, предстало бы перед его взором»<sup>22</sup>. Правда, Лаплас вовсе не утверждал, что человеческий интеллект в высокой степени подобен такому необыкновенному разуму; но все же он видел в нем «слабый набросок того разума»<sup>23</sup>.

Здесь существенно даже не столько то, что Лаплас и вдохновлявшие его философы-рационалисты считали человеческое познание подпорченной копией такого неограниченного в своих аналитических возможностях разума, который и сам-то допускался

только гипотетически. Важно другое: принимается та онтологическая предпосылка, что само бытие, так сказать, аналитично по своему собственному строению (весь мир — это гигантское «аналитическое суждение»), и именно потому, собственно, допустима идея об его исчерпывающем познании чисто аналитическим путем. Иначе говоря, в основе аналитической концепции познания лежало представление об аналитическом строении *онтоса* и, в частности, «преформистическое», если так можно сказать, представление о природе причинной связи: следствие уже содержится в порождающей его причине.

Между тем для понимания Кантовой теории знания важно помнить о том, что, согласно ей, отношение следствия к причине не является аналитическим отношением. В разделе, посвященном различию между аналитическими и синтетическими суждениями, Кант следующим образом поясняет содержание своего понятия о причинности: «Возьмем суждение *все, что происходит, имеет свою причину*. В понятии того, что происходит, я мыслью, правда, существование, которому предшествует время и т. д., и отсюда можно вывести аналитические суждения. Однако понятие причины целиком находится вне этого понятия и указывает на нечто отличное от того, что происходит, и, значит, вовсе не содержится в этом последнем представлении» (3, 113). Поэтому-то проблема причинности приобретает у Канта особую формулировку: «На каком основании я приписываю тому, что вообще происходит, нечто совершенно отличное от него и познаю понятие причины, хотя и не заключающееся в первом понятии, тем не менее принадлежащее к нему...» (3, 113)<sup>24</sup>.

Но если не только познание причинных связей, но и всякое содержательно понимаемое знание, согласно критической философии, синтетично, то тем более для Канта таковым является *знание о реальном существовании*. Поскольку аналитическое по самой своей природе мышление имеет в виду «предметы вообще», значит, построением одних только аналитических суждений нельзя ни показать, что именно существует, ни доказать, что нечто действительно, на самом деле существует. В «Критике чистого разума» прямо и определенно высказывается положение о том, что «...все суждения о существовании синтетические» (3, 521. Подчеркнуто нами — А. Л.).

Канту, разумеется же, известно, что к понятию о том или ином предмете можно прийти различными путями. Но каким бы путем рассудок ни шел к этому понятию, реальное существование самого предмета, по его убеждению, нельзя найти в этом понятии аналитически (3, 549). Каким бы богатым по своему содержанию ни было выработанное нами понятие, мы все равно должны выйти за его пределы, за пределы мышления, чтобы приписать соот-

ветствующему предмету действительное существование (3, 523). Эти важнейшие положения критической философии резюмируются в известном кантовском афоризме: «В *одном лишь* понятии вещи нельзя найти признак ее существования» (3, 285).

Реальное существование вещи, по объяснению Канта, совершенно невозможно вывести аналитическим путем, посредством анализа понятия, так как «познание *существования* объекта именно в том и состоит, что объект полагается *вне мысли* сам по себе» (3, 549—550)<sup>25</sup>. Сколько бы признаков ни содержало понятие, оно не может включать в себя признака реального существования вещи, ибо никакое «...представление само по себе не создаст своего предмета *в смысле [его] существования*» (3, 187). Следовательно, существование или несуществование вещи, по учению Канта, есть свойство не понятия, а самой вещи<sup>26</sup>; это отнюдь не признак понятия, который, будучи извлеченным из него, легко мог бы быть превращен в предикат суждения, а затем — на одном только этом основании — приписан самой вещи.

Кант тщательно анализирует знание о существовании, выраженное в суждении типа «Такая-то вещь существует» или же «Такая-то вещь есть». Правда, знание о действительном, реальном существовании также высказывается посредством обычного суждения, и это может породить иллюзию, будто «существование» является обычным предикатом, который, в частности, может выступать как предикат аналитического суждения. На самом же деле это вовсе не так, утверждает Кант, и, чтобы показать, что «существование» вовсе не обычный предикат суждения, он, вводя различие между логическим и реальным предикатом, обращает внимание на различное употребление слова «есть».

В суждении «Бог есть всемогущее существо», утверждает Кант, словечко «есть» представляет лишь связку в суждении и, естественно, не составляет дополнительного предиката. Именно *об этой* частице «есть», взятой в неопределенной форме, говорится, что это не есть реальный предикат (3, 521)<sup>27</sup>: при помощи этого слова к субъекту суждения не прибавляется ничего нового (3, 521). А ведь именно в этом должна состоять особенность реального предиката, отличающая его от логического.

«Логическим предикатом может служить все, что угодно, и даже субъект может быть предикатом самого себя: ведь логика отвлекается от всякого содержания» (3, 521). Единственное ограничение, которое при этом накладывается, требует, чтобы признаки, мыслимые в предикате, не противоречили признакам, ранее уже включенным в понятие субъекта суждения (логический предикат — это предикат аналитического суждения). В отличие от этого реальный предикат как «определение» вещи должен, по Канту, дополнительно прибавляться к понятию субъекта. Реальный

предикат как определение вещи «...есть предикат, который прибавляется к понятию субъекта и расширяет его, следовательно, оно уже не должно содержаться в нем» (3, 521)<sup>28</sup>. Разве могут быть сомнения в том, что «существование», с точки зрения Канта, является реальным предикатом?! Если же «существование» есть реальный, а не логический (аналитический) предикат, то для Канта отсюда опять-таки следует, что существование нельзя вывести из понятия<sup>29</sup>.

То, что существование есть реальный, а не логический (не аналитический) предикат, Кант иллюстрирует на примере очень острой для того времени проблемы. «Полагая» (мысленно допуская)<sup>30</sup> понятие божества как бесконечной сущности, включающей все возможные совершенства, нельзя отрицать всемогущества бога, не впадая при этом в противоречие с самим собой. Но это вовсе не означает, будто отрицание бога также неизбежно ведет к логическому противоречию. Ведь «...если вы говорите, что *бога нет*, то не дано ни всемогущества, ни какого-нибудь другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом, и в этой мысли нет ни малейшего противоречия» (3, 519).

Иначе говоря, преимущество аналитического суждения заключается в том, что *логически* оно всегда возможно, лишь бы не нарушался закон противоречия. Однако же, вместе с тем, слабость такого рода суждения состоит в том, что оно может быть целиком отвергнуто, и никакой формально-логический закон не может при этом наложить запрета. Следовательно, знание о реальном существовании вещей не может быть выведено аналитически, и всякое суждение типа «Такая-то вещь существует» всегда должно считаться синтетическим.

Учение Канта о синтетическом характере знания о реальном существовании вещей, положение о том, что из понятия нельзя вывести существования, своим острием направлено против идеалистически-рационалистического способа мышления — против сведения познания к мышлению, а мышления к формальным операциям; против отождествления логического и реального основания, логического и реального предиката, в результате которого проблема существования объективного мира теряла всю свою остроту; против «аналитической» онтологии и «преформистического» представления о причинности. А в более злободневном плане это свое учение Кант использует для опровержения «столь знаменитого» онтологического «доказательства бытия высшей сущности из понятия» (3, 524): он показывает, что подлинное знание о реальном существовании бога, если бы такое знание было возможным, должно было быть *не* аналитическим, каковым оно является, в частности, у Декарта и Лейбница, а *синтетическим*.

В заключение, подводя итоги, попытаемся ответить на воп-

рос о том, в чем же состоит значение кантовского положения о том, что знание о существовании носит непременно синтетический характер? Почему такой видный исследователь наследия Канта, как Г. Файхингер, утверждал даже, что это положение составляет главное содержание учения Канта<sup>31</sup>?

Суть дела в интересующем нас плане состоит в том, что если знание о реальном существовании синтетично, то в силу принятых Кантом предпосылок такое знание, как и всякое синтетическое знание, должно быть основано на опыте. Любое утверждение о существовании, о чем бы в нем речь ни шла, может считаться обоснованным только при условии прямого или косвенного опытного подтверждения. Этим Кант сразу же исключает возможность обоснования так называемой «рациональной теологией» реального существования «высшей сущности», равно как и всех других «сущностей» старой метафизики. По этой логике, понятие бога (хотя оно и выступает как «в некоторых отношениях чрезвычайно полезная идея») представляет собой «только идею», так как последняя «...совершенно не годится для того, чтобы только с ее помощью расширить наше знание в отношении того, что существует» (3, 523).

Правда, мысль о необходимости опытного обоснования знания о реальном существовании не раз высказывалась и до Канта, в частности, классиками английского эмпиризма. Однако, не останавливаясь пока на имеющихся здесь различиях, следует отметить, по крайней мере, то, что принцип опытного обоснования Кант распространяет на *все научное знание без исключения* — па все знание «в собственном смысле слова», поскольку оно — в отличие от мышления — синтетично. Итак, если все подлинно научное знание, по Канту, синтетично, то отсюда следует *противоречащий*, на первый взгляд, его априоризму вывод о том, что все научное знание основано на опыте.

### Примечания

<sup>1</sup> Идея символизма, тем не менее, не совершенно чужда кантовскому способу подхода, и кассиреровская «философия символических форм» не случайно апеллирует к учению Канта как к своему источнику.

В самом деле, согласно критической теории знания, чистым рассудочным понятиям, как об этом уже говорилось, всегда необходимо сопоставлять чувственные образы. Но здесь возможны два случая. Когда с понятием прямо сопоставляется некоторый образ чувственно воспринимаемого мира, то имеет место «схематизм» (или, может быть, лучше было бы сказать «схематизация»), так как образ, изображая некоторую реальность, вместе с тем содержит в себе и обозначает «схему», т. е. некоторый метод, каким в отдельном представляют себе общее. Если же с понятием невозможно сопоставить образ чувственного мира, а «сделать его чувственным» все же необходимо, то такую познавательную опе-

ранию, можно назвать «символизированием» понятия (3, 223—224; 6, 202). «Символизируются», следовательно, те понятия, которые не могут быть изображены непосредственно — при помощи образов, прямо заимствованных из мира возможного опыта, т. е. те понятия, которые, таким образом, принадлежат сверхчувственному миру (или, по позднейшей неокантовской интерпретации, миру культуры).

Здесь, однако, следует подчеркнуть, что этот символический подход Кантом реализуется не в отношении мышления и его форм, а в отношении *средств изображения* чистых понятий. В этом смысле чрезвычайно важно его разъяснение сути «символического антропоморфизма», «который на деле касается лишь языка, а не самого объекта» (4/1/, 181).

<sup>2</sup> Д. Локк. Избранные философские произведения, т. I, стр. 695.

<sup>3</sup> По поводу составления таблицы категорий в «Критике чистого разума» говорится: «Это деление систематически развито из одного общего принципа, а именно из способности суждения (*которая есть не что иное, как способность мышления*)» (3, 175. Подчеркнуто нами — Л. А.). Не всегда, однако, под способностью суждения подразумевается способность мышления вообще; как будет видно из дальнейшего, иногда она выступает как один из способов мышления.

<sup>4</sup> Такой способ расчленения, собственно говоря, повторяет подразделение «высших познавательных способностей», намеченное уже в первой «Критике» (3, 216). Но только в третьей «Критике» об этих способностях у Канта говорится как о различных «способностях мышления».

<sup>5</sup> При этом, по Канту, речь идет об «определяющей» способности суждения.

<sup>6</sup> Э. В. Ильенков. Диалектическая логика. Очерки истории и теории, М., 1974, стр. 68, 69.

<sup>7</sup> Гегель. Соч., т. V, стр. 22.

<sup>8</sup> См. Э. В. Ильенков. Диалектическая логика..., стр. 125—152.

<sup>9</sup> Развивая спинозовское понятие субстанции, Гегель подчеркивал: «...Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но и равным образом как *субъект*». (Гегель. Соч., т. IV, стр. 9). И далее им ставилась задача именно субстанциалистского понимания мышления (знания): «В то же время надо заметить, что субстанциональность в такой же степени включает в себе всеобщее, или непосредственность самого знания, как и ту (непосредственность), которая есть *бытие*, или непосредственность *для* знания», (Там же).

<sup>10</sup> Гегель. Соч., т. V, стр. 22.

<sup>11</sup> Достоинство такого понимания мышления заключается в том, что это дает возможность представить человеческое мышление как способность, имеющую глубочайшие корни в самой основе бытия. Рациональное содержание этой идеи реализовано в ленинской теории отражения, согласно которой всей материи в целом присуще свойство отражения, родственное, но не тождественное ощущению, а человеческое мышление есть закономерный продукт развития материи и этого ее свойства (см. *Годор Павлов*. Теория отражения. М., 1949: Ленинская теория отражения и современность, София, 1969).

Однако же вместе с тем наделение субстанции идеальным атрибутом не так уж редко имело своим результатом превращение и самой субстанции в нечто идеальное; и наоборот, мышление признавалось субстанциональным атрибутом только на том основании, что субстанция мыслилась как нечто идеальное. Это не должно было бы вызывать сомнения, по крайней мере в отношении таких философских систем, какой является гегелевская.

<sup>12</sup> Для Канта не остается незамеченным, что в понятие мышления вкладывается различное содержание. По его собственному описанию, различается два основных значения. В первом случае мышление берется «...так, как оно относится к объекту вообще (следовательно, так, как объект может быть дан в созерцании)» (3, 376). Здесь важно учесть, что хотя объект вообще как-то мыслится, однако же при этом он мыслится как предмет вообще, как совершенно неопределенный объект, относительно которого не уточнено, каким именно образом он может быть дан в созерцании и даже — может ли быть дан (3, 202, 203, 309). Во втором случае мышление рассматривается «только так, как оно существует в отношении к самосознанию, при этом, стало быть, мы не мыслим никакого объекта, а лишь представляем отношение к самому себе как к субъекту (в качестве формы мышления)» (3, 376). Кант подчеркивает, что в этом случае «...речь идет не о *вещах*, а о *мышлении* (при этом мы отвлекаемся от всякого объекта)» (3, 376).

Обычно Кант использует понятие мышления во втором значении. Изредка, впрочем, это понятие у него наделяется первым, более широким значением. Более того, иногда (правда, чрезвычайно редко) под мышлением Кант имеет в виду не что иное, как познание, — например, тогда, когда он пишет: «Мышление есть действие, состоящее в том, чтобы относить данное созерцание к объекту» (3, 305).

То же и с понятием. Обычно, характеризуя понятие как пустую форму, Кант иногда видит в нем некоторое единство формы и содержания: «Для всякого понятия требуется, во-первых, логическая форма понятия (мышления) вообще и, во-вторых, возможность дать ему предмет, к которому оно относилось бы» (3, 301—302). Совершенно очевидно, что понятие, интерпретированное в этом смысле, не является уже чистой (пустой) логической формой и вполне способно дать действительное знание.

<sup>13</sup> См. Гегель. Соч., т. V, стр. 12; В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 84.

Вслед за Гегелем Л. Фейербах писал: «Способ, каким Гоббс понимает мышление и доказательство, интересен не только потому, что он ясно обнаруживает механическую внешность его способа мышления, но и потому, что в нем уже содержится взгляд Канта на мышление, ...согласно которому мышление есть внешний механизм...» (Л. Фейербах. История философии, т. I, М., 1967, стр. 111).

<sup>14</sup> Хорошо об этом говорится у Л. П. Гоккелли: «Не может быть такой науки, которая занималась бы установлением согласия разума с самим собой. Иначе получится, что разум свой характер *получает* от себя же; он будет находиться в роли и отдающего, и принимающего...» (Л. П. Гоккелли. Логика, т. II, Тбилиси, 1967, стр. 209).

<sup>15</sup> У Ф. Энгельса речь идет о материалистах этой эпохи. Отмечая, что согласно законам мышления с объективным миром служит предпосылкой теоретического мышления, он писал: «Материализм XVIII века вследствие своего по существу метафизического характера исследовал эту предпосылку только со стороны ее содержания» (*К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 20, стр. 581). Это замечание, думается, в полной мере относится также к философии Канта, несмотря даже на то, что формам мышления, их роли в познании он придает исключительно важное значение.

<sup>16</sup> Румынский философ А. Жожа писал: «Ясно, что в кантовской концепции формальная логика является формалистической, поскольку ее законы и формы суть лишь формы мышления, а само мышление представляет собой деятельность, которая не отражает, а формирует объективную реальность, и потому кантовское определение не учитывает необходимость истинности содержания, чтобы логическое мышление было не только формально правильным, но и истинным» (*Ат. Жожа. Логические исследования. М., 1964, стр. 315*).

Автор не соглашается с Кантом, таким образом, в том, что формальная логика, «ее законы и формы» имеют своим предметом формы мышления и только формы мышления, полагая, видимо, что формы мышления сами по себе вообще не могут быть предметом специального изучения. Он, кажется, требует, чтобы формальная логика исследовала не только формы мышления, но и условия истинности его содержания. Возникает, однако, опасение, что если логическое мышление, как того желает А. Жожа, будет и формально правильным и вместе с тем также и истинным, то это будет уже не «логическое мышление», а познание. Что касается того, будто мышление, по Канту, «формирует объективную реальность», то на этом предстоит еще остановиться в дальнейшем.

<sup>17</sup> *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 20, стр. 41. Здесь под «мышлением» Ф. Энгельс, надо думать, подразумевает познание.

<sup>18</sup> В связи с этим Кант провозглашает свой известный принцип: «...Там, где рассудок ничего раньше не связал, ему ничего и различать...» (3. 190).

<sup>19</sup> Против подобного, механического понимания процесса отражения марксистская гносеология всегда решительно возражала. С. Л. Рубинштейн писал: «Рефлекторная теория, строящаяся на основе механистического детерминизма (например, понимание рефлекса у Декарта и ближайших продолжителей), — это теория причины, действующей в качестве внешнего толчка, якобы непосредственно детерминирующего конечный эффект воздействия... Диалектико-материалистическое понимание исходит ...из того, что воздействие внешнего объекта опосредуется обусловленной им деятельностью субъекта» (*С. Л. Рубинштейн. Бытие и сознание. М., 1957, стр. 9—10 и 232*).

Это диалектико-материалистическое понимание детерминизма было подготовлено немецкой классической философией, и в том числе Кантом. Передавая синтез в ведение рассудка и наделяя последний свойством спонтанности, Кант развивает (разумеется, на идеалистической основе, поскольку спонтанность рассудка он считает выражением объективно ни в коей мере не обусловленной деятельности субъекта) идею об активной природе человеческого сознания.

<sup>20</sup> Наше знание, пишет Кант, «...складывается из того, что мы воспринимаем

ем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная познавательная способность... дает от себя самой, причем это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него наше внимание и делает нас способными к обособлению его» (3, 105).

<sup>21</sup> Благодаря такому пониманию становится ясным, почему мы вообще видим, собственно, лишь то, что способны осмыслить как увиденное, хотя нам все время кажется, будто мы всегда видим «то, что есть». Но эта иллюзия объяснима: *понятия*, выделяющие *практически существенные* аспекты обыденного опыта, в которых нам видны обычные предметы, слишком для нас привычны и потому незаметны. Достаточно, однако, переступить границы обычности и переступить границы «странного мира», как эта иллюзия исчезает. Так, в условиях современного научного эксперимента то, что именно может наблюдать экспериментатор, в значительной степени зависит от того, что уже осмыслено теоретиком. Но и в более общем смысле можно вместе с К. Марксом сказать, что человеческие «...чувства непосредственно в своей практике стали теоретиками» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 592).

Канту принадлежит большая заслуга: им впервые столь решительно была подчеркнута «изначальная» синтетическая функция рассудка и его роль в формировании наглядно-чувственных образов. Однако среди факторов, воздействующих на чувственность, он, следуя традициям рационализма, отметил только мышление. Между тем выделение определенного предмета и формирование осознанного чувственного образа становится возможным отнюдь не только благодаря мышлению: особое значение марксистская философия придает практике непосредственного оперирования предметами, если иметь в виду онтогенез, и практике изменения — при посредстве специально созданных с этой целью орудий труда — внешнего мира, если речь идет об историческом становлении человека как общественного существа.

<sup>22</sup> Лаплас. Опыт философии теории вероятностей. М., 1908, стр. 9.

Этот способ мышления в свое время казался таким естественным, что принимался также некоторыми классиками эмпиризма. Один из них писал: «Будь у нас такие идеи субстанций, что нам помогают распознавать, какое реальное строение производит необходимые в субстанциях чувственные качества и как эти качества из них вытекают, то мы могли бы при помощи своих видовых идей реальной сущности обнаружить их свойство и находить присущие им или отсутствующие в них качества с большей достоверностью, чем это мы можем делать теперь при помощи своих чувств; и чтобы узнать свойства золота, существование золота и опыты с ним были бы необходимы не больше, чем существование треугольника из какого-то материала необходимо для ознакомления со свойствами треугольника: в обоих случаях было бы достаточно идеи нашего ума» (Д. Локк. Избранные философские произведения, т. I, стр. 569).

<sup>23</sup> Лаплас. Указ. соч., стр. 9.

<sup>24</sup> В своем синтетическом понимании причинной связи Кант непосредственно примыкает к Юму. Последний писал: «Наш ум никоим образом не может найти действия в предполагаемой причине, даже посредством самого точного и

тщательного рассмотрения, ведь действие совершенно отлично от причины и в силу этого никогда не может быть открыто в ней» (Юм. Сочинения, т. 2, стр. 31).

Гегель, отходя здесь от диалектического способа мышления, придерживался прямо противоположного взгляда, когда писал: «*Действие поэтому не содержит в себе вообще ничего такого, чего не содержит в себе причина. И наоборот, причина не содержит в себе ничего такого, чего нет в ее действии...* В силу такого тождества содержания, эта причинность представляет собой аналитическое предложение» (Гегель. Соч., т. V, стр. 677, 678). Следствием такого понимания принципа причинности было то, что Гегель не очень высоко оценивал его познавательное значение.

М. Бунге в своем фундаментальном исследовании проблемы причинности приводит высказывание философа У. Гамильтона: «Мы думаем, что причины содержат все, что содержится в действии, что действие не содержит ничего, что не содержится в причинах» (М. Бунге. Причинность. Место принципа причинности в современной науке. М., 1962, стр. 242). Изложение автором раздела, озаглавленного «Качественная неизменность и причинность в капитализме», ведется к сожалению, таким образом, что создается впечатление, будто подобного же воззрения придерживался и Кант; во всяком случае автор не дает понять, что в этом вопросе взгляды Канта и его английского последователя существенно расходятся. Следует, правда, заметить, что, по мнению самого М. Бунге, «...причинная связь является синтетической, а не аналитической, соединительной и, следовательно, не имеет ничего общего с логической (аналитической) необходимостью» (Там же, стр. 55).

<sup>25</sup> Этой мысли Канта созвучно известное высказывание Л. Фейербаха, рабоблачающее идеализм Гегеля: «Доказательство, что нечто *существует*, значит лишь то, что нечто *не есть только мыслимое*. Однако соответствующее доказательство нельзя почерпнуть из *самого мышления*» (Л. Фейербах. Избранные философские произведения. т. 1, М., 1955, стр. 170—171). Напрашивается предположение, что выдающимся немецким материалистом эти идеи были высказаны не без влияния Канта (на которого он, кстати, и ссылается пятью строками ниже), хотя при этом само понятие *существования*, строго говоря, не остается тем же самым.

<sup>26</sup> Не прав, на наш взгляд, И. С. Нарский, полагая, будто Кант «...утверждал, что существование или бытие не есть свойство вещей...» (И. С. Нарский. Понятие «существования», логический позитивизм и формальная логика. Сб. «Философские вопросы современной формальной логики», М., 1962, стр. 158). Если бы реальное существование в представлении Канта не было, как считают, признаком вещи, оно являлось бы признаком *понятия*; тогда, по кантовской логике, существование вещи можно было бы установить аналитически, посредством расчленения этого понятия. Между тем критическая философия определению исходит из того, что из понятия никак нельзя вывести существования. Таким образом, то, что приписывается этой концепции, не только не свойственно ей, но и прямо противоположно самой ее сути.

<sup>27</sup> На языке оригинала эта мысль сформулирована следующим образом: „*Sein ist offenbar kein reales Prädikat...*“ (I. Kant. Kritik der reinen Vernunft. В., 1956,

S. 655). Дальше у Канта говорится: «В логическом применении оно (т. е. Sein—*Л. А.*) есть лишь связка в суждении» (3, 521). Какое же именно Sein, по Канту, «не является реальным предикатом?» То, которое выступает в функции связки в суждении, обозначая просто-напросто инфинитив от глагола «есть».

<sup>28</sup> Таким образом, согласно кантовскому учению, «существование» — это такой предикат, который *прибавляется* к понятию субъекта суждения и *расширяет* его. И, следовательно, И. С. Парский допускает некоторую неточность, считая, будто бы, по Канту, существование «...не есть предикат, способный увеличивать содержание субъекта в суждении» (Указ. соч., там же). Это верно, но *только* в отношении логического (аналитического) предиката, но ни в коем случае не «существования». Если же логический предикат спутать с реальным, то едва ли в кантовской гносеологии удастся усмотреть какой-либо смысл.

<sup>29</sup> Известно, что с критикой этого учения в свое время выступил Гегель. Разбирая тезис о том, что «из понятия нельзя вымыслить бытие», он выдвигает против дуализма Канта главное обвинение: «*Существование* остается для него чем-то всецело другим, чем *понятие*» (Гегель. Соч., т. XI, стр. 438).

Гегель, разумеется, прав, не соглашаясь с Кантом в том, будто от понятия невозможен «переход» к бытию. Прав Гегель также в том, что именно *деятельности человека* обязаны подобные переходы и превращения; голое представление (бесплодное воображение) действительно не приводит к этому, — но только в том случае, если я упорно «застреваю» в нем (См. там же, стр. 439). В этом отношении великий немецкий диалектик представляет теоретически более высокую, по сравнению с Кантом, точку зрения, осуждая дуализм, *останавливающийся* на различии между мышлением и бытием.

Вместе с тем нельзя не обратить внимания на то, с каких гносеологических позиций велась эта критика. Положить *существование* как *пнятие* — вот что рекомендует Гегель, намереваясь устранить нежелательные последствия зафиксированной Кантом гносеологической противоположности между мышлением и бытием. Беда гегелевской системы, однако, в том, что эта противоположность преодолевается в ней с такой легкостью благодаря тому, что само бытие с самого же начала оказывается идеальным бытием — диалектической разновидностью древнего «логоса».

Едва ли не первым на это обратил внимание Фейербах. «Философия Гегеля, — написал он, — есть устранение противоречия между мышлением и бытием, как оно было высказано в особенности Кантом, но — заметьте себе! — это только устранение данного противоречия *в пределах самого противоречия*, в пределах одного элемента, *в пределах мышления*» (Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. I, стр. 127). Не случайно в споре между Кантом и Гегелем по «делу о ста талерах» материалист Фейербах встал на сторону Канта: «Гегель высмеял пример различия между сотней талеров в представлении и сотней реальных талеров, выбранный Кантом при критике онтологического доказательства, чтобы обозначить отличие мышления от бытия; между тем, установленное Кантом различие по существу совершенно правильно» (Там же, стр. 171).

<sup>30</sup> Термин «полагание» Кантом используется в двух значениях, и различие между ними немаловажно. В одном случае понятие субъекта суждения «пола-

гается» «как предмет в отношении к моему *понятию*» (3, 521). При этом речь идет, по сути дела, о полагании идеального объекта; это не более чем предмет мысли, так как он берется только «в отношении к моему *понятию*».

В другом случае имеется в виду «предмет и его полагание само по себе» (3, 522). Это соответствует следующему выражению на языке оригинала: «...den Gegenstand und dessen Position in sich selbst...» (Ibidem) Это место, возможно, лучше, точнее было бы перевести как «предмет и его полагание самого по себе»: суть дела здесь не в том, что «полагание» берется «само по себе» (спрашивается, имеет ли это вообще какой-либо смысл?), а в полагании *предмета самого по себе*, отличном от его полагания «в отношении к *понятию*».

Правда, по Канту, содержание понятия, посредством которого осуществляется «полагание» предмета, в идеале остается одним и тем же, идет ли речь о полагании предмета «в отношении к *понятию*» или же о полагании «предмета самого по себе». И *в этом отношении* «...в действительном содержится не больше, чем в только возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни йоту больше, чем сто возможных талеров» (3, 522). Хотя возможные талеры лишь мыслятся и пребывают только в *понятии*, а действительные талеры существуют на самом деле, все же понятие должно содержать в себе то же, что и предмет; иначе, объясняет Кант, понятие не будет адекватным предмету *по своему содержанию*.

Но это, разумеется, не означает, что сто действительных талеров не отличаются — *по способу своего существования* — от ста воображаемых. Ведь «...мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь *понятии* их (т. е. возможности их)» (3, 522). Это еще раз свидетельствует о том, что, по Канту, действительное существование нельзя вывести из *понятия*.

<sup>31</sup> H. Vaihinger. Op. cit. S. 258.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

### ПОНЯТИЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

#### 1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ О КАНТОВСКОМ А PRIORI

Хотя знаем, в подлинном смысле слова, согласно логике кантовского учения, является только синтетическое знание, однако синтетичность сама по себе еще не обеспечивает высокой познавательной ценности знания. По этой логике далеко не всякое синтетическое знание принадлежит составу науки; существует ведь и такое синтетическое знание, которое имеет частный и случайный характер и за которым, поэтому, нельзя признать достоинство научности. Вместе со своей эпохой единственно надежными признаками подлинно научного знания Кант считает абсолютную необходимость и столь же абсолютную всеобщность. А такими свойствами, на его взгляд, может обладать только априорное, независимое от опыта знание; и не случайно свою теорию знания он определяет как *«трансцендентальную»*, т. е. как теорию априорного знания<sup>1</sup>.

О том, какое место понятие «а priori» занимает в философском учении Канта, можно судить по тому, что по поводу своей собственной попытки построения «философии как науки» он признает: «Самое худшее, с чем могли бы столкнуться все эти попытки,—это если бы кто-нибудь сделал неожиданное открытие, будто вообще нет и не может быть априорного познания» (4/1/, 323). Итак, опровержение понятия об а priori равносильно было бы, как кажется Канту, полному крушению всего его замысла трансцендентальной гносеологии, и если даже это опасение являет собой пример неадекватного самосознания, то и тогда бесполезно было бы попытаться реконструировать Кантову теоретическую философию таким образом, чтобы центральное положение в ней — в соответствии с замыслом ее творца — занимала идея априорного знания.

В поисках путей, которые могли бы приблизить нас к объяснению понятия об а priori, возможно, целесообразно было бы обратиться сначала к этимологии. За несколько столетий до Канта, еще в средние века выражение «а parte priori» обозначало бук-

валью «из предшествующей части»: имелась в виду «предшествующая часть» некоторого ряда причин и следствий, и этим выражением обозначался способ понимания вещей из порождающих их и предшествующих им причин. Соответственно «a parte posteriori» («из последующей части [ряда]») означало познание вещей из следствий, порождаемых ими и последующих им. Отсюда видно, что первоначально значения этих терминов были еще довольно далеки от позднейших, уже не этимологических значений: говоря современным языком, они мыслились как два различных вида научного объяснения — как объяснение следствий из их причин и как объяснение причин, исходящее из того, что представляют собой их следствия. (Любопытно, что использование этих терминов в их архаическом значении встречается и у Канта (3, 362, 398).

С течением времени на эти первоначальные значения постепенно стали накладываться новые смысловые пласты. Поскольку априорное («причинное») познание отталкивается от причин, которые предшествовали данным явлениям и которые, следовательно, сами уже не могли быть даны непосредственно в чувственном опыте, то такое познание стало считаться чисто рациональным — ведь оно ни в коей мере не может быть опытным. Напротив, при апостериорном («следственном») познании, исходящем из имеющихся в опыте следствий, знание основывается, мол, на фактах, непосредственно установленных в опыте<sup>2</sup>. Вследствие того, что изменение значений получило подобное направление, «априорное» в конце концов становится синонимом «независимого от опыта», и «апостериорное» — «опытного», «эмпирического». При этом у адептов классического рационализма априорное знание мыслилось как *полностью* независимое от опыта и *изначально* присущее человеческому мышлению, пусть виртуально, на подобие «прожилок в мраморе», намекающих на контуры будущей скульптуры (образ, посредством которого это понятие поясняется, например, у Лейбница)<sup>3</sup>.

Как уже упоминалось в начале этого параграфа, Кант целиком разделяет взгляды мыслителей XVII—XVIII веков относительно того, что знание, полученное из опыта, не может быть ни всеобщим, ни необходимым. И надо сказать, что и Кант, и его предшественники, поскольку у них речь шла об индивидуальном, непосредственном опыте, об отдельных наблюдениях, а с другой стороны, — об абсолютной необходимости и всеобщности, были в этом совершенно правы. Более того, Ф. Энгельс полагал, что эмпирическое наблюдение, взятое отдельно, само по себе, «...никогда не может доказать достаточным образом необходимость»<sup>4</sup>.

Однако — и все дело именно в этом — из того, что всеобщность и необходимость не выводимы непосредственным образом из опыта, философы того времени (и вместе с ним Кант) делали

заключение о том, что, значит, всеобщность и необходимость служат свойствами некоего особого знания -- априорного знания, возникающего не из опыта. Уже во Введении к «Критике чистого разума» Кант пишет: «...Опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную или сравнительную всеобщность (посредством индукции), так что это должно, собственно, означать следующее: насколько нам до сих пор известно, исключений из того или иного правила не встречается» (3, 107). Отсюда вывод: «...Если какое-нибудь суждение мыслится как строго всеобщее, т. е. так, что не допускается возможность исключения, то оно не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение» (3, 107).

То же и с необходимостью. «Хотя мы из опыта и узнаем, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не узнаем при этом, что он не может быть иным» (3, 106). В частности, по поводу природы связи между причиной и следствием этот общий принцип конкретизируется следующим образом: «Явления дают, конечно, много случаев для установления правила, согласно которому нечто обыкновенно происходит, однако они никогда не доказывают, что следствие вытекает с *необходимостью*; поэтому синтез причины и действия обладает таким достоинством, которого никак нельзя выразить эмпирически...» (3, 186). Поэтому, «...если имеется положение, которое мыслится вместе с его *необходимостью*, то это априорное суждение» (3, 106).

Итак, если знание обладает «строгой» (т. е. абсолютной) всеобщностью и необходимостью, то оно не выведено из опыта. А знание, принципиально невыводимое из опыта, и есть априорное знание. Таково действительное убеждение Канта. Об этом обычно и говорится в этой связи. И тем не менее делать акцент на этом — значило бы усиленно подчеркивать то, что, правда, присуще кантовскому понятию об априорном знании, но что не в меньшей мере присуще гносеологии классического рационализма и поэтому не содержит в себе ничего специфически кантовского.

Между тем Кантово понятие об априорном знании не только отлично от рационалистического понятия об a priori, но и являет собой результат его критики. Правда, рационалистическое понимание априорного знания было подвергнуто критике еще до Канта. Дело в том, что известная рационалистическая идея врожденности знания имела, в частности, тот существенный гносеологический смысл, что «вечность» истины разума гарантируется их полной независимостью от опыта, от чувственных данных и вообще всего того, что существует в своем особом качестве. «Интеллектуальные истины» непреходящи по той причине, что они суверенно порождаются самим разумом, который ручается за то, что они истинны «во всех возможных мирах», в то время как об особых (и случай-

ных) качествах того или иного свособычного мира должен свидетельствовать, естественно, опыт. Таким образом, теория врожденных идей, развитая классическим рационализмом, носила априористический характер — в том смысле, что знание, обладающее наивысшей познавательной ценностью, считалось в ней совершенно независимым от опыта.

Соответственно, критика теории врожденных идей, развернутая в свое время Гоббсом, Гассенди и особенно Локком, несомненно, была также критикой рационалистического априоризма. Однако, отмечая это, едва ли можно согласиться также с тем, что уже классический эмпиризм довел до конца критику априористической гноссологии<sup>5</sup>.

Как известно, Локк выделял два рода предложений, выражающих какое-либо знание: 1) предложения, раскрывающие соотношения наших отвлеченных и общих идей и 2) предложения о существовании вещей с определенными свойствами. Относительно способа обоснования этих последних Локк не оставляет сомнений, решительно заявляя, что «...существование вещей можно познать только из опыта»<sup>6</sup>. А так как никакое существование вещей вне нас (кроме существования бога, оговаривался Локк) «...не может быть достоверно известно за пределами того, о чем уведомляют нас чувства»<sup>7</sup>, то наше познание, касающееся действительного существования, никогда не идет дальше познания единичного<sup>8</sup>. Опытное познание существования поэтому не характеризуется всеобщностью, и его достоверность не простирается дальше отдельного случая<sup>9</sup>.

Что же касается предложений, раскрывающих соотношения между нашими идеями, то, согласно локковскому учению, это соотношение устанавливается исключительно интеллектуальным образом — либо путем непосредственного («интуитивного») умозрения, прямого мысленного усмотрения, либо же при помощи опосредованного, логического («демонстративного») доказательства<sup>10</sup>. Такое интеллектуальное познание, осуществляемое посредством одного лишь разума, согласно Локку, вполне способно достигать высшей степени достоверности. При этом существенно, *чем же* именно это объясняется: оказывается, это возможно благодаря тому, что в таком случае «познание следует природе наших идей»<sup>11</sup>; в частности, сложные идеи — это «...созданные самим умом образцы: они не предназначены быть копиями вещей и не имеют отношения к существованию каких бы то ни было вещей как своих образов»<sup>12</sup>. Отсюда видно, что эмпиризм — в той его исторической форме, в какой он был разработан Локком, — не отказывался от компромисса с рационализмом, принимая в какой-то мере точку зрения последнего как в оценке познавательного достоинства опытного знания (оно не может быть ни всеобщим, ни необходи-

мым), так и в отношении признания *существования* априорного, независимого от опыта знания.

Правда, Локк довольно последовательно проводил идею о том, что знание о реальных вещах (телах, «субстанциях») можно получать и расширять только опираясь на опыт, на данные, доставляемые чувствами. И именно это основное содержание локковской гносеологической теории высоко ценил Маркс, отмечая, что английский мыслитель «...сказал косвенным образом, что не может быть философии, отличной от рассудка, опирающегося на показание здоровых человеческих чувств»<sup>13</sup>. В этом плане эмпиризм противопоставлялся рационализму, полагавшему, что человек обладает такими независимыми от опыта знаниями, которые тем не менее являются знаниями о мире, о реальности. (Впрочем, тот реальный мир, которого касаются «вечные истины разума», рационалисты строго отделяли от чувственного мира, состоящего из случайных событий...).

Так или иначе, локковский эмпиризм при всей своей материалистической, в общем и целом, направленности, контрастирующей с рационалистическим идеализмом, не дошел все же до полного и последовательного отрицания знания, независимого от опыта, и, следовательно, он не мог довести до конца критику рационалистического априоризма.

Привлекает внимание то обстоятельство, что концепция самой *опыта* в этой форме эмпиризма была еще очень далека от его последовательно материалистического понимания: оно было еще настолько номиналистическим, что достоверность опытного знания решительно ограничивалась, как отмечено выше, всего лишь «отдельными случаями», поскольку в чувственности, казалось, дается только единичное. Верно, признавал Локк, что только с помощью опыта можно узнать, ковко или нет вот это желтое, тяжелое, плавкое тело, которое я называю золотом. «Но такой опыт... не дает мне уверенности в том, что то же самое имеет место во всех или некоторых других желтых, тяжелых, плавких телах, помимо тела, исследуемого мной»<sup>14</sup>. И хотя Локк считал, что знание, касающееся единичного существования, имеет большую познавательную ценность, чем простая вероятность, и даже обладает некоторым родом достоверности, однако же достоверность этого рода, по учению Локка, несопоставима с достоверностью, присущей интуитивному и демонстративному познанию<sup>15</sup>.

В конечном итоге, необходимость и всеобщность («общую достоверность») Локк находил только в независимом от внешнего опыта интуитивном и демонстративном познании — в рассмотрении наших собственных идей: «Интуиция и доказательство суть две ступени (degrees) нашего познания. То, что не достигается тем или другим, с какой бы ни принималось уверенностью, есть

лишь вера или мнение, а не знание, по крайней мере для всех общих истин»<sup>16</sup>. Это было высказано Локком столь категорично, что после этого он с чувством даже некоторой неловкости говорил об опытном исследовании как познании, находя себя вынужденным оговаривать, что оно только «слывет» за познание<sup>17</sup>. Все это позволяет утверждать, что *скептицизм* был не то что навязан Юмом эмпиризму, а, скорее, обнаружен в нем<sup>18</sup>.

Подобно Локку, Юм также полагал, что суждения, выражающие интуитивное и демонстративное знание, независимы от опыта, касающегося реального существования вещей. «Такого рода суждения могут быть открыты путем одной только деятельности мысли, независимо от того, что существует где бы то ни было во вселенной»<sup>19</sup>. Именно независимость этих суждений от опыта и фактов гарантирует им устанавливаемую навечно истинность, достоверность, необходимость<sup>20</sup>.

В отличие от этого, знания, относящиеся к фактам, не содержат подобной необходимости. «Противоположность всякого факта всегда возможна, потому что она никогда не может заключать в себе противоречия»<sup>21</sup>, — писал Юм. И далее он продолжал совсем уже в духе картезианской теории знания: «...И наш ум всегда представляет се (т. е. нечто противоположное данному факту. — Л. Л.) так же легко и ясно, как если бы она вполне соответствовала действительности»<sup>22</sup>. Следовательно, предложения, «касающиеся фактов и существования», не обладая необходимым характером, не выражают подлинного знания; единственным истинным объектом научного знания в строгом смысле слова могут служить лишь количественные соотношения («количество и число»), попытки же использовать демонстративные доказательства — этот совершеннейший вид познания — за указанными пределами есть не что иное, как софистика и заблуждение<sup>23</sup>.

С точки зрения задач, которые ставил перед своей гносеологией Юм, существенно было показать, что нет никаких оснований для распространения научного, достоверного доказательства на познание *причинных* связей. Для него особая значимость этого вопроса гносеологически была обусловлена тем, что, согласно его убеждению, все наши заключения относительно фактов и, следовательно, все знания о природе основаны на идее причинности; поэтому-то выяснение познавательной ценности принципа причинности равносильно было для него определению характера знания, касающегося фактов и существования.

Выступая против рационалистического способа мышления, Юм отвергал ту идею, будто бы мы в состоянии открыть связь между причиной и действием путем одной только деятельности нашего разума, т. е. посредством сопоставления одних лишь наших идей. Это представление, утверждал он, совершенно иллюзорно, причем

оно ошибочно в силу того именно обстоятельства, что сравнивая понятие определенной причины с понятием об его следствии, мы не способны обнаружить одно из них в другом. Юм писал: «Наш ум никоим образом не может найти действия в предполагаемой причине, даже посредством самого полного и тщательного рассмотрения, ведь действие совершенно отлично от причины и в силу этого никогда не может быть открыто в ней»<sup>24</sup>. Решающим для него, как выясняется, здесь было то, что между идеями причины и действия нет никакой общности, которая могла бы быть раскрыта посредством сопоставления этих идей. Вследствие этого все попытки чисто мысленным образом установить связь между ними, поскольку они не имеют под собой никакого реального основания, заранее обречены на неудачу. «Словом, всякое действие есть явление, отличное от своей причины. В силу этого оно не могло быть открыто в причине и всякое измышление или априорное представление его неизбежно будет совершенно произвольным»<sup>25</sup>.

На этом основании, посредством такого рассуждения Юм отвергал «априорный» характер принципа причинности. «Когда мы рассуждаем а priori и рассматриваем объект или причину лишь так, как они представляются уму независимо от всякого наблюдения, они не могут вызвать в нас представления (notion) определенного объекта, каковым является действие этой причины»<sup>26</sup>.

(Здесь нам хотелось бы прервать Юма и сразу же обратить внимание на то, в каком, собственно, смысле, используется им термин «а priori». Из приведенных выше высказываний видно, что этот термин употреблялся Юмом еще отчасти в смысле «a parte priori»; но вместе с тем под априорным знанием уже подразумевалось знание, приобретенное благодаря одной только деятельности ума, совершенно независимо от каких бы то ни было опытных данных).

Все наши заключения относительно реального существования и фактов, продолжал Юм, представляют собой мысленный переход от одного факта к другому. При всякой проверке обоснованности подобного движения мысли неизбежно предполагается, что между наличным фактом и тем фактом, о котором мы заключаем, существует внутренняя, постоянная, необходимая связь. Действительно, если бы между ними не существовало такой связи, все наши выводы о фактах, естественно, были бы лишены всякого основания<sup>27</sup>.

И далее Юм свое понимание естественнонаучного познания разъяснял следующим образом. Чисто умозрительно, совершенно не прибегая ни к каким наблюдениям и опыту, мы одинаково легко могли бы себе представить и мир, в котором все события взаимосвязаны, и мир, состоящий из разрозненных, внутренне не связанных между собой вещей. Ни то, ни другое представление не со-

держит в себе противоречия, и, следовательно, эти миры, поскольку мы в состоянии вообразить их непротиворечивым образом, возможны «по крайней мере, в метафизическом смысле». Разум, будь он предоставлен самому себе, оказался бы не в силах произвести выбор между этими мирами: он не может, не обращаясь к опыту, решить, каков же мир, в котором живем мы. Ибо *это не предмет априорного умозрения, а вопрос факта*<sup>28</sup>.

Исходя из этих предпосылок, Юм выдвинул тезис, занимающий едва ли не центральное положение в его гносеологическом учении: «...Знание отношения причинности отнюдь не приобретается путем априорных заключений, но проистекает всецело из опыта, когда мы замечаем, что отдельные объекты постоянно соединяются друг с другом»<sup>29</sup>. Именно опыт наталкивает нас на мысль о том, что между постоянно следующими друг за другом событиями, по видимому, существует причинно-следственная связь. Однако же здесь важно иметь в виду, что на самом деле непосредственно в опыте мы наблюдаем всего лишь временную последовательность фактов, и поэтому с достаточным основанием мы, в принципе, могли бы высказать только такое суждение: мы заметили, что такой-то объект всегда сопровождался таким-то действием. Но, строго говоря, даже этому наблюдению мы не имеем права придать всеобщее значение. Основываясь только на наших наблюдениях, нельзя утверждать, что объекты, сходные с известными нам причинами, *всегда* будут сопровождаться аналогичными действиями. Это значило бы явно или неявно дополнительно предположить, что в природе всегда будет сохраняться один и тот же порядок. Действительно, достаточно допустить обратное, а именно, что «порядок природы» может измениться, — как опыт перестает быть основанием для каких бы то ни было общих выводов, — и в частности, относительно причинности<sup>30</sup>.

Итак, резюмировал Юм, когда спрашивают, какова природа всех наших заключений относительно фактов, самым подходящим ответом будет: они основаны на отношении причинности. Когда же возникнет вопрос, что лежит в основании принятия нами принципа причинности, то на него можно ответить одним словом — опыт. Но если дух пытливости и тут нас не оставит и мы спросим, что же лежит в основании всех заключений из опыта, то мы вынуждены будем признать, что таким основанием фактически служит идея неизменности порядка природы. Когда же после всего этого, задавшись вопросом о природе этой последней, мы вздумаем вывести ее опять-таки из опыта (ибо откуда же еще ее можно было бы вывести?), то мы, очевидно, окажемся в самом настоящем порочном круге<sup>31</sup>.

Поскольку, заключал свое рассуждение Юм, идея причинности, как выяснилось, не опирается ни на априорные доказательства

ва, ни на опыт, она вообще не имеет никакого обоснования в качестве знания. Именно отсюда и были сделаны им известные скептические выводы относительно познавательной ценности принципа причинности, согласно которым эта идея основана только на субъективной привычке и представляет собой всего лишь выражение веры. Таким образом, в философии Юма критика рационалистического априоризма в понимании причинности привела к крайнему скептицизму; к отрицанию всякой возможности обоснования знания о природе.

И здесь в исторический спор между традиционным априоризмом и эмпиризмом локковской школы вмешивается Иммануил Кант. Кажется (да Кант и сам указывает на это), что, начиная строить свою гносеологическую теорию, он отталкивается от юмовской постановки вопроса. Действительно, он не раз — и в Первой «Критике», и во Второй, и в «Пролегоменах», — как будто без всяких коррективов воспроизводит некоторые размышления Юма о природе причинной связи.

С другой стороны, для Канта совершенно неприемлем скептицизм; его несколько не устраивает юмовская скептическая концепция причинности, суть которой он фиксирует очень точно. Кант полагает, что понятие причинности Юм выводил «...из привычки, т. е. из субъективной необходимости, которая возникает в опыте вследствие частой ассоциации и которая в конце концов ошибочно принимается за объективную необходимость» (3, 188—189). И так как Юм отверг возможность не только опытного, но и априористического обоснования идеи причинности, то и получилось, что она не имеет никаких доказательств справедливости своих притязаний.

Но Кант никак не может оставить принцип причинности необоснованным: для него это значило бы, что подлинное знание о природе невозможно. А между тем, на первый взгляд, может показаться, что он соглашается с Юмом, признавая несостоятельным не только опытное, но и априористическое обоснование идеи причинной связи. Так, в «Критике чистого разума», описывая воззрения Юма, Кант выделяет примечательный в рассматриваемом плане момент. «Он, — пишет Кант о своем предшественнике, — занимался основоположением о причинности и совершенно правильно утверждал, что истинность его ...вовсе не опирается на какое-нибудь усмотрение, т. е. на априорное знание...» (3, 361). Примерно то же самое о юмовском истолковании причинности говорится и в «Пролегоменах»: «Он неопровержимо доказал, что для разума совершенно невозможно такую связь мыслить а priori и из понятий...» (4/1/, 71). Все это как будто означает, что шотландский скептик, по мнению Канта, «совершенно правильно» отрицал ап-

риорный характер принципа причинности и даже «исопровержимо доказал» это...

Однако здесь неизбежно возникает ряд неясностей. Как предполагает Кант опровергнуть скептицизм, если, отвергая опыт как основу знания, он вместе с тем соглашается с мыслью о невозможности априористического обоснования причинности? Каким образом его согласие с Юмом можно совместить с тем хорошо известным обстоятельством, что в критической философии принцип причинности считается одним из важнейших *априорных* основоположений? Как, превращая понятие причинности в априорную форму рассудка, Кант поддерживает юмовское отрицание априорного характера этого понятия? Приходится предположить, что в понятие об априорном знании Кант не всегда вкладывает одно и то же содержание.

В тех контекстах, в которых Кант высказывает свое одобрение отрицанию Юмом априорного характера идеи причинности, он использует термин «*a priori*»<sup>4</sup> вполне естественно, в том самом смысле, который имелся в виду самим Юмом. В таком понимании априорно то знание, которое получено нами благодаря деятельности одного лишь нашего ума, из сопоставления наших идей («из понятий»), без всякого обращения к наблюдению фактов, совершенно безотносительно к опыту. Кант полностью солидаризируется с Юмом в том, что принцип причинности в этом смысле *не априорен*.

Но в этом же самом анализе юмовской концепции причинности понятие об априорном знании начинает приобретать у Канта и несколько иной смысл. Если идея причинности должна иметь всеобщее и необходимое значение, она, по логике мышления того времени, должна была бы происходить из разума. Поскольку всеобщность и необходимость знания, как доказал Юм, невыводимы из опыта, остается единственный выход — признать, что подлинным источником такого знания является чистый разум. На эту сторону дела и обращает внимание Кант. «Давид Юм признал, отмечает он — что для осуществления этого необходимо, чтобы указанные понятия имели априорное происхождение...» (3, 188). И действительно: Юм признал это условие необходимым. Однако, вместе с тем он считал это условие неосуществимым.

А Кант?.. Он находит, что это условие не только необходимо, но и действительно: основоположение причинности *априорно*. И это не противоречит тому, что он вместе с Юмом *отверг* априорный характер понятия причинности, понимая *здесь* (опять-таки вместе с Юмом и всеми своими предшественниками) под априорным то, что не стоит ни в каком отношении к опыту. Здесь нет противоречия, так как, не удовлетворенный прежним понятием, Кант вырабатывает новое, свое собственное понятие об априорном знании. Воспроизводя — по видимости без изменений — неко-

торые рассуждения Юма, имеющие для него самого исходное значение, Кант на самом деле существенно преобразует содержание и смысл опорных понятий Юма, и в числе них — понятия а priori.

Подводя теперь некоторый итог, можно сказать, что когда Кант соглашается с Юмом в том, что принцип причинности не может считаться априорным, то под априорным характером знания он подразумевает полнейшую независимость знания от опыта. Возможность такого знания он исключает. Когда же Кант настаивает на априорности основоположения причинности, то под этим он имеет в виду не независимость знания от опыта, а только невы выводимость знания из опыта. Считая научное знание невы выводимым из опыта, он продолжает противиться идее совершенной безотносительности такого знания к опыту. Следует вывод, на первый взгляд кажущийся несколько противоречивым: *априорно, по Канту, знание, не безотносительное к опыту.*

Правда, излагая свое учение, Кант иногда еще прибегает к «принятым», освященным традицией оборотам речи и способам мышления и вследствие этого «априорным» порой называет знание, будто бы «безусловно», «совершенно» независимое от опыта (3, 106, 182, 183 и др.). Однако же это, скорее всего, произвольная дань времени: придя к выводу, что априорное знание не является совершенно безотносительным к опыту, он уже разошелся со своими предшественниками. В этом выводе (дополнительное и более детальное обсуждение которого нам еще предстоит в дальнейшем) выражается первое и, быть может, самое существенное отличие кантовского понимания а priori от докантовского. В этом смысле априоризм Канта представляет собой значительно более умеренную, в сравнении с гносеологией рационализма, разновидность идеализма.

Надо, однако, сказать, что при сопоставлении кантовского понятия с предшествующим некоторые черты различия свидетельствуют, на первый взгляд, не в пользу критической философии. В учении Канта идея априорности распространяется на более широкую — в некотором отношении — область, чем даже в теории знания классического рационализма. Определяющей чертой рационалистической философии как теории обоснования знания была ее противопоставленность, прежде всего, сенсуализму. И поскольку принималось, что не в чувственности, но лишь в сфере Ratio следует искать решение проблемы обоснования, то и считалось, что источником «вечных истин» служат только формы мышления, но не чувственности<sup>32</sup>. В отличие от этого, согласно Кантовой гносеологии, *априорный характер носят формы как мышления, так и чувственности.* Иначе говоря, а priori в трансцендентальной теории получает значение более общей, более фундаментальной идеи,

имеющей отношение к обоснованию всего знания в целом, а не одного только мышления.

В этой связи необходимо еще раз подчеркнуть, что проблема априоризма, которую ставит Кант, лежит не в той плоскости, в которой в XVII веке развивалась противоположность между рационализмом и сенсуализмом: трансцендентальная гносеология исходит не из дилеммы «чувственно-рациональное», а из дихотомии «апостериорное-априорное». В соответствии с этим условия, обеспечивающие всеобщность и необходимость знания, должны обеспечиваться деятельностью не только мышления, но и чувственности<sup>33</sup>. Тем самым Кант выдвигает новую, по сути дела, гносеологическую проблему, независимую по своему содержанию от классического вопроса о соотношении чувственного созерцания и мышления. Эта новая Кантова проблема в конце XIX — начале XX вв., как известно, была интерпретирована как проблема соотношения теоретического и эмпирического знания, занявшая особое место в философии, методологии и логике науки<sup>34</sup>.

Необходимо привести собственные формулировки Канта, в которых дается характеристика чистых (априорных)<sup>35</sup> и эмпирических (апостериорных) форм сознания — чувственности и мышления. «Созерцание и понятие бывают или чистыми, или эмпирическими. *Эмпирическими* — когда в них содержится ощущение... *чистыми* же — когда к представлению не применяются никакие ощущения» (3, 154; см. также 3, 127—128, 157). Таким образом, ощущению, т. е. тому, что взято непосредственно из опыта, точнее, его присутствию или отсутствию, Кант придает решающее значение. Ощущение он иногда называет «матерней» чувственного знания (3, 144, 154; 4/1/, 99); оно составляет именно «...то в нашем познании, благодаря чему оно называется апостериорным познанием, т. е. эмпирическим созерцанием» (3, 144). Подобно этому и понятие, в содержание которого включаются такие признаки, представления о которых заимствуются из опыта (в результате чувственного восприятия свойств тех или иных предметов), будет эмпирическим понятием (3, 281).

Ощущение, по Канту, представляет собой подлинный источник эмпирии, и его включенность в знание — надежный признак эмпирического характера. Во всех явлениях, пишет он «...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» (3, 242). Итак, содержание восприятия (ощущение) никак невозможно предвосхитить, так как ощущение как результат аффицирования чувственности внешними вещами (3, 127) по самой своей сущности полностью принадлежит опыту. Это означает, что только те

представления, к которым вовсе не примешиваются никакие ощущения (т. е. только чистые представления) могут быть совершенно априорными (3, 154).

Вместе с тем, так как содержание восприятия, составляемое ощущениями, всегда апостериорно, только *формы* представлений могут быть чистыми, полностью априорными. Кант именно так и рассуждает: «Ощущение можно назвать материей чувственного знания. Вот почему чистое созерцание заключает в себе только форму, при которой что-то созерцается, а чистое понятие — только форму мышления о предмете вообще» (3, 154). Иначе говоря, совершенно априорной может быть признана *только форма* — пространство и время как формы чувственности, категории и основоположения как формы рассудка и, наконец, идеи как формы чистого разума.

Чтобы оценить значение такого понимания априорного знания, следует иметь в виду, что оно не имеет ничего общего с тем учением классического рационализма, согласно которому человеческому сознанию врождены определенные идеи, которые независимы от опыта как по своей форме, так и по содержанию. Правда, ни Декарт, ни Лейбниц не утверждали, будто врожденные идеи присутствуют в разуме актуально, в уже готовом и осознанном виде, а видели в них скорее зачатки, склонности, предрасположения. Однако, в данном случае это обстоятельство (кстати говоря, почему-то упорно игнорировавшееся противниками рационализма) не меняет сути дела: врожденная идея *и в стадии потенциального своего существования* несет в себе определенное содержание.

Такой способ мышления отвергается Кантом, и его априоризм никак нельзя считать «видоизмененным изданием» теории врожденных идей<sup>36</sup>, если даже последователи этой теории, боясь отстать от времени, толкуют теперь уже не о душе, а о мозге...<sup>37</sup> Дело не только в том, что Кант ясно и определенно отмежевывается от этой программы обоснования знания, квалифицируя ее как «систему преформации чистого разума», а в том, что эту «систему» он убедительно критикует<sup>38</sup> и, оставаясь верным своему учению, не может не критиковать. Во-первых, по Канту, априорные элементы знания не врождены нам творцом, а созданы, выработаны «нами самими» (3, 215). Во-вторых, с его точки зрения, если априорные компоненты знания схожи с «врожденными идеями» в том, что и те и другие имеют неопытное происхождение, то это верно лишь в отношении формы знания, ибо, по Канту, еще раз подчеркнем, априорна *только форма* чувственности и мышления.

Означает ли это, что если *только форма* знания априорна, то его содержание апостериорно? Да, безусловно: по смыслу Кантовой гносеологии знание есть соединение эмпирического содержа-

ния и априорной формы. В этом смысле знание является одновременно и опытным и априорным<sup>39</sup>.

Таким образом, фактически Кант дважды, но в различных отношениях, рассматривает знание как единство формы и содержания. В первом случае содержанием служит чувственность, а формой — рассудок. Этот взгляд на знание, можно сказать, обращен в прошлое: Кант идет еще по следам дискуссии между рационализмом и сенсуализмом, и этим своим учением о знании он стремится преодолеть (и в значительной степени действительно преодолевает) крайности этих гносеологических направлений. В другом же аспекте, характерном для новой, специфически кантовской постановки проблемы, содержанием знания становится эмпирическое (апостериорное), формой же — априорное.

Поскольку знание рассматривается Кантом как единство априорного и апостериорного, поскольку априорное так или иначе оказывается лишь формой знания, то *знание в целом*, вопреки некоторым его собственным словесным уверениям, понятно, *не может уже считаться «безусловно», «совершенно» независимым от опыта.*

## Примечания

<sup>1</sup> Поскольку «трансцендентальное» этимологически означает «выходящее за пределы», трансцендентальным в этом прямом и первоначальном смысле для Канта является, прежде всего, исследование такого знания, источник которого находится не в опыте, а за его пределами. Именуя создаваемую им логику трансцендентальной, он имеет в виду то, что она исследует мышление (рассудок и разум) лишь постольку, поскольку оно априорно относится к предметам (3, 159).

Одновременно трансцендентальным Кант признает такое исследование, которое имеет своим предметом «...отношение нашего знания не к вещам, а только к нашей познавательной способности» (4/1/, 111). В этом плане речь идет, следовательно, о гносеологии, последовательно изолирующей себя от всякой позитивной онтологии и изучающей знание, так сказать, само по себе. Указывая на это, Кант, впрочем, добавляет, что эту особенность его гносеологического учения, пожалуй, лучше выражает определение «критическое» (4/1/, 111). Критическим же, по его собственному разъяснению, является обсуждение гносеологических проблем «...не с точки зрения объекта (objectiv), а с точки зрения фундамента познания, на котором оно основывается» (3, 446).

Два этих основных значения термина «трансцендентальное» в языке Канта обычно каким-то образом совмещаются. Он их явно и полностью объединяет, когда, например, во Введении к «Критике чистого разума» пишет: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно

быть возможным а priori» (3, 121). Так или иначе, имеется ли в виду способ гносеологического исследования или же своеобразие его предмета, трансцендентальное во всех случаях предполагает априорное.

Встречающееся иногда в литературе объяснение «трансцендентального» как эпистемологического (см. *Б. Рассел. История западной философии*, М., 1959, стр. 733) можно признать лишь приблизительно верным.

<sup>2</sup> Подобный строй мысли легко просматривается даже у мыслителей Нового времени. Ср. *Т. Гоббс. Избранные произведения*, т. I, стр. 235—236.

<sup>3</sup> См. *Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме*, стр. 76.

<sup>4</sup> *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 20, стр. 544.

<sup>5</sup> Ср. *И. С. Нарский. Западноевропейская философия XVII века*, М., 1973, стр. 20.

<sup>6</sup> *Д. Локк. Избранные философские произведения*, т. I, стр. 547.

<sup>7</sup> Там же, стр. 618.

<sup>8</sup> См. там же, стр. 574.

<sup>9</sup> См. там же, стр. 566.

<sup>10</sup> См. там же, стр. 519—520.

<sup>11</sup> Там же, стр. 547.

<sup>12</sup> Там же, стр. 549. Впрочем, здесь Локк делает исключение для идей субстанций.

<sup>13</sup> *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 2, стр. 144.

<sup>14</sup> *Д. Локк. Избранные философские произведения*, т. I, стр. 624.

<sup>15</sup> См. там же, стр. 525, 612, 625.

<sup>16</sup> Там же, стр. 524.

<sup>17</sup> См. там же, стр. 525. Локк писал: «Приобретение и усовершенствование нашего знания субстанций таким путем, исключительно через опыт и описание. т. е. единственно возможным для нас путем при слабости и посредственности наших способностей в здешнем мире, и заставляет меня подозревать, что философию природы нельзя сделать наукой» (Там же, стр. 625).

<sup>18</sup> «И Беркли, и Дидро вышли из Локка», — писал В. И. Ленин (*В. И. Ленин. Полн. собр. соч.*, т. 18, стр. 127). Но из Локка вышел также и Юм.

<sup>19</sup> *Д. Юм. Сочинения*, т. 2, стр. 27.

<sup>20</sup> При этом, стремясь раскрыть суть необходимости, свойственной таким суждениям, Юм указывал на то, что «...всякий раз, когда имеет место дедуктивное доказательство, противоположное невозможно и влечет за собой противоречие» (Там же, т. I, стр. 798). Отсюда, кажется, достаточно ясно видно, что необходимость Юм трактовал в логическом (или, как сказал бы Кант, аналитическом) плане.

<sup>21</sup> Там же, том 2, стр. 28.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> См. там же, стр. 166—169.

<sup>24</sup> Там же, стр. 31. В другом месте Юм допускал даже: «Если рассуждать а priori, что угодно может казаться способным произвести что угодно другое» (Там же, стр. 168). Следовательно, положение, фиксирующее причинное отношение, по Юму, не может быть аналитическим суждением.

<sup>25</sup> Там же, стр. 32. «Юм, возможно, догадывался, — отметил позже Кант,— что в определенного рода суждениях мы выходим за пределы нашего понятия о предмете... Такие суждения я назвал *синтетическими*» (3, 631).

<sup>26</sup> Там же, стр. 34.

<sup>27</sup> Там же, стр. 29.

<sup>28</sup> Там же, т. 1, стр. 798—799.

<sup>29</sup> Там же, т. 2, стр. 29.

<sup>30</sup> Там же, стр. 36 и 40.

<sup>31</sup> Там же, стр. 34 и 38.

<sup>32</sup> В. Ф. Асмус. Проблема интуиции в философии и математике, стр. 61.

<sup>33</sup> Условно говоря, познавательная область разделена Кантом не вертикальной линией, разделяющей чувственность и рассудок, а, так сказать, горизонтальной линией, пересекающей и чувственность, и рассудок и отделяющей — как в том, так и в другом, — априорное от апостериорного.

<sup>34</sup> За последние десять лет в нашей литературе выступил ряд авторов (П. В. Копнин, В. А. Смирнов, В. А. Лекторский и др.), обсуждавших вопрос о соотношениях между этими *различными* членениями познавательной сферы. Итоги обсуждения в основном сводятся, по-видимому, к следующим положениям: а) «чувственно-рациональное» и «эмпирическо-теоретическое» представляют собой различные способы дифференциации познавательной сферы, *не заменяющие* друг друга; они оказываются необходимыми при решении различных гносеологических задач; б) «чувственное» и «рациональное» относятся к такому предмету гносеологического исследования, как отражение действительности, и обозначают различные *формы (способы) отражения*; в) «эмпирическое» и «теоретическое» фиксируют два *основных уровня знания*.

При этом предполагается определенное «наложение» этих двух систем дифференциации. «Вопрос не в том, участвует или нет мышление или чувствительность в получении этих уровней, а в том, каков механизм этого участия» (В. С. Швырев. Неопозитивизм и проблема эмпирического обоснования науки, М., 1966, стр. 70).

Надо сказать, что сложность намеченной Кантом проблемы апостериорного и априорного знания была осознана (или, может быть, лучше сказать, оценена) не сразу и во всяком случае не всеми философскими течениями. Что касается, в частности, позитивизма, то на протяжении длительного времени он пытался сначала непосредственно «вывести» теоретическое знание из эмпирического, а затем «свести» («редуцировать») первое ко второму. Не исключено, что провал именно этих попыток послужил одной из причин пробуждения нового интереса к Канту и априористической гносеологии.

<sup>35</sup> Кантовские определения «чистых» и «априорных» форм при всей своей близости, строго говоря, не тождественны. Чистое в познании одновременно и априорно; обратное, однако, не верно. Так, по разъяснению Канта, «...положение *всякое изменение имеет свою причину* есть положение априорное, но не чистое, так как понятие изменения может быть получено только из опыта» (3, 106). Вообще же, если знание должно быть признано априорным, считается достаточным, чтобы таковым в нем был какой-либо компонент.

<sup>35</sup> «Априоризм Канта есть не что иное, как видоизмененное издание «врожденных идей» Декарта и «потенций разума» Лейбница...» (И. Д. Шашкевич. Теория познания Иммануила Канта, стр. 130). Примерно подобного же взгляда придерживается и В. Соколов (См. «Философская энциклопедия», т. I, стр. 299).

<sup>37</sup> А. Шопенгауэр полагал, будто, по Канту, «...первые и существенные законы... мира явлений коренятся в нашем мозгу и оттого познаются а priori» (А. Шопенгауэр. Полн. собр. соч., т. III, М., 1903, стр. 78). Видимо, даже самый крайний идеализм не спасает философа от вульгарного материализма.

<sup>38</sup> Примечательно уже Кантово изложение сути теории врожденных идей: согласно, мол, этой теории, категории «...представляют собой субъективные, врожденные нам одновременно с нашим существованием задатки мышления, устроенные нашим творцом так, что применение их точно согласуется с законами природы, которым следует опыт...» (3, 215).

Интересны соображения, из которых исходит Кант, отвергая эту теорию. Прежде всего, его не устраивает то, что Лейбниц для объяснения соответствия между идеями и вещами «был вынужден прибегнуть к божеству как к посреднику...» (3, 298). Далее, его смущает то, что «исходя из этой гипотезы, мы не видим, до какого предела допустимы предопределенные задатки будущих суждений» (3, 215). И, наконец, что представляется самому Канту наиважнейшим, эта теория «...решительно опровергается тем, что в таком случае категории были бы лишены необходимости» (3, 215).

Последнее требует пояснения. Дело в том, что принцип врожденности Кант рассматривает как вариант более общей идеи — идеи особой организации субъекта. «В таком случае я не мог бы сказать: действие связано с причиной в объекте (т. е. необходимо), а должен был бы сказать лишь следующее: я так устроен, что могу мыслить это представление не иначе, как связанным так-то» (3, 215). Но тогда необходимые и объективные истины, на радость скептику, были бы полностью исключены и «...ни с кем нельзя было бы спорить о том, что зависит только от той или другой организации субъекта» (3, 215).

Об этих соображениях Канта необходимо помнить при критике «физиологического идеализма», адепты которого, вслед за А. Шопенгауэром и Ф. Ланге, кантовское априори почему-то решили интерпретировать как раз в плане идеи об особой организации субъекта...

<sup>39</sup> Эта мысль самим Кантом нигде, кажется, не была сформулирована — во всяком случае в явном виде. Однако, исходя, видимо, именно из нее, Шеллинг несколько позже писал: «Мы можем с одинаковой степенью очевидности и с одинаковым правом утверждать, что наше познание с самого начала носит насквозь эмпирический характер и что в такой же степени оно насквозь априорно» (Ф. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма, М., 1936, стр. 256).

## 2. АПРИОРНОЕ СИНТЕТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ

Исходя из предыдущего, можно считать определенно установленным, что Кантова теория обоснования знания имеет своим предметом не аналитическое, а *синтетическое* знание. Выяснено также, что трансцендентальной логикой исследуется не апостериорное,

а только *априорное*, в каком-то смысле независимое от опыта знание. Однако же известно, что внимание Канта привлекает не всякое синтетическое знание, а вместе с тем не любое априорное знание составляет для него проблему: он вырабатывает по сути дела совершенно новое понятие о научном знании — понятие об *априорном синтетическом знании*, на котором и сосредотачиваются главные его интересы в области теоретической философии (на то, что именно эта проблема является центральной в его гносеологическом учении, множество раз указывает и сам Кант)<sup>1</sup>.

Соответственно всякое исследование гносеологии Канта должно иметь своей целью выяснение прежде всего того, *почему* критическая философия настаивает на том, что научное знание должно квалифицироваться как синтетическое и вместе с тем как априорное. Попытка выяснения этого вопроса и была сделана в предыдущем изложении. Однако, даже в том случае, если такое исследование окажется успешным, останется еще объяснить, в чем суть этого вновь выкованного Кантом понятия и в силу чего оно оказалось новым для истории философии.

Принято считать, что различие между двумя способами членения знания — на аналитическое и синтетическое, с одной стороны, и на априорное и апостериорное — с другой, впервые было введено Кантом. Это мнение поддерживается, в частности, и советской «Философской энциклопедией», в которой можно прочесть: «Заслуга И. Канта по вопросу о делении суждений на аналитические и синтетические заключается прежде всего в постановке этого вопроса: он первый отличил проблему деления суждений на аналитические и синтетические от проблемы деления суждений на эмпирические (апостериорные) и теоретические (априорные)»<sup>2</sup>. В общем и целом это мнение и эта оценка, пожалуй, справедливы, — особенно если речь идет о *явном* различении. И тем не менее, они нуждаются в некотором уточнении.

Не совсем справедливо было бы полагать, будто предшественниками Канта понятия об аналитическом и априорном знании (в той мере, в какой эти кантовские понятия позволительно было бы ретроспективно применять в отношении докантовских гносеологических теорий) не различались. То же самое можно сказать и об осознании различия, соответственно, между синтетическим и апостериорным знанием. Суть дела, видимо, в том, что до Канта определенный род истин наделялся одновременно свойствами (если продолжить условное применение кантовских понятий) аналитичности и априорности, другой же род истин — свойствами синтетичности и апостериорности. При этом гносеологические особенности, присущие истинам одного рода, считались тесно связанными между собой и вместе с тем ни в коей мере не свойственными истинам другого рода. Так, по Лейбницу, одни истины раци-

ональны и основаны в конечном счете на первоначальных тождественных положениях; они необходимы, вечны и в сущности независимы от опыта и чувственности; другие же, напротив, имея свой источник в чувственности и основываясь в конечном итоге на первоначальных фактических положениях, неизбежно случайны и субъективны.

Сказанное, однако, не означает, будто бы, по Лейбницу, свойства, присущие каждому роду истины в отдельности (аналитичность и априорность или же синтетичность и апостериорность), вообще неразличимы. Поэтому точнее было бы сказать, что 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.

Нужно отдать себе ясный отчет в том, что с *этой* точки зрения, безраздельно господствовавшей до Канта, новое понятие о синтетическом и вместе с тем априорном знании должно было показаться полной бессмыслицей, совершенным абсурдом. Догматиками вольфианской школы и доктринерами эмпиризма это понятие должно было восприниматься как несуразное нововведение, ставящее вверх дном все привычные и прочно установленные представления.

В чем же, на взгляд Канта, состоит решающее различие между старой и новой концепциями знания? Все дело в том, что, согласно прежней системе воззрений, знания, «касающиеся фактов и существования» (т. е. все знания о природе), носят не всеобщий, не необходимый, недостоверный характер. Из ограниченного, плоского эмпиризма, как было показано выше, неизбежно вытекал скептицизм — по крайней мере в отношении естествознания. Кант же не сомневается в том, что современная ему наука, и прежде всего Ньютонова механика, дает полноценное знание. Но для того, чтобы с полным основанием утверждать это, необходимо было признать, что синтетическое знание причастно к априорным принципам.

Исходя главным образом из этого, Кант пересматривает всю систему отношений между основными характеристиками научного знания. С этой целью он и уточняет различия между двумя взаимосвязанными способами дифференциации знания, решительно выступая против гносеологических догм старой метафизики.

Впрочем, один пункт традиционных воззрений Кант оставляет неизменным: аналитические суждения всегда априорны (3, 112: 4/1/, 81—82; 6, 186). В это положение, не останавливаясь на нем подробно, он вкладывает не очень сложное содержание. Аналитические суждения априорны, прежде всего, потому, что, составляя

их, мы только сопоставляем наши собственные понятия и, поскольку при этом мы не выходим и не должны выходить за пределы этих понятий, мы не нуждаемся ни в каких свидетельствах опыта. Так как (аналитическая) истинность этих суждений осознается вместе с их необходимостью, вытекающей из применения логического закона противоречия, то ясно, что такие суждения априорны.

Таким образом, Кант вместе со своими предшественниками отстаивает мысль о том, что такие истины, которые полностью основаны на логических принципах и только на них, не требуют никакого опытного подтверждения. Однако, в противоположность классическому рационализму, класс «истин разума» в этом смысле он ограничивает исключительно тавтологиями — явными и неявными. Иначе говоря, истинами, целиком опирающимися на логические законы мышления, он признает только аналитические истины в широком смысле слова.

Что же касается *синтетических* суждений (знаний), то в понимании их гносеологической природы Кант вносит изменения, имеющие далеко идущие последствия. Исходя, как уже говорилось, из того, что источник синтетических суждений всегда следует искать, в конечном счете, только в опыте, он, разумеется же, не отрицает того, что огромное множество синтетических суждений почерпнуто прямо из опыта, основывается на опыте и что такого рода знания являются апостериорными. Однако — и отсюда берет свое начало новая постановка проблемы — Кант убежден, что, наряду с синтетическими суждениями *a posteriori*, необходимо признать существование синтетических суждений *a priori*, — таких, например, каким, на его взгляд, должен считаться принцип причинности. С этой точки зрения, все синтетические положения подразделяются на два вида — апостериорные и априорные: «Есть апостериорные синтетические суждения, имеющие эмпирическое происхождение; но есть и такие, которые достоверны *a priori* и проистекают из чистого рассудка и разума» (4/1/, 81). И в этом смысле «истинами разума» (истинами, проистекающими «из чистого рассудка и разума») Кант, в разрез с концепцией рационализма, называет не только аналитические положения, но и некоторый род синтетических суждений.

Кант идет еще дальше: научную познавательную ценность всем эмпирическим утверждениям вообще могут придать только *априорные* синтетические принципы. Пожалуй, наиболее отчетливо эта мысль излагается в «Прологах»<sup>3</sup>. Рассматривая эмпирические суждения, т. е. суждения, тесно связанные с опытом, Кант отмечает, что, несмотря на общую всем им синтетическую природу (3, 112)<sup>3</sup>, они имеют совсем не одинаковую ценность. В этом отношении существенно различаются между собой две груп-

пы суждений — «суждения восприятия» и «суждения опыта» (4/1/, 115—117).

Все эмпирические (а вместе с тем, следовательно, синтетические) суждения, продолжает Кант, — это сначала «суждения восприятия», ибо познание начинается с таких, например, суждений, как «Камень теплый». Такого рода суждения просто фиксируют тот элементарный (как кажется Канту) факт, что определенные восприятия — в данных условиях — существуют совместно, связанные друг с другом в сознании определенного индивидуального субъекта. Понятно, что такие суждения имеют очень ограниченную, а именно индивидуально-субъективную, значимость и ни на что большее не претендуют. «Я вовсе не требую, чтобы я сам, а также всякий другой считал это таким, каким я это считаю теперь; эти суждения выражают лишь отношение двух ощущений к одному и тому же субъекту, а именно во мне и только в моем теперешнем состоянии восприятий...» (4/1/, 117). Ибо даже мне самому, но в ином «состоянии восприятий» (так, видимо, следует понимать Канта), камень может и не показаться теплым<sup>4</sup>.

Само собой разумеется, что кантовские «суждения восприятия» целиком и полностью апостериорны. Они не составляют для Канта особой проблемы. И он полагает даже, что возможность синтетических суждений апостериори, вообще говоря, «...не нуждается ни в каком особом объяснении...», так как «...сам опыт есть не что иное, как непрерывное соединение (синтез) восприятий» (4/1/, 90)<sup>5</sup>.

Иное дело, продолжает Кант, если я утверждаю: «Солнце нагревает камень». Такое суждение претендует уже на объективное значение, на общезначимость (4/1/, 117). (Здесь необходимо оговорить, что Кант, порой чрезмерно сближая понятия объективности и общезначимости, тем не менее различает их; более подробные объяснения, однако, придется отложить на будущее). Высказывая теперь уже такие суждения, «...я требую, чтобы эта связь была подчинена условию, которое делает ее общезначимой, т. е. я хочу, чтобы и я, и всякий другой необходимо связывали всегда эти восприятия при одинаковых обстоятельствах» (4/1/, 117—118). Такое суждение в «Пролегоменах» именуется «суждением опыта».

Но Кантово требование, чтобы все познающие субъекты «необходимо» связывали «всегда» одни и те же восприятия, если сохранены те же самые условия восприятия, есть фактически требование, предъявляемое к полноценному научному знанию. Разве оно применимо к эмпирическому знанию? Должно быть применимо, полагает Кант, и, согласно его трансцендентальной гносеологии, это становится возможным благодаря тому, что эмпирические восприятия в процессе их осмысления подводятся под понятия, однако же не под эмпирические понятия, а априорные (4/1/, 115,

118)<sup>6</sup>. Суждение «Солнце нагревает камень», по мысли Канта, равносильно утверждению о том, что солнце является *причиной* нагревания камня и, следовательно, эмпирические восприятия подводятся под априорное понятие причинного отношения, под основоположение причинности. Вследствие этого связь, устанавливаемая в «суждении опыта», подчинена априорному условию, которое и делает суждение объективным и общезначимым<sup>7</sup>.

При всем том «суждения опыта» остаются все еще эмпирическими суждениями. Объясняется это тем, что этим суждением самим по себе непосредственно еще не присущи свойства всеобщности и необходимости. Этими свойствами, по замыслу Канта, могут обладать, собственно говоря, только правила; те правила, под которые подводятся этого рода суждения.

Синтетическим и априорным, а, следовательно, необходимым и всеобщим является, в частности, основоположение о причинности, по которому всякое изменение любого тела имеет какую-то причину. Однако же это вовсе не означает, будто знания о причине *данного* изменения могут быть получены априорно. Напротив, только опыт дает возможность знать, какова та или иная *особая* («случайная») причина этого изменения: ведь совершенно не необходимо, например, чтобы причиной того же нагревания камня в данном, определенном случае была непременно солнечная теплота. И, наоборот, от случайности частной, отдельной причины, которую мы познаем в соответствии с общим основоположением причинности, нельзя делать заключения о случайности самого этого *основоположения*. Но именно эту ошибку, по мнению Канта, совершил Юм, когда априорный синтез, выраженный в основоположении о причинности, он «...смешал с синтезом предметов действительного опыта, который, конечно, всегда эмпиричен» (3, 635). В этом смысле «суждения опыта», осуществляющие синтез «предметов действительного опыта» [а не «чистый синтез представлений» (3, 179)], не могут не быть *эмпирическими* суждениями.

Тем не менее, по своей познавательной ценности «суждения опыта» занимают в кантовской системе как бы промежуточное положение между «суждениями восприятия» и синтетическими суждениями априори. Эта классификация выявляет существование в знании трех уровней, каждому из которых соответствует определенный вид суждений.

1. «Суждения восприятия». О них мало будет сказать, что они являются эмпирическими суждениями,—они насквозь апостериорны. Проблема их обоснования перед Кантом, собственно, не возникает. «Суждения восприятия» имеют столь небольшую познавательную ценность, что здесь, попросту говоря, нечего обосновывать. Слепо следуя, так сказать, логике ассоциаций (возникающих, правда, под внешним воздействием), и каждый раз ограничиваясь

только тем, что дано «здесь и теперь», «суждения восприятия» никогда не выверяются никакими общими и необходимыми методологическими правилами и остаются случайными и субъективными суждениями.

2. «Суждения опыта». Поскольку при всей своей эмпиричности они уже не могут считаться лишенными познавательной ценности, то это уже требует своего объяснения. Каким образом становится возможным объективное и общезначимое эмпирическое знание? Или, по Канту, как возможен опыт? Или, выражаясь языком классического эмпиризма, каким образом суждения, «касающиеся фактов и существования», могут обладать «общей достоверностью»? Согласно кантовскому учению, это возможно благодаря тому, что синтез, не задерживаясь на уровне простых ассоциаций, осуществляется в соответствии с всеобщими и необходимыми правилами и принципами, которые и сообщают всему опытному знанию высокую познавательную ценность. Если «суждения опыта» и не включают в себя явным образом априорных моментов, то во всяком случае они их необходимым образом подразумевают, предполагают. А поэтому их нельзя уже безоговорочно считать апостериорными.

3. *Синтетические суждения априори*. Чтобы эти суждения, направляющие эмпирический синтез, имели в опыте всеобщее и необходимое применение, они, в свою очередь, не должны быть выведены из опыта,—они должны быть априорными. Вместе с тем, если эти суждения призваны способствовать расширению нашего знания, они должны быть синтетическими, а не аналитическими. Следовательно, заключает Кант, всеобщими и необходимыми правилами эмпирического познания могут быть лишь синтетические суждения априори. И тогда весь вопрос сводится к тому, как же возможны они сами...

На условиях возможности синтетического априорного знания и сосредотачивается основное внимание Канта. Не только потому, что такое знание обладает наивысшей познавательной ценностью (всё свойства всеобщности и необходимости, по Канту, присущи в некотором смысле также и аналитическому знанию). И не только потому, что априорные синтетические принципы лежат в фундаменте тех или иных естественнонаучных теорий. Решающим для Канта является, пожалуй, другой мотив: если удастся объяснить возможность синтетических суждений априори как правил, то тем самым будет найдено обоснование *всего* опытного знания. Именно поэтому вся проблематика теоретической философии сводится для него, в конечном итоге, к вопросу о том, «как возможны синтетические суждения а priori?»

Но если, с точки зрения Канта, *существование* синтетического и вместе с тем априорного знания — несомненный факт, из которого нужно исходить, и проблема заключается лишь в том, чтобы

его объяснить, то противники Канта ставили под сомнение и отвергали самый этот факт. Это характерно в особенности для новейшей позитивистической оппозиции кантовскому априоризму. Один из лидеров этой оппозиции, А. Айер, по этому поводу говорил: «Едиственный аргумент, который можно привести в пользу теории Канта, состоит в том, что она только объясняет определенные «факты». Но теперь мы нашли, что «факты», которые она намеревалась объяснить, вообще не являются «фактами»<sup>8</sup>. Чрезвычайно примечательно также следующее замечание Р. Карнапа, которое можно считать в этом смысле программным: «...Эмпиризм можно определить как точку зрения, которая *отрицает* существование синтетического априорного знания. Если весь эмпиризм должен быть выражен в двух словах, то это есть один из способов осуществления такого требования»<sup>9</sup>.

Впрочем, обращаясь к идее отрицания синтетического априори, ставшей существенным пунктом логико-эмпиристической программы обоснования знания, необходимо помнить о том, что понятия об аналитическом, априорном и т. п., будучи включенными в эту гносеологическую концепцию, естественно, подверглись в ней соответствующей переработке. Аналитические суждения, как уже упоминалось, были истолкованы как лингвистические, «языковые» истины, которые, в сущности, пусты, поскольку они ничего не говорят о мире. Синтетические суждения, напротив, были интерпретированы как содержательные высказывания о фактах, о некотором «положении вещей» в мире. Что же касается понятия об априорном, то в неопозитивизме оно приобрело более или менее ярко выраженный конвенционалистический оттенок.

Резко противопоставившись априоризму Канта, неопозитивизм не отверг понятие об априорном как о чем-то независимом от опыта, как это можно было предположить, судя по его радикально эмпиристическим декларациям. Напротив, идея априорности в каком-то смысле была внутренне свойственна системе идей современного эмпиризма, так как она неизбежно вытекала из принципиально важного тезиса Б. Рассела и А. Витгенштейна о том, что каждый язык имеет структуру, относительно которой в данном языке ничего не может быть сказано<sup>10</sup>. Далее, сама по себе она была вполне в духе карнаповской концепции «языковых каркасов»<sup>11</sup>, согласно которой система объектов науки задается «языком» как средством выделения и членения некоторой предметной области. В самом деле, если «система способов речи» предшествует самой «речи» — утверждениям об объектах, значит «язык», рассматриваемый как подобная система, является априорным. А именно, «язык» априорен в том смысле, что его выбор гносеологически свободен; если он и не произволен, то *только* в отношении

практического удобства; следовательно, он не зависим от какого бы то ни было «опыта».

На этих путях в философии анализа выработывалась особая концепция априорного знания, которая в качестве «лингвистической» теории получила на Западе достаточно широкую известность<sup>12</sup>. По этой теории, априорным, независимым от опыта может быть лишь нечто формальное, условное, аналитическое; но таковым не может быть содержательное («информативное») суждение, высказывание о некотором положении дел в мире. Если в каком-то смысле можно принять существование априорного знания, то таковым следует считать только аналитические (лингвистические) истины. Короче, синтетических суждений априори, вопреки Канту, не существует.

Нельзя не видеть, что в этом утверждении — при определенном его понимании — имеется некоторая доля истины. Если под синтетическими суждениями подразумевать высказывания, что-то говорящие о мире, а под априори — отрицание какой бы то ни было данности внешнего мира познающему субъекту, то в таком случае синтетических суждений априори действительно не существует: *нет знаний о мире вне связи с ним*. И, поскольку это так, неопозитивизм<sup>13</sup> в такой степени можно было бы признать правым против Канта, если бы эмпиристическая критика была направлена против подлинного Канта, а не против докантовского, прежде всего рационалистического, понимания синтетического априори как знания о мире, совершенно не зависящего от опыта<sup>14</sup>.

Однако, если здесь вообще правомерен вопрос, кто же, в конце концов, прав в этом споре, то прав скорее Кант в своей борьбе против плоского эмпиризма (причем его критика — в отличие от позитивистической — очень точно адресована). Речь идет, в частности, о проблеме необходимого знания.

Как уже говорилось, в докантовской гносеологии необходимым признавалось только аналитическое, «демонстративное» знание. И поскольку необходимость приписывалась только логически доказательному знанию, сама эта необходимость, естественно, оборачивалась логической необходимостью. Если необходимо то, что не может быть иным (именно такое понимание необходимости было принято в то время), то что же действительно необходимо? Никакое знание о фактах не является необходимым, так как они всегда могут быть «иными» и даже само их несуществование вполне для нас мыслимо<sup>15</sup>. Следовательно, необходимо то, по отношению к чему всякое «иное» не может быть мыслимо последовательным образом; необходимо то, любое «иное» которого включает в себе противоречие. Руководствоваться этой логикой — и значит держаться логической концепции необходимости.

В дальнейшем этот способ понимания необходимости нашел

поддержку у представителей современного, логического эмпиризма. Сама свойственная им постановка основных гносеологических проблем привела их к «внутриязыковому» истолкованию необходимости, т. е. к отказу от всякой необходимости, кроме как обусловленной нормами, правилами данного «языка», логической системы.

Надо сказать, что такую, логическую, аналитическую необходимость Кант не отвергает. Признавая аналитические суждения априорными, он уже тем самым наделяет их свойством необходимости: аналитические суждения, пишет он, «...всегда априорны и связаны с сознанием их необходимости» (6, 186).

Однако, по Канту, необходимость свойственна не только аналитическим суждениям, но и определенной разновидности синтетических суждений. Таким необходимым синтетическим знанием служит для него, например, закон причинности (3, 186, 262, 268). Поскольку в синтетических суждениях, по мысли Канта, мы выходим за пределы наших понятий и обращаемся к эмпирической реальности, признание *синтетического* априори в его устах равносильно утверждению законов, относящихся к познанию природы, реальности. Это означает, что в кантовском учении чисто логическое понимание необходимости в значительной мере преодолевается (хотя при этом не преодоленным остается идеалистическое понимание самой эмпирической реальности).

Кант далек от того, чтобы признать необходимость свойством объективно протекающих процессов. Та же причинность, например, остается у него априорной формой, применение которой распространяется только на сферу явлений, но не вещей самих по себе. Необходимые законы природы, по убеждению Канта, существуют, но никакая необходимость, содержащаяся в законе, не обусловлена, с его точки зрения, какой-либо трансцендентной реальностью. Все это, разумеется, так, и все это было убедительно продемонстрировано критикой Канта «слева».

При всем этом нельзя все же не обратить внимания на то примечательное обстоятельство, что в гносеологии критицизма ставится существенное различие между необходимостью мышления и необходимостью опытного познания. Необходимость, свойственную синтетическому, т. е. опытному в своей основе, познанию, Кант определенно отличает от необходимости, с какой мыслится истинность аналитического суждения, правильность аналитического по своей природе мышления. Ведь необходимая истинность аналитического суждения осознается на основе закона противоречия и носит, следовательно, логический характер. В синтетическом же суждении и *в познании вообще*, как подчеркивает Кант, синтез не может осуществляться на базе одних лишь логических законов: ни истинность синтеза, ни его необходимость нельзя вы-

вести из закона противоречия. Когда, следовательно, синтетическому суждению свойственна необходимость (а это имеет место во всех априорных синтетических суждениях), она имеет иную природу, чем аналитическая, логическая необходимость.

Кант, собственно, потому и приписывает некоторому роду синтетических суждений свойство априорности, что, согласно представлениям его времени, только априорное знание обладает необходимостью. Но та же логика на протяжении длительного времени действовала и в регрессивном направлении: отвергая априорность синтетических суждений, эмпиризм, вместе с тем, отказывал им и в необходимости; и в этом отношении против Канта он оказывался неправым.

Особенно отчетливо эта «обратная логика» проступает в критике Канта со стороны такого видного представителя второго позитивизма, как Р. Авенариус. Прозрачно противопоставляя свою «Критику чистого опыта» кантовской «Критике чистого разума», он, как известно, ставит задачу «очищения» кантовского понятия опыта. От чего же именно он намеревался «очистить» это понятие? В ленинском произведении «Материализм и эмпириокритицизм» показано, что пресловутое авенариусовское «очищение опыта» состоит в освобождении кантовской гносеологии от «вещи в себе» и априоризма<sup>16</sup>.

Р. Авенариуса, как и всех критиков Канта «справа», не устранила, прежде всего, «вещь в себе» — та подоснова опыта, которая посредством внешнего воздействия порождает многообразное содержание созерцаний. Но, по кантовскому учению, опыт («суждения опыта») включает в себя также априорные моменты. И Авенариус требовал, чтобы во имя окончательного «очищения» опыта он был освобожден также и от этих «интеллектуально-формальных» вкраплений. Однако же не ясно ли, что после того, как опыт будет «очищен» от таких излишних, посторонних прибавлений, как кантовские априорные формы, все содержание познания сведется к одним лишь «суждениям восприятия»?...

Не удивительно, что разоблачая мнимый «реализм» Авенариуса и других противников кантовского априоризма, В. И. Ленин ссылался на слова Куно Фишера о том, что критика чистого разума за вычетом априоризма есть скептицизм<sup>17</sup>. Соответственно, авенариусовскую критику Канта В. И. Ленин справедливо квалифицировал как критику с берклианско-юмистских позиций<sup>18</sup>. Он подчеркивал, что Р. Авенариус боролся «...за устранение того противоречащего агностицизму допущения Канта, будто есть вещь в себе, хотя бы непознаваемая, интеллигибельная, потусторонняя, — будто есть необходимость и причинность, хотя бы и априорная, данная в мышлении, а не в объективной действительности»<sup>19</sup>. Таким образом, В. И. Ленин возражает против эмпириокритических

наскоков не только на кантовскую «вещь в себе», но и на кантовский априоризм.

В своем исследовании этого вопроса В. И. Ленин считал важным остановиться, в частности, на том, чем вызвана критика кантовского априоризма со стороны лидеров второго позитивизма. Мах и Авенариус, отмечал он, упрекали Канта «не за то, что он отказывается выводить причинность и необходимость природы из объективной действительности, а за то, что он вообще допускает какую бы то ни было причинность и необходимость (кроме разве чисто «логической»)»<sup>20</sup>. Поскольку Кант действительно не ищет основы причинности и необходимости в объективном мире, он без сомнения, расходится со всей линией материализма. Однако, с другой стороны, последовательные субъективисты были бы удовлетворены Кантовой гносеологией лишь в том случае, если бы в ней признавалась только «чисто логическая» (аналитическая) необходимость. Позитивисты потому недовольны кантовским априоризмом, что, отворяя двери синтетическому априору, он узаконивает понятие о *вне*логической необходимости. Критика априоризма с этих позиций оказывается поэтому одной из форм критики всякой необходимости, отличной от логической.

Ленинский анализ критики философии Канта «слева» и «справа» показывает, что этой критике с *противоположных* гносеологических позиций подверглось не только понятие о «вещи в себе», но и Кантово учение об априорном синтетическом знании (это, кроме всего прочего, косвенно свидетельствует о невозможности какой-то упрощенно однозначной оценки кантовского понятия о синтетическом априоре).

Обсуждая понятие о синтетическом априоре, необходимо оговорить, что сам Кант не приписывает себе заслуги открытия самого факта существования априорного синтетического знания; напротив, он полагает, что люди давно и, пожалуй, слишком смело пользовались этого рода познаниями. И если он особо отмечает новаторскую роль Юма, утверждая, что идея обоснования синтетического знания априори никому, кроме как Юму, даже не могла прийти в голову (3, 631—635; 4/1, 75, 372), то потому главным образом, что шотландский скептик первым начал систематически оспаривать *права* чистого разума на такое познание.

Поэтому несогласие Канта с Юмом и в самом деле относится не к тому, существуют ли синтетические суждения априори, а к тому, *как* они возможны, каковы основания и условия их возможности. В этом отношении Гегель оставался скрупулезно верен духу кантовского подхода, когда писал: «Что в познании находится определения всеобщности и необходимости,—этого факта юмовский скептицизм не отрицает»<sup>21</sup>. И далее: «Кантовская философия дала лишь другое *объяснение* этого факта»<sup>22</sup>.

Отсюда становится ясным, что вопрос вопросов — как возможны синтетические суждения априори? — Кант мыслит исключительно как проблему обоснования знания. Когда он указывает на то, что Юм «...не мог объяснить, как это возможно» (3, 188), речь идет не о том, что тот вообще не дал никакого ответа на этот вопрос (скептицизм, видимо, также можно считать своего рода объяснением). Говоря «не мог объяснить», Кант, надо полагать, имел в виду то, что Юм не смог объяснить, как возможны синтетические суждения априори *в качестве знания* (а не в качестве веры и привычки, как это следовало, согласно юмовскому объяснению).

Каковы же возможные направления обоснования такого знания, которое характеризуется как научное, т. е. как синтетическое и априорное? Ведь основу синтетических знаний как именно синтетических, по кантовскому учению, всегда следует искать только в опыте, вместе с тем подлинно научные знания неизбежно априорны, даны «не посредством опыта»<sup>23</sup>. В результате как будто получается, что синтетичность как определение научного знания указывает на его соотнесенность с опытом, а априорность — как кажется — на независимость от опыта. В этом смысле синтетическое суждение априори представляет собой воплощенное диалектическое противоречие, единство противоположных определений<sup>24</sup>, поскольку оно, оказывается, и зависит и вместе с тем в каком-то смысле не зависит от опыта.

Это Кантово понятие о синтетическом априори таит в себе противоположные устремления также и в критическом, негативном плане. Подчеркивая синтетическую природу научного знания, его соотнесенность с опытом, Кант выступает против гносеологии рационализма. Одновременно, настаивая на априорности знания — единственном, по критериям того времени, условии, гарантирующем всеобщий и необходимый характер знания, — Кант противопоставляет свою философию эмпиризму и проистекающему из него скептицизму.

Независимо от того, усложняется ли или упрощается вследствие этой противоречивости проблема обоснования знания, задача, по замыслу Канта, состоит в том, чтобы все основные области научного знания — математику, теоретическое естествознание и философию — исследовать с точки зрения того, имеются ли в них условия, обеспечивающие существование в них априорных синтетических суждений в качестве выражения действительного знания.

Последующее изложение посвящено анализу кантовского обоснования главным образом естествознания, а также — в известной мере — философии; Кантово обоснование математики рассмотрено автором в отдельной работе.

## Примечания

<sup>1</sup> Во всех своих основных трудах, относящихся к теоретической философии, Кант постоянно подчеркивает, что кардинальную задачу гносеологии он видит в обосновании такого знания, которое одновременно является синтетическим и априорным. В «Критике чистого разума», переводя проблему в логическую плоскость, он заявляет, что «истинная задача» всякой критики знания «...заключается в следующем вопросе: *как возможны априорные синтетические суждения?*» (3, 117). В «Пролегоменах» он вновь настаивает на том, что именно так должна быть сформулирована интересующая его проблема, выраженная со всей возможной («школьной») точностью (4/1/, 91), и что «...все метафизики торжественно и закономерно освобождены от своих занятий до тех пор, пока они не ответят удовлетворительно на вопрос: *как возможны априорные синтетические познания?*» (4/1/, 93). Те же указания имеются и в Сочинении на премию (6, 186).

<sup>2</sup> «Философская энциклопедия», т. 5, стр. 161.

<sup>3</sup> «*Все эмпирические суждения, как таковые, синтетические*» (3, 112). Это, на взгляд Канта, само собой понятно из того, что опыт, опытное познание уже само по себе представляет собой не что иное, как синтез восприятий (3, 113). С Кантовым понятием опыта, однако, следует оперировать чрезвычайно осмотрительно, так как далеко не всегда оно используется в соответствии с этим определением. Как в истории философии, так и у Канта термин «опыт» — один из самых многозначных.

<sup>4</sup> Понятие Канта о «суждениях восприятия» до известной степени аналогично гегелевскому понятию о суждениях «наличного бытия» или «непосредственных» суждениях. Всякое суждение (из этого исходит Гегель) призвано выражать истину — согласие понятия и реальности... «Но не таково суждение *сначала*; ибо *сначала* оно *непосредственно*, так как в нем еще не оказалось никакой рефлексии и никакого движения определений» (Гегель. Наука логики, т. 3, М., 1972, стр. 68). В «непосредственном» суждении субъект и предикат как бы соприкасаются в одной точке и не покрывают друг друга; между ними устанавливается неустойчивая, внешняя связь: в предикате фиксируется свойство, которое может принадлежать субъекту, но может и не принадлежать ему (См. Гегель. Соч., т. I, стр. 279—280).

<sup>5</sup> Как видно, и здесь под «опытом» Кант подразумевает простейшую связь (или, как он иногда говорит, ассоциацию) восприятий. Такое элементарное соединение восприятий он называет также «синтезом схватывания» (3, 210, 249) (в старых переводах — «аппрогенция»).

<sup>6</sup> Тем самым, по Канту, обнаруживается настолько важная функция априорных (чистых) понятий, что одно из их определений указывает только на эту функцию: «Поэтому чистые рассудочные понятия суть понятия, под которые должны быть подведены все восприятия, прежде чем они могут служить суждениями опыта...» (4/1/, 123).

<sup>7</sup> Возникает вопрос: если опыт есть простая связь восприятий, то почему эмпирические суждения, имеющие объективную познавательную ценность, именуются «суждениями опыта». По-видимому, в этом случае понятие опыта используется Кантом в ином, чем прежде, смысле.

<sup>8</sup> А. Ayer. Language, Truth and Logic, L.—N.-Y. 1946, p. 84.

<sup>9</sup> Р. Карнап. Философские основания физики. Введение в философию науки. М., 1971, стр. 245 (Выделено нами — Т. А. ).

<sup>10</sup> См. Введение к книге: Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат (М., 1958, стр. 26) написанное Б. Расселом.

<sup>11</sup> На связь концепции «языковых каркасов» с понятием Канта об априорном знании в нашей литературе было обращено внимание в работе: В. А. Смирнов. О достоинствах и ошибках одной логико-философской концепции. Сб. «Философия марксизма и неопозитивизм», М., 1963, стр. 370.

<sup>12</sup> „Lingalstic Theory of the A Priori“, in: The Enciclopedia of Philosophy N.-Y., [1957], vol 4, p., 479—485. Имеется обширная библиография.

<sup>13</sup> Позитивизм возник, в частности, как реакция против «метафизического», спекулятивного, умозрительного метода познания, и этого не стоит отрицать ни из-за непоследовательности и, так сказать, неадекватности позитивистической критики «метафизики», ни из-за того, что между позитивистическим и последовательно материалистическим пониманием таких понятий, как «факт», «внешний мир» и т. п., имеются различия, значение которых — в плане основного вопроса философии — не приходится, конечно, преуменьшать.

<sup>14</sup> Г. Рейхенбах, например, почему-то был убежден, будто Кант «...рассматривает разум как источник синтетического знания о мире и он не нуждается в наблюдении для верификации такого знания» (H. Reichenbach. The Rise of Scientific Philosophy, Berkeley and Los Angeles, 1959, p. 32). В последующем предстоит еще убедиться, до какой степени это не соответствует действительным взглядам Канта.

<sup>15</sup> Касаясь фактов и существования, «которые, очевидно, не могут быть демонстративно показаны», Юм писал: «То, что существует, может и не существовать; никакое отрицание факта не может заключить противоречия. Несуществование всего существующего без исключения — это такая же ясная и очевидная идея, как и существование. Суждение, в котором утверждается несуществование чего-либо, может быть ложным, но оно не менее представимо и понятно, чем то, в котором утверждается существование того же» (Юм. Сочинения, т. 2, стр. 167).

<sup>16</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 203—205.

<sup>17</sup> См. там же, стр. 205.

<sup>18</sup> См. там же, стр. 202—208.

<sup>19</sup> Там же, стр. 205.

<sup>20</sup> Там же, стр. 207—208.

<sup>21</sup> Гегель, Соч., т. I, стр. 84.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Этот способ выражения использован Гегелем при описании кантовского априоризма (См. Соч., т. XI, стр. 242).

<sup>24</sup> Примечательно, что Кантовы синтетические априори Гегель в своей малой Логике характеризовал как «изначальные соотношения противоположностей» (Соч., т. I, стр. 84), не расшифровывая, однако, смысла этого своего краткого замечания.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

### ОБОСНОВАНИЕ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОГО ЗНАНИЯ ПО ФОРМЕ. АПРИОРИЗМ.

Анализ научного знания в истории философии часто осуществлялся под знаком такого его исследования, которое выделяло в нем, прежде всего, содержание и форму (при всех тех различиях, которые относились к пониманию самих этих категорий). При этом, в некоторые периоды развития философской мысли одни течения или даже целые направления исследовали преимущественно содержание знания, другие же главное свое внимание направляли на изучение его формы. Подобно тому, как в XVIII веке материалистов в основном занимала пассивная, «созерцательная» сторона познания, в то время как идеалисты развивали вопрос о его активной, деятельной стороне, подобно этому в тот же период материализм стремился дать обоснование знания, главным образом, по содержанию, между тем как немецкая идеалистическая философия исследовала предпосылки знания также со стороны формы.

Хотя Кантово обоснование знания о природе включает в себя его анализ как по форме, так и по содержанию, однако в трансцендентальной философии как теории *априорного* знания центральное место занимает исследование естествознания в одном определенном плане — с точки зрения его формы. В этом смысле, поскольку априорные моменты уже сами по себе суть формы, вопрос о том, «как возможно чистое естествознание?», для Канта, в сущности, равнозначен вопросу об одних лишь *формальных* условиях возможности знания. Прибегая к его собственному способу описания этой особенности его гносеологии, можно сказать, что она исследует «...общие... законы, единственно при которых возможно такое знание, как опыт (*по одной лишь форме*)...» (4/1, 114. Выделено нами.—Л. А.).

Здесь Канта, кажется, следует понимать в том смысле, что изучение проблемы происхождения знания по его содержанию не может иметь для критической теории принципиального значения; и это по той причине, что вопрос о содержании знания, сколь он ни важен, *всегда* имеет, с кантовской точки зрения, одно и то же

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

### ОБОСНОВАНИЕ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОГО ЗНАНИЯ ПО ФОРМЕ. АПРИОРИЗМ.

Анализ научного знания в истории философии часто осуществлялся под знаком такого его исследования, которое выделяло в нем, прежде всего, содержание и форму (при всех тех различиях, которые относились к пониманию самих этих категорий). При этом, в некоторые периоды развития философской мысли одни течения или даже целые направления исследовали преимущественно содержание знания, другие же главное свое внимание направляли на изучение его формы. Подобно тому, как в XVIII веке материалистов в основном занимала пассивная, «созерцательная» сторона познания, в то время как идеалисты развивали вопрос о его активной, деятельной стороне, подобно этому в тот же период материализм стремился дать обоснование знания, главным образом, по содержанию, между тем как немецкая идеалистическая философия исследовала предпосылки знания также со стороны формы.

Хотя Кантово обоснование знания о природе включает в себя его анализ как по форме, так и по содержанию, однако в трансцендентальной философии как теории *априорного* знания центральное место занимает исследование естествознания в одном определенном плане — с точки зрения его формы. В этом смысле, поскольку априорные моменты уже сами по себе суть формы, вопрос о том, «как возможно чистое естествознание?», для Канта, в сущности, равнозначен вопросу об одних лишь *формальных* условиях возможности знания. Прибегая к его собственному способу описания этой особенности его гносеологии, можно сказать, что она исследует «...общие... законы, единственно при которых возможно такое знание, как опыт (*по одной лишь форме*)...» (4/1, 114. Выделено нами.—Л. А.).

Здесь Канта, кажется, следует понимать в том смысле, что изучение проблемы происхождения знания по его содержанию не может иметь для критической теории принципиального значения; и это по той причине, что вопрос о содержании знания, сколь он ни важен, *всегда* имеет, с кантовской точки зрения, одно и то же

решение — независимо от того, каково познавательное достоинство того или иного рода знания; поэтому философия, которую занимает, прежде всего, проблема *ценности* знания, должна обратиться к изучению его формы.

Итак, сначала о Кантовом обосновании естествознания по его форме.

## 1. ПОНЯТИЕ ПРИРОДЫ У КАНТА

Естествознание, наряду с математикой, Кант относит к тем областям теоретического знания, которые носят априорный характер, или, говоря его словами, могут и должны «...определять свои объекты а priori» (3, 84).

Но как возможно, чтобы знание «определяло» свой объект, чтобы естествознание, в частности, «определяло» собой природу? Ответ на этот вопрос совсем не самоочевиден. А ведь это и есть вопрос о том, как возможно чистое естествознание. Это и есть, можно сказать, главный вопрос Кантовой теории науки о природе.

Прежде чем приступить к нему непосредственно, необходимо уточнить, что подразумевается в языке Канта под словом «природа». Действительно ли «природа», как это представляется некоторым интерпретаторам, обозначает здесь объективно-реальную природу? Действительно ли Кант хочет сказать, что *знание* обуславливает собой объективно-реальное бытие самих вещей? Это кажется по меньшей мере странным.

...В самом же начале той части «Пролегомен», в которой обсуждается проблема обоснования чистого естествознания, Кант пишет: «Если бы природа означала существование вещей *самих по себе*, то мы никогда не могли бы ее познать ни а priori, ни а posteriori» (4/1/, 111).

*Если бы* под природой подразумевалось объективно-реальное бытие, то научное знание о нем, полагает Кант, не могло бы быть априорным; причина состоит в том, что в этом случае необходим был бы опыт; а этот последний, «...хотя и учит меня тому, что существует и как оно существует, но никогда не научает тому, что это необходимо должно быть так, а не иначе» (4/1/, 112). Поэтому-то, по Канту, о природе вещей *самих по себе* опыт не может дать научного (всеобщего и необходимого) знания.

Вместе с тем, если бы речь шла о существовании вещей *самых по себе*, то, для того, чтобы их познать, они «...должны были бы быть даны мне заранее...», но тогда они не были бы познаваемы а priori» (4/1/, 111—112). Кант здесь руководствуется, таким образом, тем направленным, в сущности, против всякого спекуляти-

визма принципом, согласно которому априорное познание природы (как объективной реальности) невозможно.

Для материалистического мышления это означает, что нет и не может быть никакого априорного познания. Кант же отсюда заключает только о том, что невозможно априорное познание лишь объективно-реальной природы. Более того, поскольку существование априорного (чистого) естествознания, как убежден Кант, является таким фактом, оспаривать который бессмысленно, значит, утверждает он, априорное естествознание возможно как учение *не* об объективно-реальной природе.

Ясно, что вследствие этого Кантова гносеология выступает как обоснование невозможности научного познания объективно-реальной природы, мира природных вещей, как они существуют сами по себе. И, что касается самого Канта, он ни в коей мере не склонен преуменьшать категоричность своей точки зрения по этому поводу; он определенно настаивает на том, что всякое наше знание «...относится только к явлениям, а вещь в себе остается непознанной нами, хотя она сама по себе и действительна» (3, 89). Это и есть тот специфический, тот пресловутый кантовский *агностицизм*, который решительно неприемлем для всех философов и естествоиспытателей, считающих, что наше знание о природе так или иначе — при всей его относительности — есть знание о самих вещах. Однако эта сторона гносеологии Канта более детально будет рассмотрена позднее.

Другой вывод, который следует сделать из приведенных выше рассуждений Канта, состоит в том, что под «природой» во всех этих контекстах он, по-видимому, подразумевает *не* объективно-реальную природу. Об этом никак нельзя забывать, потому что в противном случае кёнигсбергский мыслитель безо всяких оснований может быть принят за адепта того крайнего идеализма, который иногда называют «бредовым».

Дело в том, что при анализе теоретической философии Канта некоторые авторы весь огонь своей критики сосредотачивали на его положении о том, что рассудок предписывает свои законы природе. Такое положение действительно имеется в «Прологоменах» (4/1/, 140), и в нем порой усматривалось едва ли не самое ужасное выражение кантовского идеализма. Однако, совершенно ясно, что это положение будет иметь идеалистический смысл только в том случае, если под «природой» понимается внешняя, действительная природа. Впрочем, этот вопрос нуждается в более тщательном разборе.

Анализируя взаимоотношения между предметами и представлениями, Кант иногда характеризует соотношения между ними таким образом, что, казалось бы, предвосхищает знаменитую Энгельсову формулировку основного вопроса философии. Он утверждает,

что возможны только два случая, когда предметы и относящиеся к ним представления могут быть связаны друг с другом, причем связаны не случайным, а необходимым образом: либо предмет определяет собой представление, либо, напротив, представление определяет собой предмет (3, 88, 187, 214). При этом Кант не делает тайны из того, что, с его точки зрения, единственно правильным является второе решение.

Аргументация Канта все та же. Если я предполагаю, что предметы определяют собой понятия (представления), то я «...падаю в прежнее затруднение относительно того, каким образом я могу что-то узнать а priori о предмете...» (3, 88). Кроме того, как уже говорилось, принять, что предметы обуславливают собой представление, значит согласиться с тем, что знание о природе имеет исключительно эмпирический характер (3, 187). Следовательно, заключает Кант, не представление соотнобразится с предметом, а, напротив, предметы соотнобразятся с понятиями.

Такое решение представляется Канту плодотворным и по другой причине: если допустить, что предметы соотнобразуются с нашими понятиями, что человек познает природу «...сообразно с тем, что сам разум вкладывает в природу...» (3, 86), то тем самым будет найден путь довольно легкого объяснения того, как возможно априорное знание (3, 88—89). Отсюда же становится понятным и другое — как возможно, что разум заставляет природу отвечать на его собственные вопросы, а не тащиться у нее на поводу (3, 85).

Но это соотношение можно осмыслить и с другой стороны. Если мы убеждены, что априорное знание на самом деле существует, то, желая объяснить его возможность, мы должны принять также и то, что именно *представление* определяет собой предмет. Об одном из важнейших разделов «Прологомен» Кант пишет: «Развиваемое во всем этом разделе главное положение, что всеобщие законы природы могут познаваться а priori, уже само собой приводит к положению, что высшее законодательство природы должно находиться в нас самих, т. е. в нашем рассудке...» (4/1/, 139).

Этому чрезвычайно значимому для него положению Кант придает острую, порой резкую форму. Так, в «Критике чистого разума» он признает за рассудком такую способность, как «...возможность как бы а priori, предписывать природе законы и даже делать ее возможной» (3, 210). Не удовлетворяясь этим, Кант в «Прологоменах» отказывается и от этого уклончивого «как бы» и придает своей мысли преднамеренно вызывающую интонацию: «...рассудок не черпает свои законы (а priori) из природы, а предписывает их ей» (4/1/, 140). Это разъясняется им далее в том пла-

не, что рассудок, давая природе законы, выступает в буквальном смысле ее законодателем (4/1/, 139; 5, 172).

Независимо от того, что при этом подразумевается под природой, утверждения о том, что источник познания природы находится в нас самих, в нашем рассудке, имеют, конечно, идеалистическое содержание. Совершенно естественно, что «кантовско-махистская» формула «человек дает законы природе» в ленинском «Материализме и эмпириокритицизме» была подвергнута сокрушительной критике. В. И. Лениным было показано, что идеализм кантовского учения в этом вопросе состоит в том, что в нем «условия опыта» выводятся *из субъекта*<sup>1</sup>.

Идеализм Канта здесь не вызывает сомнения. Но можно ли так же уверенно полагать, что Кант является сторонником того фантастически-абсурдного идеализма, согласно которому субъект составляет условие существования природы? Если решить, что в приведившихся уже высказываниях под природой понимается действительная, реальная природа, то с такой критикой кантовской философии остается только согласиться.

Однако, что касается не эпигонов Канта, а его самого, то во всех тех контекстах, где говорится о том, что рассудок «делает возможной» природу, что предметы «сообразуются» с понятиями и т. д., — во всех этих контекстах, вопреки позднейшим интерпретациям, Кант подразумевает не *объективно-реальную природу, не вещи, существующие сами по себе, а нечто иное.*

Прежде всего нужно обратить внимание на то, что Кантова постановка вопроса о соотношении между «предметами» и «представлениями» *лишь внешне* напоминает энгельсовскую формулировку основного вопроса философии. Впечатление сходства исчезает тотчас, как только мы убеждаемся, что под предметами Кант каждый раз здесь имеет в виду не вещи сами по себе, а «предметы опыта», «предметы, данные в опыте» или же просто «опыт». Так, например; он пишет: «...Предметы, или, что то же самое, *опыт*, единственно в котором их (как данные предметы) и можно познать, сообразуются с... понятиями» (3, 88).

Следует еще раз подчеркнуть, что *предметами* в трансцендентальной философии обычно называются *представления*, связанные между собой по законам единства и непрерывности опыта и соотношенные с созерцанием их пространственной и временной природы (3, 453). Именно в этом «антропологическом» смысле понятие о предмете чаще всего и используется Кантом. «...Предметы суть только явления, — пишет он, — а не данные таким образом вещи сами по себе (*für sich*)» (3, 149); или: «...Все предметы в пространстве суть лишь явления, т. е. не вещи сами по себе, а представления нашего чувственного созерцания» (4/1/, 104). Всякий предмет — в

той мере, в какой его можно *познать* как предмет,—есть для Канта только «предмет для нас» (3, 510).

Таким образом, когда у Канта говорится о соотношении между предметами и представлениями, то при этом речь идет вовсе не о том, что в марксистской философии признается основным вопросом философии. Кант здесь устанавливает определенное соотношение *внутри знания*.

Соответственно, когда Кант утверждает, что рассудок делает возможной природу, он имеет в виду вовсе не существование «вещей в себе». Это отчетливо, хотя и косвенным образом, видно также из того, что, по основному смыслу трансцендентальной философии, субъективные условия познания не являются условиями существования и определенности самих вещей. В «Пролегоменах» Кант пишет: «Тот рассудок и те условия, единственно при которых он может связать определения вещей в их существовании, не предписывают самим вещам никаких правил...» (4/1/, 111); если бы имелись в виду вещи, как они существуют сами по себе, то, по Канту, в этом случае следовало бы утверждать, что «...не вещь сообразуется с моим рассудком, а мой рассудок должен был бы сообразоваться с вещами...» (4/1/, 111). И далее по этому же поводу: «...законы, поскольку они касаются вещей самих по себе, должны были бы необходимо быть присущи этим вещам и вне моего опыта» (4/1/, 112). (Условно-сослагательное наклонение здесь, должно быть, означает, что так обстояло бы дело, если бы можно было говорить о познании самих вещей). В «Критике»—точно так же, как и в «Пролегоменах,—Кант находит, что если бы речь шла о вещах самих по себе, то никак нельзя было бы утверждать, будто бы рассудок предписывает им законы. «Закономерность вещей самих по себе необходимо была бы им присуща и вне познающего их рассудка» (3, 213).

Итак, после того, как в «Трансцендентальной эстетике» было выяснено, что пространство и время это лишь субъективные условия *чувственности* и что они не служат условиями существования самих вещей<sup>2</sup>, «Трансцендентальная аналитика» устанавливает, что это не в меньшей мере верно и относительно деятельности *рассудка*. В «Пролегоменах» эта мысль выражена в обобщенной и вполне эксплицитной форме: «Мы имеем дело не с природой *вещей самих по себе*, которая не зависима и от условий чувственности, и от условий рассудка...» (4/1/, 142). Это означает: если бы мы имели дело с природой вещей самих по себе, мы должны были бы признать, что она не зависит ни от условий чувственности, ни от условий рассудка. Иначе это и не могло бы пониматься Кантом, потому что в противном случае он лишил бы себя права признать реальность вещей, существующих сами по себе...

Утверждая, что именно представление делает возможным предмет (что именно рассудок делает возможной природу), Кант следующим образом раскрывает суть этого соотношения: «...Хотя представление само по себе не создает своего предмета *в смысле /его/ существования...*, тем не менее оно а priori определяет предмет, если только с его помощью можно *познать* нечто как предмет» (3, 187). Отсюда становится вполне ясным, что, по Канту, представление делает возможным *не* существование предмета, а только его *познание* как предмета. Когда он пишет, что рассудок предписывает законы природе, то под последней он имеет в виду нечто уже вовлеченное в познание, реальность в эмпирическом смысле, т. е. природу, данную в опыте; он имеет в виду то, что некогда называлось «системой природы», или же то, что ныне иногда называют «картиной природы»... В этом выражается та особенность трансцендентальной философии, в силу которой она исследует не условия объективного существования внешнего мира, а только условия познавательной деятельности субъекта. В соответствии с этим она изучает не «природу вещей самих по себе», а природу как предмет возможного опыта, как воплощение эмпирической реальности.

«Под природой (в эмпирическом смысле) мы разумеем связь существования явлений по необходимым правилам, т. е. по законам»,—говорится в «Критике чистого разума» (3, 278—279). «Природа есть существование вещей, поскольку оно определено по общим законам»,—подтверждают и поясняют «Пролегомены» (4/1, 111). Не существенно, что здесь в одном случае речь идет о существовании явлений (что в большей мере соответствует кантовскому способу мышления), а в другом—вещей, потому что смысловое ударение и там и здесь падает на обусловленность этого «существования» *общими законами*. Если вспомнить, что, по Канту, источником общих законов всегда служит рассудок, станет ясным, почему существование, определенное общими законами, не может означать существования вещей самих по себе.

Хотя Кант при этом ставит определенное различие между природой, рассматриваемой «материально» (*materialiter spectata*), и природой, рассматриваемой «формально» (*formaliter spectata*), не следует полагать, будто «материальная» точка зрения в чем-либо близка к материалистическому мировоззрению, потому что он использует эти термины не в современном, а скорее аристотелевском смысле. Природа, рассматриваемая «материально», берется преимущественно как *совокупность* всех предметов опыта: здесь имеется в виду, прежде всего, ее «состав», ее «материя» (3, 212—213; 4/1, 113). Понятно, что природа, понимаемая таким образом, не представляет собой тем не менее чего-либо большего, чем *явле-*

ние: «...мы знаем природу только как совокупность явлений. т. е. представлений в нас» (4/1/, 139).

В отличие от этого природа, рассматриваемая формально, берется со стороны не ее «состава», а «формы»; при этом на первом плане оказывается не существование, а *закономерность* того, что существует (3, 212—213; 4/1/, 113).

Различие между этими двумя понятиями природы — «материальном» и «формальном» — у Канта таково, что вопрос «как возможна природа в формальном смысле» (4/1/, 138) оказывается совершенно равнозначным проблеме обоснования теоретического естествознания: «как возможно чистое естествознание» (4/1/, 124). Природа в формальном смысле для Канта то же самое, что и «система природы» (4/1/, 124).

Чтобы пойти дальше и определить отношение к тому, что утверждает Кант, нужно подвести краткий итог тому, что он *на самом деле* утверждает. Прежде всего, он ставит различие между природой в объективно-реальном смысле (как существованием вещей самих по себе) и природой в смысле эмпирической реальности. В отличие от существования вещей самих по себе, которое, на его взгляд, является независимым от условий познания и вместе с тем непознаваемым, — природа как предмет опыта мыслится им во внутренней соотнесенности с рассудком. Более того, природа, рассматриваемая формально, или, иначе говоря, «система природы», не только соотнесена с рассудком, с его основоположениями, но и зависит от них, обусловлена ими.

Теперь становится ясным, что говоря о природе и ее возможности, Кант имеет в виду, собственно, картину природы. Утверждая, что рассудок «предписывает» законы природе и даже «делает ее возможной», он вовсе не желает этим сказать, будто человеческое сознание, порождая само существование природы, выступает ее действительным творцом. Подозрения в креационизме, таким образом, отпадают.

Но теперь могут возникнуть новые сомнения и вопросы. Правомерно ли в философии толковать о природе не только как об объективной реальности, но и как о «системе природы», что, оказывается, столь характерно для кантовской философии? Не является ли идеализмом уже само использование такой важной онтологической категории, как «реальность», *не* в смысле объективной реальности?

Разумеется, понятие *объективной реальности* служит фундаментальнейшим понятием всего материализма как философского направления — независимо, кстати говоря, от того, именуется ли эта реальность «материей», «субстанцией», «природой» или как-либо иначе. Можно определенно сказать, что признание существования объективно-реального мира составляет важнейшее основопо-

ложение всего материализма, в том числе и его высшей, современной формы — диалектического материализма. Нет материализма без утверждения о том, что *вещи* (с присущими им свойствами и отношениями между ними, с относящимися к ним закономерностями и т. п.) существуют вне человеческого сознания и независимо от него. Именно в этом, как много раз отмечали классики марксистской философии, состоит основной пункт решительного расхождения материализма со всеми разновидностями идеализма<sup>3</sup>.

Это, однако, не означает, что понятие об объективной реальности делает излишним то понятие, которое Кант именует *«эмпирической реальностью»*, «природой в эмпирическом смысле», «системой природы». Оно было бы излишним лишь при том условии, если бы картина природы, рисуемая естествознанием, была бы абсолютно тождественна объективно-реальной природе. Но с точки зрения диалектически ориентированного материализма, «тождество» бытия и мышления не означает их полного и совершенного слияния.

Ошибка неразличения понятий об объективно-реальной природе и о нашей картине природы характерна для неразвитого, «наивного» материализма: исходя из справедливого убеждения в том, что нет, собственно, никакого другого мира вне того, который известен нам из опыта, он заключает, что данный нам в опыте мир абсолютно таков, как он существует сам по себе. Известно, однако, что именно эта слабость «простодушного» материализма, его неспособность мыслить тождество вместе с различием (тождество «картины мира» самому объективно-реальному миру вместе с различием между ними) не раз приводили его, особенно в периоды крутой ломки понятий, к превращению в его собственную противоположность — в субъективизм: если два понятия совпадают, одно из них легко может показаться излишним...

Человеческая картина природы (т. е. совокупность представлений, понятий, теорий) не абсолютно тождественна объективно-реальной природе прежде всего в том смысле, что идеальное есть не непосредственно материальное, а материальное, *пересаженное* в человеческую голову и *преобразованное* в ней<sup>4</sup>. Но здесь не может быть совпадения не только в способе бытия, но и в содержании: точно так же не совпадают относительная и абсолютная истина, «истина для нас» и «истина в себе». Ведь научная картина мира это результат человеческой познавательной деятельности; она исторически обусловлена — степенью развития техники, фондом накопленных знаний, господствующими в данную эпоху общими (не одними только научными, а в том числе и эстетическими) идеями... Все эти особенности, присущие картине природы, естественно, не могут не отличать ее от объективно-реальной при-

роды, безразличной к совершенству или несовершенству человеческих знаний.

Одно дело объективное, независимое от субъекта бытие природы и другое — бытие, познанное в его определенности. Познавательные функции, выполняемые этими понятиями, не совпадают. Первое понятие указывает на то, что природа существует независимо от каких бы то ни было знаний<sup>5</sup>; второе же трактует о природе в той ее определенности, которая предполагает ее описание и объяснение в теории. В первом случае обсуждается вопрос о том, *существует ли нечто независимое от познания и вместе с тем доступное нашему познанию*, во втором случае — что именно мы считаем существующим, исходя из сегодняшнего уровня развития знания. Первый из них — это собственно философский вопрос, это основной вопрос философии<sup>6</sup>, между тем как второй из этих вопросов *философией* в известном смысле оставляется открытым<sup>7</sup>, так как он относится к компетенции не философского умозрения (или, по крайней мере, не одного только философского мышления), а специально-научного познания. Существует ли гравитон? Существует ли монополяр Дирака? Существует ли элементарная длина? На эти и подобные им вопросы невозможно ответить, руководствуясь спекулятивно-философскими соображениями. Это проблемы естествознания; и то, включают ли люди тот же гравитон в современную им «картину мира» или не включают, зависит от степени развития их знаний о природе.

Понятно, что картина мира, рисуемая естествознанием, не может быть объективной в том же самом смысле, что и самый этот мир, а именно она не может существовать независимо от сознания и познавательной деятельности. В противном случае пришлось бы считать, что человек познает природу без посредства своего сознания, «независимо от него». Но разве кто-либо может обрисовать качественную и количественную определенность природных явлений, не излагая при этом своих знаний? Надеяться на такую возможность — значит настроиться на изоляцию так называемой онтологии от гносеологии<sup>8</sup>. По этому поводу, однако, хорошо было сказано, что природа, конечно, существовала до человека, но человек существовал до естествознания<sup>9</sup>.

Сказанное справедливо в отношении не только «картины мира», но и того понятия, которое в современной философии естествознания именуется *физической реальностью* и которое некоторыми исследователями справедливо признается за эквивалент *кантовского понятия об эмпирической реальности*. Правда, в понимании физической реальности, в особенности критериев ее выделения, существуют определенные расхождения; М. Борн, например, таким критерием признавал инвариант преобразований<sup>10</sup>. Однако все, кажется, согласны с тем, что под физической реальностью сле-

дует подразумевать то, что считается существующим с точки зрения той или иной научной теории. Этот смысл имеет, в частности, то определение понятия физической реальности, которое дает М. О. Омеляновский: «Физическая реальность есть, таким образом, познаваемая в физической теории объективная реальность, содержание которой получает свою определенность в зависимости от определенности самой теории как таковой и ступеней (моментов) ее построения»<sup>11</sup>.

Наше научное представление о том, что существует реально, всегда стремится к объективности,—к тому, чтобы содержание наших знаний, т. е. то, что именно мы утверждаем о реальности, не зависело ни от нас самих, ни от человечества. Но понятие о физической реальности не может быть объективным в абсолютном смысле слова, если это понятие «...получает свою определенность в зависимости от определенности теории...»

Дело в том, что такая зависимость действительно существует. Если исходить из критерия физической реальности, предложенного М. Борном, можно будет убедиться, что различные теории признают реальными различные вещи: в них принимаются различные системы преобразований и, поэтому то, что инвариантно (и, следовательно, реально) в одной системе, перестает быть таковым в другой. В самом деле, существует ли абсолютная длина? Сегодняшний ответ на этот вопрос гласит: в системе преобразований Галилея такая реальность принимается, в системе лоренцевых преобразований — нет.

В современном понятии о физической реальности (а также в Кантовом понятии об эмпирической реальности) реальность — по сути самого понятия, так сказать, по определению — соотносена с теорией, наукой, «рассудком». Поэтому, когда Эйнштейн имеет в виду это понятие, а не понятие об объективной реальности, то в его словах о том, что «мы видели новые реальности, созданные прогрессом физики»<sup>12</sup> или о том, что «реальность, созданная современной физикой, конечно, далеко ушла от реальности прежних дней»<sup>13</sup>, нет никакого идеализма, поскольку здесь им определенно подразумевается физическая реальность.

Другое дело, что понятию об эмпирической (физической) реальности можно дать агностическое применение, встав на ту точку зрения, что «картина природы» не есть картина самой природы. Тогда окажется, что эмпирическая реальность как бы *загораживает* собой объективно-реальный мир вещей, и поэтому даже самое глубокое познание природы, данной нам в опыте, ни на шаг не приближает нас к познанию самой природы. Как известно, именно так это обстоит у самого Канта, и у многих позитивистов XIX и XX веков, злоупотреблявших понятием о физической реальности...

Сходство кантовского понятия об эмпирической реальности с этим современным понятием позволяет пойти в этой аналогии дальше. Если Кантово понятие о природе в эмпирическом смысле интерпретировать как понятие о физической реальности в его борновской трактовке, то зависимость «природы» от основоположений рассудка, о которой говорится у Канта, в принципе (с известными оговорками, о которых речь пойдет ниже) можно осмыслить как зависимость физической реальности от системы преобразований («основоположений»), принятых в данной теории. В более общем же случае, не имея в виду какого-либо специального истолкования понятия «физическая реальность», отмеченную Кантом зависимость «системы природы» от основоположений рассудка можно представить себе как логическую зависимость физической реальности от фундаментальных законов той теории, посредством которой она описывается и объясняется, — например, от принятых в ней законов сохранения. В литературе убедительно показано, что физическая картина мира существенно обусловлена не только тем, какие законы сохранения известны и принимаются, но и тем, *как понимается характер этих законов*<sup>14</sup>.

В еще более широком плане можно утверждать, что естественнонаучная картина мира производна от деятельности человека, направленной на освоение и преобразование бытия. Общество как субъект познает природу в той мере, в какой он делает ее предметом своей практической деятельности. По-видимому, именно это и имел в виду Маркс, когда писал: «Но и природа, взятая абстрактно, изолированно, фиксированная в оторванности от человека, есть для человека ничто»<sup>15</sup>. Речь идет, понятно, не о том, будто сама природа не существует независимо от субъекта, а о том, что *для человека* она есть ничто, если на нее не направлена человеческая активность. Поскольку «...внешняя вещь вообще дана человеку лишь постольку, поскольку она вовлечена в процесс его деятельности, выступает в формах этой деятельности, постольку в итоговом продукте — в представлении — образ внешней вещи всегда сливается с образом той деятельности, внутри которой функционирует внешняя вещь»<sup>16</sup>. «Даже звездное небо, в котором человеческий труд реально пока ничего не меняет, становится предметом внимания и созерцания человека лишь там, где оно превращено обществом в средство ориентации во времени и пространстве — в «орудие» жизнедеятельности общественно-человеческого организма, в «орган» его тела, в его естественные часы, компас и календарь»<sup>17</sup>.

Так как для человека вещь как физическая («эмпирическая») реальность выступает в формах его *деятельности*, мы, излагая то, что нам известно о вещи, всегда должны помнить об условиях и обстоятельствах этой деятельности; «...Мы никогда не забываем,

что приобретенные нами знания по необходимости ограничены и обусловлены теми обстоятельствами, при которых мы их приобрели», — говорил Ф. Энгельс<sup>18</sup>, отклоняя претензии недиалектического мышления на «конечные истины в последней инстанции».

Это только классическая физика могла питать иллюзию, будто можно описывать мир, природу, ничего при этом не говоря о нас самих<sup>19</sup>. «Положение изменилось с проникновением в микромир. Проблемы, связанные с анализом свойств микрообъектов, стало невозможно решать вне анализа вопросов о том, как происходит их познание»<sup>20</sup>. Не следует, однако, думать, что с проникновением физики в микромир впервые возникла принципиально новая гносеологическая ситуация. В философии, в гносеологии положение, в сущности, изменилось значительно раньше — не позже того времени, когда Кантом была раскрыта полнейшая несостоятельность всякой онтологии, мнящей себя независимой от гносеологии.

Сказанное, однако, ни в коем случае не означает, будто понятие об эмпирической реальности или «человеческом» бытии способно заменить собой понятие об объективной реальности. Напротив, именно вследствие того, что понятие научной картины мира предполагает соотнесенность с субъектом познания, оно лишено возможности выполнять функцию указания на объективно-реальное существование природы как предмета философствования. Невозможна, впрочем, и обратная замена: понятие, фиксирующее только одно-единственное свойство природы — быть объективной реальностью, не способно (и не призвано) давать описание («картину») мира. Необходимы, следовательно, оба эти понятия — и понятие об объективной реальности (природе как существовании вещей самих по себе), и понятие о физической реальности (природе в эмпирическом смысле).

Но в таком случае вполне правомерно, значит, говорить в философии как об объективной реальности, так и об эмпирической реальности, о реальности, данной в опыте. Нет ничего специфически «кантовского» ни в том, что Кант ставит различие между природой как существованием вещей самих по себе и природой, данной в опыте, ни в том, что природу в эмпирическом смысле он соотносит с рассудком.

Ошибка Канта состоит не в том, что он различает эти понятия, а в том, что он отрывает их друг от друга, не находит общности между ними, исключает возможность перехода от «вещи для нас» к «вещи в себе». Гносеологический дуализм Канта проистекает из того, что, согласно его учению, то, что существует объективно-реальным образом, — непознаваемо, а то, что познаваемо, в сущности (в конечном итоге), субъективно. Не удовлетворяясь утверждением о том, что познанная природа не абсолютно то же

самое, что природа вещей самих по себе, он настаивает на том, что это абсолютно не то же самое. Это одна из важнейших стратегических функций, которую понятие об эмпирической реальности выполняет в системе трансцендентального идеализма.

Признавая правомерным Кантово различие между объективной и эмпирической реальностью, нельзя принять Кантову концепцию их внутренних соотношений. Согласно марксистской гносеологии, научная картина мира есть приблизительно верная картина объективно-реальной природы; «физическая» («эмпирическая») реальность является субъективной реконструкцией объективной реальности: при всей своей субъективности она содержит нечто от определенности самой природы. При этом расстояние между реальностью, как она существует «для нас», и реальностью, как она существует «в себе», тоже не остается неизменным: хотя человек не может охватить природы во всей ее «непосредственной целостности», писал В. И. Ленин, однако же он может «...вечно приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, законы, научную картину мира и т. д. и т. п.»<sup>21</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 166, 171, 173.

<sup>2</sup> Не в том состоит суть кантовского идеализма, что субъективные условия чувственности как *субъективные* условия он не сделал вместе с тем условиями существования вещей. Напротив, в этом случае Кант стал бы большим идеалистом, чем он на самом деле был, впадая в ошибку, как он сам замечает, «грезящего идеализма» (4/1, 110—111). В этом нетрудно убедиться: когда субъективные условия чувственности возводятся в условия существования самих вещей, существование последних ставится в зависимость от субъективных факторов. Кант здесь прав, говоря, что вследствие этого объективное существование вещей отвергается, — оно низводится «на степень простой видимости» (3, 152).

Действительный идеализм гносеологии кантианства заключается здесь, надо думать, в том, что пространство и время рассматриваются в ней *только* как субъективные условия чувственности. Кант начисто отрывает пространство и время как формы сознания от объективных условий существования самих вещей, объявляя непознаваемыми как сами эти вещи, так и объективные условия их существования. «Если отвлечься от субъективного условия, единственно при котором мы можем получить внешнее созерцание, а именно поскольку мы способны подвергаться воздействию предметов, то представление о пространстве не означает ровно ничего» (3, 133). Эта особенность пространства как чистого созерцания равносильна, на языке кантовской терминологии, ее *трансцендентальной идеальности*: представление о пространстве имеет разумное содержание лишь тогда, когда оно рассматривается в гносеологическом плане — как представление об одном из субъективных условий *познавательной* деятельности (3, 134). То же самое относится и к представлению о времени.

Это один из решающих моментов «Критики чистого разума», и его определяющее воздействие отражается на судьбах не только концепции созерцания, но и всей теоретической философии Канта. Если пространство и время идеальны, то идеальны также все существующие в пространстве и времени вещи. В «Трансцендентальной эстетике»—в некотором отличии от «Пролегоменов»—ударение особенно сильно сделано на том, что утверждение «все вещи находятся друг подле друга в пространстве» делается осмысленным лишь тогда, «...когда эти вещи берутся как предметы чувственного созерцания» (3, 134).

После того, как пространство и время признаны исключительно субъективными условиями чувственности, Кант уже не в состоянии достаточно последовательным образом отмежеваться (как он определенно намеревается) от идеализма и скептицизма.

<sup>3</sup> См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 5, 81, 113 и др.

<sup>4</sup> По словам К. Маркса, «...идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 21).

<sup>5</sup> В. И. Ленин считал это единственной функцией понятия материи: «...Единственное свойство материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью*, существовать вне сознания». (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 275). Эта мысль не случайно повторена в «Материализме и эмпириокритицизме» еще не раз: «...Понятие материи, как мы уже говорили, не означает гносеологически *ничего иного*, кроме как: объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им» (Там же, стр. 276); «Понятие материи *ничего иного*, кроме объективной реальности, данной нам в ощущении, не выражает» (Там же, стр. 283).

<sup>6</sup> Об этой проблеме В. И. Ленин иногда говорил даже как о «единственно философском» вопросе. См. там же, стр. 81, 113, 194 и др.

<sup>7</sup> Ф. Энгельс писал: «Бытие вообще есть открытый вопрос, начиная с той границы, где прекращается наше поле зрения» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 43). По буквальному смыслу этого высказывания, бытие всегда соотносено с «полем зрения» человека, так как оно объявляется открытым вопросом за пределами этого поля. Поскольку совершенно исключено, чтобы под «бытием» последовательный материалист мог в таком контексте подразумевать объективно-реальное бытие, значит, «бытие» здесь понимается в каком-то ином смысле, а именно как *определенно* познанное бытие. Такое предположение, думается, подтверждается комментариями В. И. Ленина к этому фрагменту, в которых говорится, что здесь «...Энгельс говорит о бытии за той границей, где кончается наше поле зрения, т. е. например, о бытии людей на Марсе и т. п. Ясно, что такое бытие [здесь чрезвычайно примечательно слово «такое».—Л. А.] есть открытый вопрос» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 117).

<sup>8</sup> Не так давно группа ленинградских авторов (В. И. Свидерский, В. П. Тугаринов, В. А. Штофф и др.) в учебном пособии по марксистско-ленинской философии писала: «Материалистической онтологией называется рассмотрение мира как он есть сам по себе, в отвлечении от способов его познания» («Марксист-

ско-ленинская философия». Под ред. Рожина В. П., Тугаринова В. П. и Чагина Б. А., М., 1965, стр. 91). Но от того, что старая, добрая онтология именуется «материалистической», сущность онтологизма не изменяется: он все равно основан на предположении о том, что наши знания о мире могут быть получены независимо от наших способов познания этого мира. Можно ли рассматривать мир, как он есть сам по себе, не становясь при этом ни на какую точку зрения? Если бы это было возможно, субъективность была бы чем-то нарочито привнесенным в познание...

<sup>9</sup> В. Гейзенберг. Физика и философия. М., 1963, стр. 35.

<sup>10</sup> См. М. Борн. Физическая реальность, в его кн: «Физика в жизни моего поколения», М., 1963, стр. 267--284.

Нельзя не отметить, что к этой идее в свое время был близок и Кант. Он писал: «...Во всех явлениях постоянное есть сам предмет...» (3, 254).

<sup>11</sup> М. О. Омеляновский. Диалектика в современной физике. М., 1973, стр. 67.

<sup>12</sup> А. Эйнштейн. Собр. научн. трудов, т. IV, стр. 541.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Подводя итог обсуждению этого вопроса, Л. Б. Баженов заключает: «Итак, новая фундаментальная роль законов сохранения заключается в изменении нашего способа описания мира, в изменении самого видения мира» («Современный детерминизм. Законы природы», М., 1973, стр. 391).

<sup>15</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 640. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года», куда была занесена эта мысль, Маркс последовательно полемизирует с «абстрактным мыслителем» Гегелем, который знает только «абстрактную природу» или «голую абстракцию природы».

<sup>16</sup> Э. В. Ильенков. Идеальное. «Философская энциклопедия», т. 2, стр. 226.

<sup>17</sup> Там же, стр. 220.

<sup>18</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 302.

<sup>19</sup> См. В. Гейзенберг. Физика и философия, стр. 56—57.

<sup>20</sup> «Философия естествознания», стр. 71. В этой связи большого внимания заслуживает развитая Ф. А. Фоком концепция, опирающаяся на идею об «относительности к средствам наблюдения» (См. Ф. А. Фок. Квантовая физика и философские проблемы. Сб. «Физическая наука и философия», М., 1973).

<sup>21</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 164.

## 2. В КАКОМ СМЫСЛЕ «ЧИСТОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ» ПРЕДШЕСТВУЕТ ЭМПИРИЧЕСКОМУ ПОЗНАНИЮ ПРИРОДЫ?

Трансцендентальная философия исходит из того, что «чистое естествознание», или, что то же, «система природы», носит априорный характер, т. е. «предшествует всякому эмпирическому познанию природы» (4/1/, 124). При этом под «чистым естествознанием» Кант подразумевает ту часть науки о природе (физики в первоначальном смысле слова), которая содержит в себе только априорные и синтетические положения. Поэтому вопрос о том, как

возможно «чистое естествознание», для него вполне тождествен вопросу о том, как в этой области знания возможны синтетические суждения априори.

Трудность состоит в объяснении, собственно, *априорного* характера «системы природы», так как то, что знание о природе может быть только синтетическим и, следовательно, основанным на опыте, представляется чем-то само собой разумеющимся. Объяснения, значит, требует вопрос о том, как знание о природе может быть априорным. Этот же вопрос можно поставить и иначе: как это возможно, чтобы определенная часть естествознания была чистой и предшествовала основной массе естественнонаучных утверждений — «суждениям опыта».

...В послекантовской истории философской мысли было сделано множество различных попыток осмысления кантовского понятия об априорном знании. При этом если в одних случаях задача усматривалась в том, чтобы рационально интерпретировать это понятие, то в других заслуженная критика порой превращалась в дискредитацию самой поставленной Кантом проблемы. Л. Фейербах писал: «...То, что для человека является *апостериорным*, для философа априорно, ибо, раз человек собрал данные опыта и объяснил их в общих понятиях, он в состоянии высказать «синтетические суждения a priori». Поэтому то, что для более раннего времени было *делом опыта*, в более позднее время становится делом разума»<sup>1</sup>. Смысл этих иронических замечаний состоит, как видно, в том, что априорного знания как такового<sup>2</sup> не существует, потому что априорное есть не что иное, как апостериорное, но преподнесенное философом в иной форме; согласно такой логике, познание на первоначальных этапах своего формирования всегда опытно, впоследствии же при большом желании оно может быть переработано (спрашивается, однако, ради чего?) в априорное — по видимости — знание... Думается, что в результате такого подхода, упраздняя понятие об априорном, Фейербах устранял всю гносеологическую проблематику, которую Кант связывает с этим понятием<sup>3</sup>.

Что касается подлинно диалектической критики, то она, как известно, не ограничивает себя одними лишь разрушительными задачами, и даже разоблачение иллюзорных представлений считается ею тем более убедительным, чем глубже раскрываются порождающие их причины и условия. В такой критике, как это удачно сформулировано М. С. Козловой (причем именно в связи с проблемой априорного знания), речь идет «...о выделении за внешне неадекватной формой реальных структур, механизмов, закономерностей познания, питавших такие идеи, и, наконец, о «переводе», переформулировании этих идей в лишенный всякой мистификации комплекс гносеологических проблем»<sup>4</sup>.

Из того, что в этом направлении сделано в нашей литературе, наибольший интерес, на наш взгляд, представляют исследования Э. В. Ильенкова, в которых проблема априорного знания рассматривается с точки зрения социологии познания, или, может быть, лучше сказать — с точки зрения социальной психологии. При таком подходе за иллюзорным сознанием всегда усматривается реальное обстоятельство, нашедшее, однако, превратное отражение. Объясняя с этой точки зрения суть объективно-идеалистической философии, Э. В. Ильенков пишет: «Основной факт, на почве которого выросли классические системы объективного идеализма,—это действительный факт независимости совокупной культуры человечества и форм ее организации от отдельного человека...»<sup>5</sup>. Действительно, пока общественно-человеческий опыт толковался в духе гносеологической робинзонады, формы подлинной всеобщности, выработанные социально и исторически, могли казаться от опыта не зависящими, из опыта не объяснимыми — априорными. И так, ясно, почему эти формы могли казаться априорными: «из индивидуального опыта они никак с необходимостью не выводятся, и, однако, активнейшим образом детерминируют этот опыт, задают форму его протекания»<sup>6</sup>.

Хотя такое объяснение даст ключ к разгадке, по крайней мере, одной из тайн априоризма, этим проблема все же не исчерпывается. Изучение этого вопроса, думается, следует продолжить в двух направлениях: нужно уточнить, что означает кантовское априори в плане логико-методологического анализа структуры научного знания; вместе с тем необходимо отчетливо представить себе, в чем состоит отличие кантовского априоризма от тех гносеологических учений, в которых также говорится об априорном — «независимом от опыта» — знании.

Эта последняя задача приобретает актуальное значение вследствие того печального обстоятельства, что кантовское априори в литературе смешивается с докантовским пониманием априорности знания. Так, согласно словарям по философии, получившим широкое распространение, «априори» — это «...термин идеалистической философии, означающий знание, полученное до и независимо от опыта, изначально присущее сознанию, в отличие от апостериори — знания, полученного из опыта и в результате опыта»<sup>7</sup>. Если это определение и верно, то только, так сказать, вообще — в отношении понятия, выработанного в лоне рационалистической философии. Если же оно претендует на то, чтобы охарактеризовать также кантовское понятие, то оно вызывает сомнения в ряде существенных моментов. Признает ли Кант, что существует полноценное знание, «полученное до и независимо от опыта»? Действительно ли присуще Канту мнение о том, что априорное знание «изначально» свойственно сознанию?...

Остановимся прежде всего на вопросе о том, действительно ли априорное знание считается Кантом совершенно безотносительным к опыту.

Дело в том, что некоторые высказывания Канта дают повод так думать. Действительно, порой он характеризует знание как независимое — и даже как «безусловно», «совершенно» независимое — от опыта и предшествующее ему (3, 106, 182, 183; 4/1/, 118—119). Но здесь, по всей видимости, сказывается то обстоятельство, что понятие об априори Кант наследует от своих предшественников, от философов рационалистической школы, влияние которых им было преодолено не полностью, и поэтому иногда он использует это понятие в том его содержании, которое сложилось еще до него.

Что касается подлинного смысла собственного учения Канта, то для его понимания следует самым серьезным образом принять во внимание то, что Введение к «Критике чистого разума» начинается со следующих обязывающих слов: «Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта» (3, 105). Итак, по Канту, нет никакого знания, которое не начиналось бы с опыта...

Правда, вместе с тем Кант с самого же начала, с первой же страницы того же самого Введения начинает определенным образом ограничивать значение опыта. Он пишет: «...Хотя всякое наше познание начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта» (3, 105). Это кантовское противопоставление — «с опыта», но не «из опыта» — свидетельствует, очевидно, о каком-то противоречивом соотношении между опытом и познанием. В чем смысл этой оппозиции — становится понятным позже, из вводимого в дальнейшем различия между *эмпирической* и *трансцендентальной* дедукцией.

Вопреки ходячему мнению о якобы нигилистической оценке Кантом предшествующих философских теорий, он полагает, что в свое время Локком была предпринята очень нужная и во многом плодотворная попытка осуществления *эмпирической* дедукции — *описания* того, каким образом, благодаря опыту и размышлению, приобретает знание (3, 182). В этом смысле он чрезвычайно высоко ставит заслуги классика английского эмпиризма: «...Проследивание первых попыток нашей познавательной способности с целью восхождения от единичных восприятий к общим понятиям приносит, без сомнения, большую пользу, и мы обязаны знаменитому Локку открытием этого пути» (3, 183).

В отличие от этого, под *трансцендентальной* дедукцией Кант понимает *объяснение* истинности знания, — выяснение условий, которые делают возможным существование истинного знания. Под таким «выведением» он подразумевает обоснование необходимой и

всобщей значимости знания, объяснение самой возможности априорно-синтетического знания (3, 78; 4/1/, 366).

Намеченное таким образом различие между двумя способами понимания проблемы обоснования Кант далее разъясняет при помощи юридической терминологии. Он напоминает читателю о том, что в судебном разбирательстве юристы обычно различают «вопрос о факте» (*quid facti*) и «вопрос о праве» (*quid juris*) (3, 181—189; 6, 197). Так, когда речь идет об отношении к какому-либо имуществу, то в одном случае это вопрос о фактическом владении им, во втором же — вопрос о праве на владение, поскольку последнее может быть как законным, так и незаконным. Аналогичное различие, полагает Кант, можно ввести и при обсуждении проблемы обоснования знания. Тогда «вопрос о факте» будет касаться тех обстоятельств, благодаря которым мы приобретаем знание, и здесь, естественно, не требуется ничего, кроме описания того, как мы пришли к обладанию знанием. Вопрос же о «праве» применительно к знанию — это вопрос о правомерности признания за знанием определенного познавательного достоинства (3, 181—183).

По-видимому, ничего нельзя иметь против того, чтобы в теории знания, как и во всякой теории, различались задачи описания и объяснения исследуемого предмета. Кант, однако, совершенно изолирует их друг от друга — он отводит им различные сферы применения.

Критическая философия, не отрицая значения эмпирической дедукции, полагает, что она применима только в отношении «вопроса о факте», потому что она представляет собой «выведение» самого факта обладания знанием. Тем самым эмпирическая дедукция показывает, как на основе опыта возникает содержание (но только содержание) знания. В этих пределах Кант вполне солидарен с эмпиризмом и его высшим основоположением, гласящим, что все знание возникает из опыта<sup>8</sup>. В Сочинении на премию он прямо заявляет о том, что без колебаний принимает касающееся *quid facti* основоположение, согласно которому «всякое познание начинается только с опыта» (6, 197). Так что цитированное выше начало Введения к «Критике» ни в малейшей мере не приходится считать чем-то вроде обмолвки.

Все это, однако, относится Кантом только к вопросу об обладании знанием, к проблеме содержания знания. За пределами же этой сферы эмпирический (описательный) способ обоснования знания он считает совершенно несостоятельным. Причина в том, что познавательную ценность, «достоинство» основной массы утверждений естествознания и, тем более, его принципов («суждений опыта» и синтетических суждений априори) нельзя, на его взгляд, ставить в прямую зависимость от самого нижнего слоя опыта — от «суждений восприятия». Из того, что не содержит в себе ника-

кой необходимости и обладаст в лучшем случае только условной или сравнительной (основанной на простой индукции) общностью,— из такого знания, думает Кант, никак невозможно вывести знание, которое отличалось бы аподиктической достоверностью и строгой необходимостью. Если проблема состоит в оценке «достоинства» фундаментальных понятий и законов естествознания, то они, по образному кантовскому выражению, «...обязаны предъявить совсем иное метрическое свидетельство, чем происхождение из опыта» (3, 183)<sup>9</sup>.

За этим Кантовым возражением эмпиризму нельзя не признать определенной правоты. Оно справедливо в том отношении, что опытное происхождение знания само по себе еще не гарантирует его «права» на истинность. Смысл этого кантовского возражения превосходно был раскрыт одним из глубочайших русских мыслителей Герценом. Имея в виду английский материализм XVII века, он писал: «Материализм ставит беспрерывно вопрос: «знание наше истинно ли?» — и отвечает на него ответом на совершенно другой вопрос, — на вопрос: «откуда мы получаем наши знания?»<sup>10</sup>. Действительно, натуралистическое описание происхождения знания из опыта в лучшем случае может дать доказательство тому, что знание — естественное явление. Но такой результат, важный для опровержения мистицизма, имеет слишком мало значения с точки зрения гносеологии как *теории истины*, так как и кажимость, и заблуждение, и ложь появляются на свет не менее естественным (в смысле причинной обусловленности) путем, чем истина и правда.

Ясно, что вывести «познавательное достоинство» знания из опыта Канту, как и его предшественникам, не удавалось, в частности, по той причине, что само это «достоинство» чрезмерно идеализировалось. «Вместе со всей этой эпохой Кант требует от знания *абсолютных* совершенств: *абсолютной* необходимости и *абсолютной* всеобщности. На меньшее он не согласен»<sup>11</sup>. Вывести такие абсолютные совершенства из опыта действительно невозможно, потому что он неизбежно ограничен и в каждый данный момент (если отвлечься от тенденции, устремленности) конечен.

Умудренные опытом прошлого, мы не признаем ныне за научным знанием достоинств, соответствующих идеалам классического рационализма, равно как и критической философии. Но, возникает вопрос, снимаются ли этим вопросы, поставленные Кантом, — в том числе вопрос о различии эмпирической и трансцендентальной дедукции? Ведь отвергая устаревшие представления о достоинстве, мы не отказываемся от этого понятия полностью.

Когда Кант подчеркивает своеобразие достоинства знания как познавательной *ценности*, он фактически указывает на особый характер *гносеологического* исследования знания, на его отличие

от специальнонаучного изучения процессов, связанных с познавательной деятельностью, с точки зрения которых все виды знания одинаково естественны. Критика натурализма у Канта направлена против сведения метода гносеологии («теоретической философии») к естественнонаучному методу (к «физиологии человеческого рас-судка»).

К сожалению, никак нельзя сказать, что эта постановка вопро-са стала теперь уже неактуальной.

Беда в том, что всякий раз, когда речь заходит об «отпочко-вании» специальных наук от философии, все внимание сосредото-чивается на освобождении частных наук от деспотизма «науки наук». Почему-то забывается о том, что этот же самый процесс вел к выделению из системы знания философского знания, к са-моопределению философии, к отысканию и утверждению ею сво-его собственного метода, отличного от естественнонаучного. И одна из огромнейших заслуг Канта — в защите философии от вся-ческих «натуралистов чистого разума». (Так можно было бы наз-вать и нынешних инициаторов сведения философии — с тем, что-бы сделать ее точной наукой, — к общей теории систем, к киберне-тике и пр.).

Кант видит, что гносеологическое исследование знания о при-роде (или, на его языке, «трансцендентальная дедукция чистых рассудочных понятий») представляет собой одну из труднейших задач «самопознания разума»: «Я не знаю других исследований, — отмечает он в «Критике», — которые для познания способностей, называемой нами рассудком, и вместе с тем для установления правил и границ ее применения были бы важнее, чем исследова-ния, проведенные мной во второй главе «Трансцендентальной ана-литики» под заглавием «Дедукция чистых рассудочных понятий». Зато они и стоили мне наибольшего труда...» (3, 78). Особая труд-ность гносеологического анализа знания обнаруживается, прежде всего, при его сопоставлении с «физиологическим» (в частности, психологическим) его изучением, которое, по мнению Канта, со-ставляет значительно более простую задачу. Более того, транс-цендентальная дедукция чистых рассудочных понятий, т. е. обо-снование естествознания, представляется Канту гораздо более сложной проблемой, чем обоснование чистой математики. Интерес-но, чем же это объясняется с его собственной точки зрения.

Дело в том, что при обосновании чистой математики для оп-равдания познавательной ценности априорных форм чувственнос-ти, лежащих, по учению Канта, в ее основании, всегда имеется, как он объясняет, возможность представить пространство и вре-мя как формы человеческой способности чувственного представ-ления вообще; мы уже заранее должны быть способны к какому-либо способу восприятия, чтобы посредством этой формы чув-

ственности нам что-то вообще могло бы быть дано (З, 144; 4/1/, 103—104); тогда все, что может быть нам дано в этой форме, неизменно будет подчинено закону этой формы. Но отвлеченный рассудок в этом отношении находится в совершенно ином положении: *его формы не являются условиями данности предметов*, и поэтому они не могут быть обоснованы этим, освоенным в «Трансцендентальной эстетике», путем. В «Трансцендентальной аналитике» возникает новая, более трудная проблема.

Задача обоснования теоретического естествознания еще более осложняется, на взгляд Канта, по той причине, что если пространство и время по самой своей природе — уже как формы чувственного созерцания — непосредственно значимы только для «предметов опыта» (так как восприятие предполагает существование того, что воспринимается), то априорные формы *рассудка*, казалось бы, свободны от этого ограничения. Кроме того, надо признать, что ведь мышление само по себе не является прямым продуктом чувств, и в силу этого категории и основоположения рассудка — в определенном смысле — простираются дальше сферы чувственного созерцания, за пределы всякого возможного опыта. Способен же рассудок, говорит Кант, *мыслить* «вещи вообще», не обращая внимания на особый вид созерцания, каким они вообще могли бы быть даны! А в связи с этим и возникает иллюзия, будто рассудок посредством своих чистых понятий может не только мыслить, но и познавать «вещи вообще», независимо от того, являются ли они предметами опыта или же такими предметами, которые принципиально не могут быть даны ни в каком опыте (З, 202, 307—309, 332).

Все эти трудности, понятно, усложняют проблему обоснования чистого естествознания. Но усложняя ее, они делают эту задачу еще более актуальной.

Первый намек на то, как Кант предполагает осуществить трансцендентальную дедукцию категорий, содержится опять-таки во Введении к «Критике чистого разума». Отметив, что всякое наше познание всегда начинается с опыта, Кант дает далее объяснение, которое должно быть принято во внимание самым серьезнейшим образом, а именно: «...никакое познание не предшествует во времени опыту» (З, 105). Итак, констатируем, что, согласно буквальному смыслу кантовского учения, *никакое знание*, в том числе, следовательно, и априорное, не может возникнуть *раньше* опыта. И если, априорное знание (а точнее говоря, априорная форма знания), по Канту, предшествует опыту, то *это предшествование носит не временной, а какой-то иной характер*.

Утверждение о том, что что-то чему-то предшествует, но не во временном отношении, вообще говоря, может иметь только один смысл: это означает, что нечто предшествует чему-то функ-

ционально, по своей роли, по значению. Не это ли имел в виду Аристотель, отличая «первос по времени» от того, что он именовал «первым по природе»?

Одним из примеров такого «предшествования» является такое построение системы категорий, в котором одни категории излагаются раньше, другие позже. Такое предшествование, видимо, просто неизбежно; но не потому только, что невозможно все категории отрекомендовать сразу, а потому, что, хотя в теории все категории «даны» *одновременно*, тем не менее в соотношениях между ними одни из них определяют, обуславливают собой другие, составляют условие, или предпосылку, для принятия других (в конечном итоге выясняется, правда, что все категории «определяют» друг друга *взаимно* и что *все* они служат «условиями» для существования *каждой*; но ведь это «выясняется» только в итоге, до которого еще надо *дойти!*)<sup>12</sup>.

Предшествование положений чистого естествознания эмпирическому изучению природы нельзя интерпретировать по аналогии с тем, как гипотеза предшествует изучению экспериментального материала<sup>13</sup>: гипотеза может быть и подтверждена, и опровергнута, в то время как благодаря априорным формам этот материал впервые только осмысливается. Скорее Кант здесь имеет в виду то, что подразумеваем и мы, когда признаем, что общее—в известном смысле—предшествует единичному. Априорные категории и основоположения рассудка предшествуют основной массе утверждений естествознания так же, как целостность знания и принципы этой целостности предшествуют всей совокупности знания. Точнее говоря, система априорных форм столь же фундаментальна, как система дифференциации реальности, определяющая основные контуры научной картины мира. Такого рода предшествование, относительно которого определенно оговорено, что оно не носит временной характер, можно было бы назвать предшествованием в *общелогическом* значении слова.

Когда мы утверждаем, что общее предшествует единичному в общелогическом смысле, то это, очевидно, не имеет ничего общего с тезисом средневекового реализма о том, что *universalia* существуют *ante rem*. В том, что это верно также относительно кантовского понимания предшествования априорных форм, можно убедиться на примере, относящемся, правда, не к теоретическому, а к практическому разуму.

Кант полагает, что моральный закон при определенном плане рассмотрения выступает как «...условие, лишь при котором мы можем осознать свободу» (4/1/, 314). По Канту, свободу мы не познаем и даже не сознаем непосредственно; только на основании убеждения в том, что мы как люди обладаем реальной возможностью осуществления нравственного выбора, мы заключаем о

существовании свободы. Следовательно, основой для познания (*ratio cognoscendi*) свободы служит принцип моральности, и в этом отношении понятие свободы является производным, логически вторичным.

Однако, при другом плане рассмотрения между этими понятиями складывается соотношение прямо противоположного характера: «...если бы не было свободы, то не было бы в нас и морального закона» (4/1/, 314); более того, согласно кантовскому учению, моральное (практическое) — это «...все то, что возможно благодаря свободе» (3, 658). Дело в том, что несвобода, т. е. отсутствие свободы выбора, подчиненность чужой воле (даже божественной, полагает Кант), превращает человека в автомат или марионетку; если человек-автомат не несет никакой ответственности за свои поступки, то эти последние не могут оцениваться с точки зрения принципа моральности (4/1/, 430; 6, 234). Следовательно, свобода составляет предпосылку, условие, основание существования (*ratio essendi*) нравственного, и в этом отношении свобода предшествует морали: принципы морали «...были бы совсем невозможны без предположения свободы» (3, 95).

Априорное, по Канту, предшествует эмпирическому в том смысле, в каком предшествование свойственно *ratio essendi* вообще: эмпирическое естествознание было бы совершенно невозможным без предположения чистого (теоретического) естествознания.

Нельзя сказать, что в докантовской философии нет аналогии такому пониманию предшествования. Можно указать, например, на установившееся у схоластов убеждение в том, что всякое рассуждение и вся наука в целом исходят ex *praecognitis et praesensis*, т. е. из более общих положений, известных и признанных заранее.

Известно также, что против этого убеждения выступал в свое время Локк. В этой связи он выдвигал прежде всего то соображение, что подобные *praecognita* в действительности вовсе не являются «первыми» известными нам истинами. Неужели, вопрошал он, ребенок узнает, что его тело больше его собственного мизинца только на основании аксиомы «целое больше части» и не может быть уверен в этом, пока не выучит этой аксиомы?...<sup>14</sup>

На это еще Лейбниц отвечал, что все частное и локальное в составе знания свою *необходимую* истинность черпает все же из аксиом, воплощающих в себе подобную необходимую истинность. Он полагал, что однородные частные примеры всегда должны иметь какое-то общее основание; иначе почему бы они могли считаться однородными? В частных случаях по-разному «раскрываются» тот рисунок, пропорции и очертания которого являются общими для всех них. Иллюстрации, примеры нас убеждают потому,

что лежащие в их основе аксиомы с самого же начала «подразумеваются»<sup>15</sup>.

То, что «подразумевается», естественно, предшествует тому, что дано. В этом Лейбниц и Кант вполне единогласны. Но если, предупреждая идею предшествующего существования, Лейбниц делал упор на том, что «первоначальные» истины в своем предшествующем временном существовании имеют только виртуальное, потенциальное бытие, то Кант уже определенно заявляет, что это не есть предшествование во времени. Можно сказать больше: именно Кант преобразовал идею априори (как предшествования) в идею не временного, а логического предшествования», в логическое *prius*.

Чистое естествознание, по смыслу кантовского учения, не только не существует «раньше» опытного исследования природы, но оно в самом процессе естественнонаучного познания не имеет отдельного, обособленного существования. Априорную составляющую естествознания, полагает Кант, «...мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него наше внимание и делает нас способными к обособлению его» (3, 105). Сама логическая ясность нашего представления о том или ином априорном принципе познания, с точки зрения Канта, становится возможной «...лишь после применения его в опыте...» (3, 264).

Таким образом, нет никаких оснований приписывать Канту воззрения, согласно которым теоретическое естествознание существует раньше опытного или же отдельно от него. Вопреки распространенной версии, чистое (априорное) естествознание не есть, по Канту, «знание, полученное до и независимо от опыта, изначально присущее сознанию». Дело не только в том, что априорной Кант считает только форму знания. Не менее существенно то, что кантовское «до» следует понимать только в смысле логического предшествования.

Думается, что в идее о том, что в структуре научного знания одни компоненты могут логически предшествовать другим, нет ничего такого, что должно было бы вызвать сомнения. Отвергая идеалистические представления о природе логического, классики марксистско-ленинской философии отнюдь не намеревались подвергнуть понятие о логическом какой-либо дискриминации. В произведении Маркса «Нищета философии» критика направлена вовсе не против руденовского замысла — установить определенную логическую последовательность в системе экономических категорий; она направлена против способа осуществления этого плана. Нет никакого идеализма в признании того, что логическое — логическая структура, логические связи и отношения, в частности, логическое предшествование — есть нечто отличное от историчес-

ки-реального<sup>16</sup>. Идеалистическим может быть только определенное *истолкование, объяснение* логического вообще и логического предшествования — в частности. Примеров такого понимания в истории философской мысли можно найти достаточно.

Известно, что в свое время кантовское априори трактовалось в смысле логического предшествования таким правоверным адептом эмпириокритицизма, как И. Петцольд. Действительно, последний, объясняя, каким образом идеи кантовского априоризма могут совмещаться с принципами крайнего эмпиризма, писал: «На первый взгляд, философии чистого опыта не пристало проповедовать априорные истины, возвращаясь таким образом к самой бесплодной метафизике. Но наше априори только логическое, не психологическое и не метафизическое»<sup>17</sup>. Хорошо известно, что этому петцольдовскому истолкованию априоризма В. И. Лениным была дана резко отрицательная оценка. Не означает ли это, что нам следует отказаться от интерпретации кантовского априори как логического предшествования? На наш взгляд, подобное заключение неправомерно.

Решительно возражая И. Петцольду и отвергая его объяснения, В. И. Ленин указывает на то, что истолкование кантовского априори как логического предшествования вовсе не меняет сущности этой идеи. К приведенному выше петцольдовскому высказыванию он дает следующий саркастический комментарий: «Ну, конечно, если назвать априори логическим, то вся реакционность такой идеи исчезает и она восходит на высоту «нового позитивизма»!»<sup>18</sup>. Это направление критики, разумеется, абсолютно справедливо. То, что интерпретация кантовской идеи в духе логического предшествования отнюдь не решает еще дела, не только верно, но и верно вдвойне.

Во-первых, трактовка априори как логически предшествующего во всех случаях является осмыслением и рациональной реконструкцией *одного* из моментов кантовского понятия об априори. И за вычетом этого момента в нем остается еще необходимым образом принадлежащая его содержанию идея о том, что источником всех априорных форм является субъект познания, — идея, которая и была оценена В. И. Лениным крайне негативным образом.

Во-вторых, толкование «предшествования не во времени» как логического предшествования не отсекает всех реакционных популяризаторов по той простой причине, что само логическое предшествование, как и логическое отношение вообще, допускает *самые различные* философские объяснения.

Марксистское понимание логического и логических отношений является, прежде всего, последовательно материалистическим: логическое есть выражение реально-исторического. В упомянутой

«Нищете философии» Маркс, раскрывая идеалистическую природу представлений Гегеля и Прудона о характере логических соотношений,—представлений, согласно которым категории «...получают такой вид, как будто бы они только что родились в голове, полной чистого разума»<sup>19</sup>, показывал, что в действительности дело обстоит противоположным образом: «Экономические категории представляют собой лишь теоретические выражения, абстракции общественных отношений производства»<sup>20</sup>. Отправляясь отсюда, по аналогии можно сказать: логические соотношения представляют собой лишь теоретические выражения реально-исторических соотношений. В этом смысле логическое предшествование теоретического естествознания экспериментальному является выражением каких-то объективно-реальных отношений: условно говоря, более глубокие сущности — в самой действительности — определяют собой сущности менее глубокие...<sup>21</sup>

Интересно, какова трактовка этой проблемы у самого Канта. Как он понимает философско-гносеологическую природу априори как логического предшествования? Если Кантову концепцию сопоставить с марксистским, последовательно материалистическим пониманием этого вопроса, то ее, безусловно, следует оценить как *субъективистическую*. Ведь, по кантовскому учению, ни категории, ни логические отношения между ними не имеют никакого отношения к природе как существованию вещей самих по себе.

Но в еще большей степени подобной оценки заслуживает концепция «логического априори», предложенная И. Петцольдом. Совершенно не случайно, разъясняя свое понятие об априорном, он подчеркивал, что это логическое, а не метафизическое априори. Тем самым он отмежевывался не от кого иного, как от Канта: кантовское объяснение априори, согласно которому формы рассудка (положения теоретического естествознания) имеют объективное значение и применение в отношении к эмпирической реальности, представляется позитивисту слишком «метафизическим», а в итоге слишком материалистическим.

Раскрывая подлинный смысл «логического априори» Петцольда, развивая критику позитивизма, В. И. Ленин ссылается на примечательные слова другого эмпириокритика — Р. Вилли: «Мы знаем уже давно — со времен Юма, что «необходимость» есть чисто логическая характеристика (Merkmal), не «трансцендентальная», или, как я бы сказал охотнее и как я уже говорил, чисто словесная (sprachlich) характеристика»<sup>22</sup>. Вилли, таким образом, настаивает, что логическое ни в коем случае не есть трансцендентальное, а есть всего лишь «чисто словесное». Это, собственно и есть то *конвенционалистическое* («лингвистическое») толкование априори (знание независимо от опыта по той причине и в том смысле, что оно является результатом условной договоренности об

употреблении терминов), которое стало едва ли не общепризнанным в третьем позитивизме.

С позиций такого конвенционалистического понимания логического Кантова концепция трансцендентальной логики, его учение о трансцендентальном значении априорных форм действительно должны показаться чрезмерно материалистическими. В. И. Ленин, приводя высказывания Петцольда и Вилли, отмечает: «Агностики называют наше, материалистическое, воззрение на необходимость «трансцендентальным»...<sup>23</sup>. Иначе говоря, позитивист усматривает слишком много общего между материалистическим и кантовским пониманием логического...

В силу всего этого петцольдовское, конвенционалистическое, субъективистическое до крайности «логическое априори», естественно, неприемлемо. Это, однако, как теперь должно быть совершенно ясно, не означает, будто вообще неправомерна какая бы то ни была трактовка априори как логического предшествования.

Ошибка Канта, таким образом, заключается вовсе не в том, что, по его учению, определенные формы теоретического мышления в естествознании логически предшествуют опытному исследованию природы. Несогласие диалектико-материалистической гносеологии с Кантом касается, как видно из сказанного, других моментов.

1. Логическое вообще и логическое предшествование, в частности, получает у Канта, в сущности, субъективистическое истолкование.

2. Канту кажется, что опытному изучению природы логически предшествует всегда одна и та же система форм рассудка<sup>24</sup>.

3. Логическое предшествование представляется Канту отношением, которое всегда имеет одну и ту же направленность: общее всегда предшествует частному. Между тем, частное логически предшествует общему не в меньшей мере, чем общее частному. Но об этом подробнее предстоит сказать позже.

## Примечания

<sup>1</sup> Л. Фейербах. История философии. т. 2. стр. 347.

<sup>2</sup> Под априорным Л. Фейербах подразумевает такое знание, которое «...получается путем простого выведения из сущности или понятия тела, без того, чтобы мы выходили за пределы самих себя и прибегали к помощи опыта» (Там же). Но, по Канту, это есть только аналитически-априорное...

<sup>3</sup> Близкая точка зрения, подкрепленная, однако, эволюционным биологизмом, была выражена таким оппонентом «метафизики», как Г. Спенсер. В априорном знании он видел результат физиологического закрепления в нервной системе опыта ряда предшествующих поколений: «...Термины «априорная истина» и

«необходимая истина»... следует понимать не в старом их значении, предполагающем знания, вполне независимые от опыта, но в смысле знаний, ставших органическими вследствие громадного скопления опытных наблюдений, полученных отчасти самою личностью, в главной же своей массе накопленных всеми предшественниками этой личности, бывшими ее предками, нервные системы которых унаследованы ею» (Г. Спенсер. Основные начала. Спб., 1899, стр. 102—103). Сегодня можно быть более лаконичным, назвав априорное знание «наследственной информацией» или «предпрограммой». Но и в том, и в другом случае неясным остается вопрос, является ли проблема априорного знания филогенетической (кибернетической?) или гносеологической проблемой.

<sup>4</sup> М. С. Козлова. К проблеме так называемого «априорного» знания. Сб. «Вопросы гносеологии, логики и методологии научного исследования», вып. 2, Л., 1970, стр. 15.

<sup>5</sup> Э. Ильенков. Идеальное. «Философская энциклопедия», т. 2, стр. 219.

<sup>6</sup> Э. В. Ильенков. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960, стр. 17.

<sup>7</sup> «Философский словарь», под ред. М. М. Розенталя, изд. 3, М., 1972, стр. 25.

<sup>8</sup> Следует иметь в виду, что термин «эмпиризм» используется Кантом в существенно различных значениях. Иногда эмпиризмом он называет положительное решение вопроса о том, следует ли выводить все познание из одного только опыта (или, иначе, следует ли считать опыт высшим основанием познания); и тогда он, отвергая эмпиризм в таком понимании, характеризует свою гносеологию как рационалистическую (6, 197). Эту, отвергаемую им, концепцию знания Кант в «Критике практического разума» обозначает как «эмпиризм в основоположениях» (4/1/, 372—375).

<sup>9</sup> Своеобразие трансцендентальной дедукции, по мысли Канта, определяется прежде всего спецификой относящегося к ней «основного вопроса», который «...состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта, а не в том, как возможна сама способность мышления» (3, 78). Кант, таким образом, полагает, что исследование мышления с точки зрения того, как субъект становится способным оперировать понятиями, носит отчасти натуралистический, отчасти же психологический характер (3, 156—157); соответствующее учение представляет собой всего лишь некоторую «физиологию человеческого рассудка», т. е. естественнонаучное описание происхождения («генеалогии») знания (3, 74). Все это, по Канту, не имеет прямого отношения к проблеме гносеологического обоснования знания.

<sup>10</sup> А. И. Герцен. Собр. соч., в тридцати томах, т. III, стр. 265.

<sup>11</sup> В. Ф. Асмус. Диалектика Канта, стр. 49.

<sup>12</sup> Это касается всякой подлинно диалектической системы. Так, в гегелевской «Логике» внешняя рефлексия — хотя она «уже прошла по всему целому» и посему «знает наперед» порядок следования его моментов — «указывает их прежде, чем они введут себя благодаря самой сути дела» (См. Гегель. Соч., т. V, стр. 34).

<sup>13</sup> F. Gonseth. L'ouverture a l'experience et les a priori. „Dialectica“ 1955. vol. 9, № 1—2, p. 8.

<sup>14</sup> См. Д. Локк. Избранные философские произведения, т. I, стр. 578—579, 619—621.

<sup>15</sup> См. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме, стр. 396.

<sup>16</sup> Даже тогда, когда В. И. Ленин писал, что «...«товарное производство» вообще есть и логически и исторически *prius* по отношению к капитализму» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 6, стр. 221), «логическое *prius*» он отличал от исторического: в противном случае не было бы необходимости специально указывать на то, что здесь они совпадают.

<sup>17</sup> Цит. по: В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 168.

<sup>18</sup> Там же, стр. 168.

<sup>19</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 132.

<sup>20</sup> Там же, стр. 133.

<sup>21</sup> Отношение логического к историческому может рассматриваться либо как отношение к историческому процессу развития самого предмета исследования (например, происхождение видов, генезис и развитие государства), либо как отношение к историческому ходу развития научных знаний об этом предмете (история биологических представлений, эволюция теории государства). При всем том, что логическое всегда выступает как выражение исторического, способ «выражения» ни в том, ни в другом случае не сводится к такому бессмысленному занятию, как производство дубликатов.

Раскрывая суть диалектически противоречивого соотношения между логическим (абстрактно-теоретическим) воспроизведением предмета и историческим процессом формирования и развития научных представлений об этом предмете, Маркс отмечал, что логический порядок идей иногда оказывается *перевернутым* отражением их исторической последовательности.

Чем же объяснить возможность такого «перевертывания»? Классики марксистской философии объясняли ее тем, что в процессе исторического развития к своим истокам научное познание восходит лишь постепенно, со временем, в результате длительного и трудного развития: «...Историческое развитие всех наук приводит к их действительным исходным пунктам лишь через множество перекрещивающихся и окольных путей» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 13, стр. 43). Одна из особенностей развития науки, говорит Маркс, состоит в том, что она «...возводит отдельные жилые этажи здания, прежде чем заложить его фундамент» (Там же).

То, что в логической (теоретической) сфере служит фундаментом, основанием, исходным пунктом, началом, это для истории познания является часто итогом, результатом. Поэтому такие кантовские основоположения рассудка (теоретического естествознания), как принцип сохранения, являющийся, в своем научном виде, плодом длительного развития физики, в трансцендентальной философии может выступать как логически предшествующее ее, как *prius*.

<sup>22</sup> Цит. по: В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 165.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Относительно экономических категорий Маркс писал, что они «...представляют собой исторические и преходящие продукты» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 133). Для него было существенно как то, что это исторические и

преходящие явления, так и то, что это «продукты», т. е. результаты человеческой деятельности. Маркс подчеркивал: «Те же самые люди, которые устанавливают общественные отношения соответственно развитию их материального производства, создают также принципы, идеи и категории соответственно своим общественным отношениям. Таким образом, эти идеи, эти категории столь же мало вечны, как и выражаемые ими отношения» (Там же).

Разумеется, исторический характер экономических отношений в значительной мере обусловлен изменчивой природой общественных отношений. Природа как предмет естествознания в сравнении с обществом, конечно, менее преходяща. Тем не менее и категории теоретического естествознания, вопреки Канту, лишь «ступени» углубляющегося человеческого познания, дающего все более полное знание о природе вещей.

### 3. ОБ АРГУМЕНТЕ «ОТ ВОЗМОЖНОСТИ ОПЫТА»

Основной аргумент в пользу обоснования априорных форм рассудка, или, что то же, наиболее фундаментальных положений теоретического естествознания, Кант усматривает, в конечном итоге, в том, что без них не было бы возможно никакое опытное познание природы. О чистых понятиях рассудка в этой связи говорится: «...Объективная значимость категорий как априорных понятий должна основываться на том, что опыт возможен (что касается формы мышления) только посредством них... Понятия, служащие объективными основаниями возможности опыта, именно поэтому необходимы» (3, 188). Кант подчеркивает: «...*Возможность опыта* есть то, что дает объективную реальность всем нашим априорным знаниям» (3, 233).

Схема кантовского доказательства в первом приближении такова: тот, кто признает возможность чего-либо, признает и условия этой возможности. По своему логическому строению это доказательство напоминает один из аргументов, давно известных в истории философии, — *argumentum ad vertigenem*. Объяснение механизма этого доказательства можно найти у Лейбница: «...Если не принять этого довода, то мы не имеем никакого средства прийти к достоверности по рассматриваемому вопросу, что признается нелепым»<sup>1</sup>. В расчлененном виде это, видимо, означает, что 1) имеется некоторое утверждение, признаваемое достоверным; 2) предполагается существование определенного способа, посредством которого можно убедиться в достоверности этого утверждения; 3) принимаются те предпосылки, без допущения которых вообще невозможно было бы прийти к обоснованию данного тезиса. Достоверно известно, что опыт возможен; если не принять существования априорных форм рассудка, то у нас не будет никакого средства доказать, что опыт имеет действительную познавательную

ценность; но ведь это служило исходным пунктом нашего рассуждения, который мы приняли потому, что противоположное предположение явно ошибочно.

Опыт, к которому, как к последней инстанции, апеллирует Кант, не состоит, по его убеждению, ни из чувственных созерцаний, ни из простых, ассоциативных связей между ними. Он считает, что «...для опыта недостаточно, как обычно думают, сравнивать восприятия и связывать их в сознании деятельностью суждения»: «...превращению восприятия в опыт предшествует еще совершенно другое суждение» (4/1/, 118). Так, например, «...суждение *воздух упруг* становится общезначимым суждением опыта только благодаря тому, что /ему/ предшествуют суждения, которые подводят созерцание воздуха под понятие причины и действия...» (4/1/, 119). Таким образом, под опытом подразумевается, собственно, та разновидность эмпирического знания, которая выражается в «суждениях опыта». Превращению «суждений восприятия» в «суждения опыта» предшествуют априорные, привносящие в познание необходимость и всеобщность формы рассудка. Тот, кто допускает возможность опыта, допускает и обеспечивающие эту возможность априорные условия<sup>2</sup>.

Поскольку опыт для Канта есть не что иное, как знание, то весь кантовский способ обоснования априорных форм рассудка не выходит за пределы познавательной сферы.

Кант вполне отдает себе отчет в том, что его способ обоснования чистого естествознания, исходящий из возможности знания («опыта»), является субъективным. Мы можем, полагает он, обладать априорным знанием о природе вещей, но «...не иначе как исследуя условия и общие (хотя и *субъективные*) законы, единственно при которых возможно такое познание, как опыт...» (4/1/, 114. Выделено нами. — А. Л.). Задача трансцендентальной дедукции, как объяснено в «Критике чистого разума», состоит в том, чтобы «...найти доказательство из субъективных источников возможности знания о предмете вообще» (3, 228).

Говоря о субъективных источниках возможности знания, Кант допускает — по крайней мере, гипотетически — понятие об объективных условиях этой возможности. Но он полагает, что об этих последних речь могла бы пойти лишь в том случае, если бы было доказано, что какие-то условия возможности знания являются вместе с тем условиями существования самих вещей. Поскольку, однако, этого, по убеждению Канта, принять нельзя, остается, как ему кажется, прибегнуть к субъективным источникам знания, т. е. исследовать субъективные условия, «единственно при которых возможно такое познание, как опыт».

То, что условия возможности знания Кант выводит из субъекта, ясно видно из того, что, на его взгляд, важнейшим из этих

условий служит *необходимое единство априорных форм рассудка*, а это единство, в свою очередь, имеет опору исключительно в субъекте — в *трансцендентальном* (априорном) *единстве* самосознания (*apperцепции*)<sup>3</sup>. В силу этого высшим принципом всякого применения рассудка в критической философии объявляется основоположение о первоначальном и синтетическом единстве апперцепции (3, 194 и далее). Итак, единство знания (и, следовательно, возможность знания с этой стороны) основывается у Канта в конечном итоге на единстве самосознания. И хотя носителем этого самосознания, взятого в чистом виде, является не индивидуальный, солипстический субъект, а обобщенное, общечеловеческое Я, «трансцендентальный субъект»<sup>4</sup>, тем не менее в понимании этого вопроса трансцендентальная философия не выходит за пределы субъективного идеализма.

При этом субъективизм Канта состоит, разумеется, не в том, что он обращается к анализу связей, отношений и условий, существующих внутри познавательной (и в этом смысле субъективной) области. Напротив, в этом, по общему признанию, он делает значительный — в сравнении с предшествующим наследием — шаг вперед. Замысел трансцендентальной дедукции страдает субъективизмом не потому, что он излишне акцентирует значение факторов, относящихся к субъективной сфере, а потому, что он ориентирует гносеологию на последовательное «дедуктивное» научной формы знания из одних субъективных источников.

Несмотря на это, Кантов способ обоснования чистого естествознания заслуживает большего внимания, чем то, которого он обычно удостоивается, потому что при всей субъективности этот подход позволяет Канту обнаружить и сформулировать проблемы, представляющие интерес и сегодня.

Чтобы детальнее рассмотреть аргумент «от возможности опыта», вновь вернемся к лейбницевским разъяснениям природы аргумента *ad veritatem*. Сам Лейбниц этот способ доказательства использует для защиты теории врожденных (первоначальных и непосредственных) истин. «Этот аргумент хорош в известных случаях, — замечает он, — как, например, если бы кто-нибудь желал отрицать первоначальные и непосредственные истины вроде того, что ничто не может одновременно быть и не быть, так как если бы он был прав, то не было бы никакого способа знать что бы то ни было»<sup>5</sup>.

Если отвлечься от онтологического способа постановки вопроса у Лейбница (сами вещи не могут одновременно и быть и не быть), то можно будет утверждать, что и он, и Кант рассуждают, в общем, одинаково. Познание, несомненно, возможно; следовательно, не следует принимать никаких утверждений, которые ведут к выводу о невозможности знания; более того, необходимо

заранее признать истинными те положения, без которых, как это формулирует Лейбниц, «не было бы никакого способа знать что бы то ни было».

Надо сказать, что подобный способ аргументации отнюдь не чужд мышлению XX века: он именуется теперь «методом принципов», или же «термодинамическим методом». Эйнштейн, характеризуя этот метод применительно к созданной им теории, писал: «Метод теории относительности весьма схож с методом термодинамики, поскольку последняя представляет собой не что иное, как последовательный ответ на вопрос: «Какими должны быть законы природы, чтобы нельзя было построить вечный двигатель?»<sup>6</sup>.

Соответственно, пользуясь этим же модусом речи, можно было бы сказать: Кантова философия естествознания представляет собой не что иное, как последовательный ответ на вопрос: «Какими должны быть законы природы, чтобы она могла быть познаваемой?».

Речь идет именно о философии *естествознания*, а не об общей теории знания и тем более не о теории мышления. Здесь кантовский подход отличается от лейбницевского. Имея в виду познание вообще и, следовательно, принципы, которые являются необходимо истинными «во всех возможных мирах», Лейбниц задавался вопросом об *аналитических*, говоря кантовским языком, основоположениях (Отсюда, кстати, логически берет начало взгляд А. Черча: язык делает только те онтологические допущения, которые фиксируются в его аналитических суждениях<sup>7</sup>) Кантова же проблема — как возможно чистое естествознание — касается знания о *природе*, об эмпирически реальной и определенной природе, а не обо всех возможных мирах. (Можно, поэтому, сказать, что, по Канту, «язык» делает и такие допущения, которые выражаются в *синтетических* суждениях). Потому-то, поскольку речь идет о философии природы, Канта интересует не специфически человеческая способность познания (3, 78), т. е. не познавательная мощь рассудка, а те всеобщие закономерности, которые должны быть положены в основу чистого естествознания, в основу «системы природы».

Это означает, прежде всего, что мы, люди, не свободны по своему произволу признавать или отвергать всеобщие законы природы: основоположения опыта должны определенным образом предполагаться не только человеческим сознанием, но и всяким возможным рассудком.

Вместе с тем это означает, что с *субъекта* познания вопрос переносится на *предмет* познания. Мы должны объяснить не то, благодаря каким познавательным способностям человек оказывается в состоянии построить чистое естествознание, а то, *какие закономерности должны быть положены в основу природы, если*

она, природа, познаваема. В этом смысле для Канта важно, что «...основоположения опыта суть сами законы природы» (4/1/, 139). Хотя природа в понимании Канта — это, как известно, не объективно-реальная природа, и поэтому он спрашивает не о том, какова природа сама по себе, а лишь о том, как следует представлять себе природу, если предполагается, что она познаваема, тем не менее такой поворот темы меняет направление исследования: в центре внимания теперь оказывается не субъект познания, а его предмет (пусть даже соотносительный, как у Канта, с субъектом)<sup>8</sup>.

По смыслу кантовского аргумента определенные общие принципы естествознания, имеющие фундаментальное, основополагающее значение, необходимым образом должны быть приняты еще до специального изучения природы, так как, отказавшись от них, мы — уже тем самым — исключили бы возможность ее познания. Ведь вследствие того, что мы считаем мир, данный нам в опыте, в принципе познаваемым, мы заранее признаем, что в нем имеется определенный «порядок», некая закономерность. Принципы, дедуцированные этим путем, и будут, согласно Канту, всеобщими, необходимыми, а вместе с тем логически предшествующими опыту («суждениям опыта») основоположениями теоретического естествознания.

Такая постановка вопроса на первый взгляд может показаться перевернутой и лишенной всякого смысла. Но именно это предположение и неправомерно: разве природа была бы познаваема и в том случае, если бы в ней царил полнейший хаос, т. е. если бы ей не было свойственно вообще никаких (неважно пока, как именно трактуемых) закономерностей?

Не следует ли, напротив, полагать, что если бы в мире было возможно все, что только мыслимо, у нас не могло бы остаться никакой надежды хоть сколько-нибудь познать его? Если же природа познаваема, можно заранее принять, что в ней возможно далеко не все; и можно, следовательно, еще до опыта ввести какие-то ограничивающие условия. Такова, кажется, суть кантовского аргумента, апеллирующего к возможности опыта (познания).

Этот Кантов способ обоснования чистого естествознания многим сторонникам эмпиризма представлялся, мягко говоря, чрезмерно теоретическим. Нельзя не признать, что исследователя, вставшего на этот путь, действительно ждут самые реальные и самые серьезные трудности. Любой гносеолог (даже такой, как Кант), стремящийся отыскать *общие* условия возможности знания вообще неизбежно ограничен тем, что имеет дело с исторически-конкретной формой знания, и поэтому ему всегда грозит опасность переоценки значения этой формы: не имея никаких годных для этого критериев, историческое и преходящее в ней легко ошибочно принять за то, что относится к «знанию вообще». Много раз отмеча-

лось, что Кант, абсолютизируя опыт научного познания своего времени, и психологически, и логически исходил из убеждения в окончательной истинности классической механики. В этом смысле, само собой разумеется, прав был один из корифеев логического эмпиризма Г. Рейхенбах, когда в противовес Канту он утверждал, что «...человеческий разум (mind) не является жесткой системой категорий, которая охватывает весь опыт» и что «...принципы познания изменяются по своему содержанию, они могут быть приспособлены к значительно более сложному миру, чем ньютоновская механика»<sup>9</sup>.

Однако, сверх того, Г. Рейхенбах был убежден также в том, что вместе с ниспровержением абсолютного детерминизма и других подобных же «абсолютов» падает и вся теоретическая философия Канта: «...его философии печего сказать нам, современникам физики Эйнштейна и Бора»<sup>10</sup>. Так ли это на самом деле?... Думается, что даже современникам самой глубокой в истории физики революции не подобает столь высокомерно относиться к классической философии.

Не в том, конечно же, вопрос, что столкнувшись с фактом существования, кроме ньютоновской механики, также и другой физической теории, Кант признал бы себя вынужденным отказаться от своего представления о механике Ньютона как единственно возможной — и поэтому всеобщей — системе физических законов. И все же, хотя в кантовском способе обоснования чистого естествознания необходимость их признания действительно связана с убеждением в том, что в каждой области знания возможна одна-единственная система форм, Кантова концепция обоснования естествознания в своем рациональном содержании, в сущности, независима от условия единственности этих систем: *неединственность обуславливает собой невсеобщность, но не устранивает идеи логического предшествования.*

У Канта формы знания априорны не потому, что они всеобщи; скорее наоборот, они всеобщи, потому что априорны (вспомним, что, согласно его учению, только априорные знания могут обладать строгой всеобщностью; в свою очередь, последняя — «индикатор» априорности...). Поэтому даже после утраты всеобщности остается еще возможность сохранения идеи априорности как логического предшествования, особенно в ее ослабленных вариантах. Можно, например, встать на точку зрения, что синтетические (неформальные) принципы уже не составляют единой, законченной и всеохватывающей таблицы, но некоторые из них, тем не менее, логически предшествуют опыту в каждой отдельной научной теории<sup>11</sup>. Или, еще более «либерализуя» концепцию априори, можно принять функциональное объяснение: в одной и той же теории — в зависимости от характера познавательных задач — в функции

логических предшествующих моментов выступают различные положения<sup>12</sup>.

Понятно, что в любом из этих случаев пришлось бы отойти от существенной для философии Канта идеи о том, что опыту предшествует *единая и единственно возможная* система синтетических, вместе с тем всеобщих и необходимых основоположений. Однако, что касается эмпиристической критики априоризма, то она не допускает *никакого* логического предшествования принципов, за исключением предшествования формальных (аналитических) правил; но тогда синтетические принципы естествознания, превращаясь в тривиальные индуктивные обобщения, теряют то достоинство, которое отличает их от «суждений восприятия».

Г. Рейхенбах протестовал: «Кант не доказал, что мы никогда не достигнем такой целостности наблюдений, которая не могла бы быть упорядочена в рамках его априорных принципов и которая сделала бы опыт невозможным, по крайней мере в кантовском смысле»<sup>13</sup>. И здесь же он спрашивал: «...откуда ему известно, что опыт всегда возможен?»<sup>14</sup>. Но разве Кант задавался целью доказать, что опыт всегда возможен? Он *исходил* из этого (и это, верно, один из слабых пунктов его гносеологии, но это уже другой вопрос). Далее, Кант действительно не доказал, что в развитии познания никогда не наступит момента, когда известные ему априорные принципы окажутся недостаточными для обработки эмпирических данных естествознания. Однако же, за всем этим остается еще кантовская идея логического предшествования синтетических принципов как необходимого условия возможности естественнонаучного знания,—идея, которая ведь тоже отвергается эмпиризмом.

Бесспорно, что, характеризуя принципы чистого естествознания, Кант имел перед своим мысленным взором, конечно, не чистые формы, а всего лишь понятия и законы наук о природе в том их виде, как они сложились ко второй половине XVIII века. И вследствие этого потомкам была оставлена возможность с чувством собственного превосходства указать, что понятия, которые Кант наивно принимает за чистые, отнюдь не являются таковыми, и отсюда сделать «антиметафизический» вывод о том, что, «следовательно», всеобщих методологических принципов естествознания вообще не существует...

Канту казалось, рассуждал Г. Рейхенбах, что если вы еще только ищете конкретную (определенную) причину некоторого явления, то вы уже заранее приняли, что вообще существует причинность: иначе, мол, было бы неразумно искать причину. Но этот аргумент Канта, по мнению критика, ошибочен. «Когда мы доискиваемся частной причины, мы не должны предполагать, что она существует. Мы можем оставить этот вопрос открытым, подобно

вопросу о том, что является причиной. Только в том случае, если мы знаем, что причины не существует, только в этом случае было бы неразумно искать частную причину. Но если о существовании причины не известно ничего, мы можем одновременно и искать частную причину и отвечать на вопрос, существует ли она. Если мы имеем успехи в поисках частной причины, мы доказали, что существует причина для рассматриваемого случая»<sup>15</sup>.

Из этого рассуждения не совсем ясно, находится ли современный ученый в положении персонажа из сказки, которому дается поручение — «Пойди — не знаю, куда! Принеси — не знаю, что!». Однако, очевидно, что здесь оспаривается существование какого бы то ни было опыта познания, который можно было бы выразить в общих методологических рекомендациях. Получается, что познание всякий раз начинается с нуля, на пустом месте, или на чистой доске — более чистой, чем думал даже Локк.

Вместе с тем видно также, что причинность мыслилась Г. Рейхенбахом как *частный вид научного объяснения*. И это обстоятельство не должно быть упущено, потому что при *таком* понимании вывод о том, что такое объяснение может быть проведено лишь там, где соответствующее отношение действительно имеет место, становится правомерным. В таком случае понятие причины, надо согласиться, уже не является всеобщим предварительным условием познания, годным для любого научного исследования, и, следовательно, основоположение о причинности не может претендовать на априорность в этом смысле. Но ведь Г. Рейхенбах исходил из того, что таково же и Кантово понятие о причинности (только при таком допущении его выводы сохраняли силу не только в отношении его собственного понятия причинного объяснения, но и относительно кантовского основоположения), а на это он уже не имел права.

Кант стремился вложить в понятие причинности такое содержание, которое было бы необходимо значимым для всякого исследования природы, и это в то время вполне соответствовало потребностям и тенденциям развития естествознания. Понятно, однако, что ему не дано было осуществить свой замысел — выработать «строго всеобщее» понятие причинности<sup>16</sup>. И не удивительно, ибо это не дано никому в отдельности. Тем не менее важно, на что именно мысль направлена.

В отличие от Г. Рейхенбаха, Кант рассматривал причинное объяснение не как частный вид научного объяснения, а как *всеобщую* научную форму объяснения явлений с точки зрения любой их последовательности во времени. (Как известно, понимание причинности в таком широком смысле было свойственно в ту пору не одному только Канту)<sup>17</sup>. И он имел основание придавать этому своему понятию такое общее значение, так как под причинностью им

подразумевалось не отношение «порождения», которое действительно является частным случаем, а то, без чего природа вообще не могла бы быть познаваемой, — обусловленность явлений.

Если мы с самого начала не примем, что всякому событию предшествует нечто (причина), за чем оно следует по постоянно-му закону, говорил Кант, тогда всякая последовательность наших восприятий определялась бы субъективно и произвольно<sup>18</sup>. Между тем один лишь субъективный синтез восприятий в их последовательности, данной в сознании, т. е. «схватывание» само по себе, не составляет основания для вывода о последовательности в объекте (3, 263). И хотя «объект» вовсе не есть, по Канту, вещь сама по себе, все же именно он, объект, есть, на его взгляд, «то в явлении», в чем содержатся условия не произвольного, а необходимого правила схватывания (3, 261). Поэтому «...мы только в том случае приписываем объекту последовательность... и отличаем ее от субъективной последовательности нашего схватывания, если в основе лежит правило, принуждающее нас наблюдать скорее такой-то, а не иной порядок восприятий; более того, мы должны показать, что именно это принуждение и есть то, что впервые делает возможным представление о последовательности в объекте» (3, 264). В переводе с кантовского языка это означает, что если бы не было допущенной нами причинной обусловленности явлений, ничто не могло бы сделать необходимой (не произвольной) последовательность наших восприятий.

При таком понимании проблемы принципа причинности действительно логически предшествует всякому научному исследованию: бессмысленно было бы исследовать то, в чем не предполагается закономерной связи состояний. Это предшествование выражается в том, что такими «аналогиями опыта», как основоположение о причинности, закон «постоянства субстанции» (законы сохранения) и другие «правила» чистого естествознания, заранее, еще до сопоставления с опытом, *исключаются все противоречащие им гипотезы* (во всяком случае, до поры до времени — пока не будут disproвергнуты сами эти «правила», что, однако, самим Кантом исключалось).

Полагая, что фундаментальные принципы чистого естествознания вечны и неизменны, Кант разделял заблуждения своего времени. Но он был тысячу раз прав против плоского эмпиризма, подчеркивая, что основоположениям естествознания свойственна не просто «условная» или «сравнительная» общность, основанная на простой индукции, а всеобщность качественно иного характера. Видно, эта всеобщность действительно не «условная», хотя вместе с тем она и не абсолютная, как это представлялось Канту. Эту всеобщность следует представлять как конкретно-историческую: для каждого исторически сложившегося стиля мышления,

для каждой «меры» определенности знания она фактически императивна, хотя теоретик всегда, особенно в периоды кризиса основ, обязан помнить о ее весьма и весьма относительной природе. Принципы, лежащие в основе естествознания, не оставались неизменными, а изменялись от эпохи к эпохе. Больше того, прав был в известном смысле Гегель, когда он в своей «Философии природы» писал: «Все перевороты как в науках, так и во всемирной истории происходят оттого, что дух в своем стремлении понять и услышать себя, обладать собой *менял свои категории* и тем постигал себя подлиннее, глубже, интимнее и достигал большего единства с собой»<sup>19</sup>. Однако, при всех изменениях в системе категорий и основоположений в ней всегда, по крайней мере до сих пор, удерживалась некая «тождественная себе», как говорил Гегель, основа. Философия всегда стремилась отыскать, выделить, осмыслить, обосновать это сохраняющееся, или, как ныне говорят, инвариантное содержание, и в этом смысле философское познание всегда было устремлено к непреходящему и, значит, к абсолютному.

Правда, при этом частное и преходящее не так уж редко принимались за наконец-то обретенное абсолютное; и когда иллюзия рассеивалась, естественно, наступало разочарование. Г. Рейхенбах, видимо, боясь новых горьких разочарований, предлагал даже вообще отказаться от поисков всеобщности, допуская при этом, что познавательная ситуация может измениться столь катастрофическим образом, что после этой катаклизмы эмпирические данные естествознания более невозможно будет упорядочивать посредством каких бы то ни было методологических правил, известных нам из прошлого...

Однако здесь возникает вопрос: будет ли иметь это гипотетическое, вполне «сумасшедшее», на наш теперешний взгляд, знание что-то родственное тому, что до сих пор именовалось знанием? Если предполагается положительный ответ, поиски всеобщности, несмотря на все неудачи и провалы, не будут оставлены.

Кант не был первым, кто начал поиски всеобщих принципов естествознания и способов их обоснования, но он был первым, кто направил эти поиски по совершенно новому пути. Согласно этому новому подходу, лишь те принципы можно считать подлинно всеобщими, без которых познание стало бы невозможным, и вместе с тем именно в этом состоит также и их оправдание.

Думается, что нет ничего сомнительного в кантовской мысли о том, что без принятия определенных, очень общих положений познание нельзя было бы считать возможным. По-видимому, этого же мнения придерживался и Ф. Энгельс, когда писал: «Современное естествознание вынуждено было заимствовать у философии положение о неуничтожимости движения; *без этого положения ес-*

тествознание теперь не может существовать»<sup>20</sup>. Действительно, без принципа неуничтожимости (или в позитивном, физическом выражении, без законов сохранения) никакое рационально объяснимое познание не было бы возможным.

Тем не менее, аргумент «от возможности опыта» служит задаче обоснования чистого естествознания в некотором узком и довольно ограниченном смысле. Ведь обосновывая априорные синтетические положения естествознания только тем, что они совершенно необходимы для существования «суждений опыта», Кант, собственно говоря, один представления обосновывает посредством других. Правда, иногда под «основаниями» понимаются наиболее фундаментальные понятия или законы той или иной теории или даже науки (или даже, как это допускается Кантом, теоретического естествознания в целом) и тогда обоснование является исследованием внутритеоретического характера. Однако же, как уже отмечалось, сам Кант под «дедукцией» имеет в виду «выведение» объективной значимости чистого естествознания — «обоснование его объективной и всеобщей значимости» (4/1/, 366). А для этого, если под объективностью понимать подлинную объективность-независимость от субъекта, требуется уже нечто большее: недостаточно, чтобы в сознании (явно или неявно) имелся, скажем, принцип *ex nihilo nihil fit*; необходимо принять, что и в самых реальных процессах природы — совершенно независимо от того, что нам о ней известно. —ничего действительно не возникает из ничего. Иначе говоря, объективное познавательное значение форм чистого естествознания нельзя объяснить, не обращаясь к самим вещам.

Кант же своим аргументом «от возможности опыта» утверждает мысль о том, что возможность познания — со стороны формы его — обеспечивается априорными принципами, источником которых служит субъект. (И здесь уже безразлично, идет ли речь об эмпирическом или трансцендентальном субъекте). Идеализм состоит не в направленности исследования на субъективные условия возможности опыта, а в «...выведении тех или иных «условий опыта», тех или иных принципов, постулатов, посылок *из субъекта*, из человеческого сознания, а не из природы»<sup>21</sup>, — в том, что анализ *заканчивается* на раскрытии определенных соотношений внутри субъективной сферы.

Кант, кажется, и сам испытывает неудовлетворенность этим способом аргументации и дополняет ее очень важным для его гносеологии тезисом о том, что научно-познавательное значение априорных форм рассудка ограничивается *имманентным* их применением, т. е. применением исключительно в сфере опыта. В «Критике» он со всей силой подчеркивает: «...для нас возможно априорное познание только предметов возможного опыта» (3, 214). «Про-

«гомеиы» подтверждают, что применение чистых рассудочных понятий всегда «...только имманентно, т. е. направлено на опыт, поскольку он может быть дан» (4/1/, 149).

Дело в том, что теперь, когда применение априорных форм Кант замыкает пределами опыта, под последним он подразумевает уже не просто вид познания: в противном случае, этот тезис свелся бы к неопределенному утверждению о том, что познание ограничено некоторым видом познания. В действительности это утверждение приобретает смысл благодаря тому, что здесь в понимании опыта появляется материалистический момент. Это видно из следующих кантовских разъяснений понятия «опыт»: это, правда, знание, но такое, «...в котором все предметы должны иметь в конце концов возможность быть данными нам, если представленные о них должно иметь для нас объективную реальность» (3, 279); и еще: априорные формы должны принадлежать опыту «...как единственному способу знания, каким нам даются предметы» (3, 292). Итак, пределы опыта — это пределы знания такого рода, в котором предметы не конструируются, а *даются* сознанию *извне*.

Это дает возможность Канту придать реалистическую окраску своему утверждению о том, что априорные основоположения естествознания имеют основу в необходимом отношении рассудка к опыту (3, 233; 4/1/, 132—133). При этом в уже рассматривавшемся аспекте это отношение состоит в том, что априорные формы не содержат в себе ничего, кроме необходимых условий возможности опыта по его форме (4/1/, 114); теперь оказывается, что это отношение проявляется также в невозможности применения априорных форм рассудка за пределами опыта.

Тем и другим соотношением устанавливаются довольно жесткие ограничения для идеи о независимости знания (а точнее говоря, формы знания) от опыта. Таким образом, если при различении «вопроса о факте» и «вопроса о праве» априоризм ограничивался, так сказать, *извне* — посредством сокращения его «сферы влияния», то теперь, настаивая на необходимой отнесенности априорных форм к опыту, Кант ставит априоризму пределы как бы *изнутри*.

Хорошо известно, что Кантово ограничение знания опытом составляет органический элемент учения о том, что мы познаем только предметы опыта, но не вещи, как они существуют сами по себе. Вместе с тем в требовании Канта, чтобы естествознание не вырывалось за пределы всякого возможного опыта, без сомнения, имеется определенное рациональное содержание: оно, это требование, представляет собой философское выражение идеи «принципиальной наблюдаемости», согласно которой теория, гипотеза, утверждение не являются научными, если они заведомо не допус-

кают никакой опытной проверки<sup>22</sup>. В кантовском требовании, чтобы знание о природе не покидало почвы возможного опыта, проявляется, если так можно выразиться, *эмпиризм* кантовского *априористического* обоснования теоретического естествознания<sup>23</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме, стр. 435.

<sup>2</sup> Понятие опыта у Канта — одно из самых многозначных. Вообще говоря, опыт понимается как *определенный род знания*, отличный от априорного. «Опыт есть эмпирическое знание, т. е. знание, определяющее объект посредством восприятий», — поясняет Кант (3, 248).

Опыт, взятый в широком смысле, согласно критической философии, предполагает единство чувственного и рассудочного. Именно в таком плане и рассматривается опыт Кантом, когда он — в соответствии с развитой им общей концепцией знания — пишет: «Опыт состоит из созерцаний, принадлежащих к чувственности, и из суждений, которые представляют исключительно дело рассудка» (4/1/, 122).

Иногда (правда, редко) под опытом подразумевается случайное и субъективное знание, выражающееся в «суждениях восприятия»; в этом случае о представлениях говорится, что, хотя они и связаны друг с другом, но все же принадлежат друг другу «...лишь случайно, как части одного целого, а именно опыта...» (3, 113).

Однако, как правило, опыт понимается Кантом как общезначимое эмпирическое знание, находящее свое выражение в «суждениях опыта». Он возражает против эмпиристической концепции опыта как внешней связи, как «простого агрегата восприятий»: «...Опыт идет гораздо дальше восприятий, придавая эмпирическим суждениям общезначимость» (4/1/, 129). Это возражение касается не того, что опыт как знание не остается на уровне *чувственности* (уже «суждение восприятия», просто потому что оно есть *суждение*, состоит не из восприятий, а из понятий, хотя и эмпирических), а того, что «суждения опыта» нуждаются в априорных опорах — категориях.

Опыт, понимаемый в этом смысле, выступает у Канта не просто как единство чувственности и рассудка, а как единство эмпирического и априорного. Когда Кант пишет, например, что опыт содержит в себе «...два весьма разнородных элемента, а именно *материю* для познания, исходящего из чувства, и некоторую форму для упорядочения ее, исходящего из внутреннего источника чистого созерцания и мышления...» (3, 183), то только невнимательному взгляду может показаться, будто опыт при этом рассматривается как соединение чувственного содержания и рассудочной, мыслительной формы; в действительности «двумя разнородными элементами опыта» здесь считаются: 1) получаемое посредством чувственности апостериорное содержание и 2) априорные формы чувственности («чистого созерцания») и рассудка (мышления), исходящие, по Канту, из внутреннего источника.

Отсюда ясно, почему опыт определяется Кантом как «...вид знания, требующий (участия) рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, стало быть, а priori» (3, 88).

<sup>3</sup> Под апперцепцией вообще Кант сначала понимает самосознание, осознание своего сознания, простое представление о Я (3, 150, 193). Это не что иное, как простое, лишенное какого бы то ни было содержания представление, которое не дает еще никакого знания обо мне как о субъекте (3, 171, 373—375, 389). Вместе с тем Кант, продолжая здесь линию Лейбница, следуя его различению между перцепцией и апперцепцией, видит в последней активное начало, свойственное спонтанному рассудку (3, 191). Правда, в этом своем сравнительно простом содержании данное понятие еще не составляет того, что именуется Кантом трансцендентальной апперцепцией; однако, отталкиваясь от него, он вырабатывает новое и чрезвычайно важное для его гносеологии понятие.

Ход мысли Канта, ведущий его к понятию о трансцендентальной апперцепции, можно представить примерно следующим образом. Когда я мыслю, скажем, понятие тела или же тяжести, в каждом таком случае я, безусловно, могу сказать: «я мыслю тело» или же «я мыслю тяжесть» и т. п. Это повторяющиеся «я мыслю...», т. е. осознание себя мыслящим, постоянно сопровождает каждое мое сознательное представление о чем-либо и является пока элементарным выражением апперцепции, так что *утверждение* относительно существования апперцепции, можно сказать, является аналитическим суждением: в самом деле, если я сознательно мыслю нечто, то я сознаю себя мыслящим это (3, 193, 195). [Другое дело, что сама апперцепция может быть и аналитической, и синтетической (3, 192—193)].

Однако то простое обстоятельство, что все мои когнитивные представления сопровождаются самосознанием, еще ничего не говорит о *единстве* апперцепции: хотя самосознание присутствует, но если оно сопровождает каждое мое представление в отдельности, то не исключено, что оно может быть столь же разрозненным, как и сами эти представления. Единство самосознания возникает только тогда, когда одно свое представление я синтетически присоединяю к другому и свое сознание начинаю осознавать как синтезирующее сознание.

Для того, чтобы я реально мог осуществить синтез, связать в своем сознании различные представления, эти представления должны принадлежать одному и тому же, общему для них сознанию, а я должен сознавать это свое сознание как одно и то же сознание. Если допустить противное, а именно что представлено, скажем, о теле принадлежит одному сознанию, а представление о тяжести — другому (или же что они относятся к одному и тому же сознанию, однако же оно почему-либо оказывается неспособным идентифицировать самого себя), то, действительно, никакой синтез не был бы возможен. Более того, только принадлежность всех представлений, полученных в самых разнообразных обстоятельствах, к одному и тому же сознанию и осознание их отнесенности к одному и тому же сознанию обеспечивает тождество субъекта: «...в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное Я (Selbst) сколько у меня есть осознанных мною представлений» (3, 193).

Но и этого условия еще недостаточно для того, чтобы можно было гово-

речь о *необходимом* единстве апперцепции. Ведь синтез может осуществляться на различных основаниях, в частности, по психологическим законам ассоциации (3, 198—199); подобного рода синтез также предполагает некоторое единство самосознания; однако для эмпирического субъекта оно является лишь случайным. В этом случае самосознание не содержит никаких устойчивых принципов, способных объединить его в единое *целое*. Соответственно, в самосознании, сопровождающем такой синтез представлений, выражается только эмпирическое единство апперцепции.

В отличие от этого единство апперцепции, по Канту, является трансцендентальным и необходимым, когда его содержание составляют категории, в которых закреплены всеобщие формы (типы) синтеза вообще. Система категорий, если она является полной, исчерпывает собой все необходимые и общезначимые способы синтеза представлений. Необходимость и законченность единства трансцендентальной апперцепции обеспечивается именно этой *системностью* категорий т. е. тем, что категории составляют целостную систему. Самосознание, в котором мыслятся только формы синтеза в отвлечении от конкретного содержания синтезируемых эмпирических представлений, — это и есть чистая апперцепция (3, 191).

Вследствие всего этого эмпирическое единство самосознания, по кантовскому учению, является производным от трансцендентального (априорного) единства апперцепции, и любой не произвольный, а объективно значимый акт синтеза оказывается реализацией принципов априорного единства самосознания. Поскольку синтетическое единство самосознания по самой своей природе изначально, аналитическое единство производно от него (как и вообще анализ согласно кантовскому способу мышления, имеет своей предпосылкой синтез). Синтетическое единство, которое свойственно трансцендентальной апперцепции, для Канта — высший вид априорного синтетического знания, некоторый эквивалент аристотелевской «формы форм». Это всеобщая и необходимая форма всех форм синтеза и их изначальная (*ursprüngliche*) основа.

<sup>4</sup> Совершенно исключено, чтобы, по смыслу кантовской теории, трансцендентальное единство апперцепции во всей своей трансцендентальной чистоте было свойственно обычному, индивидуальному самосознанию: последнее никак не может оставаться чистым, так как постоянно вынуждено держать в поле зрения те или иные частные эмпирические условия. Действительным и полноценным носителем трансцендентальной апперцепции может, поэтому, выступать только абстрактный, обобщенный субъект, — тот субъект, который Кант называет трансцендентальным (3, 371, 452).

Это означает, что отдельный познающий индивид все свои представления в их синтезе всегда соотносит с некоторым «сознанием вообще» (4/1, 118). При всей своей эмпиричности он, следовательно, выступает (обычно не отдавая себе отчета, поскольку он не методолог *ex professo*) как представитель трансцендентального субъекта, который и выступает у Канта субъектом познания. Правда, Кант был далек от мысли о том, что подлинным субъектом познания является общество, но им уже был сделан ощутимый вклад в критику «гносеологической робинзонады». Приходится только недоумевать, почему М. М. Розенталь дер-

жался тем не менее того мнения, что «у Канта не было и намека на то, что познает не человек как изолированный индивидуум...» («Ленинская диалектическая теория познания и ее современное развитие». М., 1966, стр. 20).

<sup>5</sup> Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме, стр. 435—436.

<sup>6</sup> А. Эйнштейн. Собр. научн. трудов, т. IV, стр. 549.

<sup>7</sup> Цит. по G. Küng. *Ontology and Logistic Analysis of Language*. Dörcrecht 1967, pp. 134—135.

<sup>8</sup> Хотя два вопроса — «Познаваем ли мир?» и «Можем ли мы познавать мир?» — обычно отождествляются, все же между ними есть некоторое различие. В первом случае говорится о предмете познания: нет ли в нем самом чего-то такого, что исключало бы возможность познания? Во втором случае мы задаемся вопросом относительно способности субъекта к познанию мира.

Это различие можно проследить в рассуждении Ф. Энгельса: «...Люди стоят перед противоречием: с одной стороны, перед ними задача — познать исчерпывающим образом систему мира в ее совокупной связи, а с другой стороны, их собственная природа, как и природа мировой системы, не позволяет им когда-либо полностью разрешить эту задачу. Но это противоречие не только лежит в природе обоих факторов, мира и людей...» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 36). Таким образом, по логике этого рассуждения, чтобы имело место познание, мир должен быть доступным познанию, а субъект должен быть способен познавать его.

<sup>9</sup> H. Reichenbach. *The Rise of Scientific Philosophy*, p. 49.

<sup>10</sup> Ibidem. Нельзя не отметить, что имя Эйнштейна упоминается здесь напрасно, так как великий естествоиспытатель придерживался несколько иных взглядов относительно ценности философии Канта, во всяком случае в свои зрелые годы. «Мне кажется,—писал А. Эйнштейн, обращаясь к Г. Рейхенбаху,— что вы не вполне оценили действительно выдающиеся философские достижения Канта. У Юма Кант узнал, что существуют понятия (например, понятие причинной связи), которые играют главную роль в нашем мышлении и тем не менее не могут быть выведены чисто логическим путем из эмпирических данных... Что же служит обоснованием для использования таких понятий? Предположим, что ответ Канта гласит следующее: «Чтобы понять эмпирические данные, необходимо мышление. Понятия и «категории» необходимы, ибо являются неотделимыми элементами мышления». Если бы он удовлетворился этим ответом, то избежал бы скептицизма, и Вы не смогли бы его ни в чем упрекнуть» (А. Эйнштейн. Собр. научн. трудов, т. IV, стр. 306). И далее: «Защищаемая здесь точка зрения отличается от точки зрения Канта лишь тем, что мы не считаем «категории» неизменяемыми (обусловленными природой мышления), а считаем их свободными (в логическом смысле) соглашениями» (Там же).

<sup>11</sup> W. Sellars. *Is There a Synthetic A Priori?* „*Philosophy of Science*“, 1953, vol. 20, №2.

<sup>12</sup> A. Pap. *A. Priori in Physical Theory*, N. Y., 1946.

<sup>13</sup> H. Reichenbach. *The Rise of Scientific Philosophy*, p. 48.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 47—48.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 113.

<sup>16</sup> Удивительно другое — то, что в понятии, которое несет на себе явную печать времени, Кант разглядел содержание, близкое к современному понятию причинности. Так, согласно одному из его определений, принцип причинности — это «...правило, согласно которому явления в их последовательности, т. е. так как они происходят, определяются посредством предыдущего состояния...» (3, 263).

<sup>17</sup> «Широкая распространенность причинного объяснения в науке привела к возникновению философской концепции, абсолютизирующей эту разновидность объяснения... Наибольшее же распространение она получила в период становления классических естественных наук, в частности, — у Бэкона, и затем у Гольбаха, Дидро» (Е. П. Никитин. *Объяснение — функция науки*. М., 1970, стр. 89).

<sup>18</sup> Кант разъясняет: при субъективном схватывании многообразия, например, такого явления, как дом, в наших восприятиях, конечно, всегда есть хоть какая-нибудь последовательность; но в такой последовательности нет никакой необходимости, так как объект, скажем, тот же дом, можно обозреть и сверху вниз и слева направо и т. д. (3, 260—261).

<sup>19</sup> Гегель. *Энциклопедия философских наук*, том 2, М., 1975, стр. 21 (Выделено нами. — Л. А.).

<sup>20</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. *Соч.*, т. 20, стр. 360 (Выделено нами. — Л. А.).

<sup>21</sup> В. И. Ленин. *Полн. собр. соч.*, т. 18, стр. 171.

<sup>22</sup> Примечательно, что и самый принцип наблюдаемости по-разному понимается и оценивается — с различных методологических позиций. См. сб. *Методологические принципы физики. История и современность*. М., 1975, стр. 462—472.

<sup>23</sup> Недаром Л. Фейербах характеризовал теоретическую философию Канта как *идеализм на базе эмпиризма* (Л. Фейербах. *Избранные философские произведения*, т. I, М., 1955, стр. 160).

Глубокое понимание кантовского гносеологического учения Л. Фейербах обнаруживает уже в одной из своих ранних работ. Он пишет: «Как бы существенно ни отличался Кант от Локка и скептика Давида Юма объемом и глубиной своих замыслов, а именно тем, что общие понятия, которые те выводили из опыта, Кант рассматривает, напротив, как априорное условие и возможность опыта,—все же его известный вывод есть вывод эмпиризма. Кант считает, что реальное познание ограничено только областью объектов опыта...» (Л. Фейербах. *История философии*, т. 2, стр. 52).

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

### ОБОСНОВАНИЕ ПО СОДЕРЖАНИЮ И «ВЕЩЬ В СЕБЕ»

В дискуссиях вокруг теоретического наследия Канта, продолжающихся вот уже почти два столетия, пожалуй, ни с каким другим понятием его философии не было связано столько разногласий и споров, сколько с кантовским понятием о «вещи в себе» (Ding an sich). Примечательно, что разногласия касались не только того, как было бы правильно трактовать это понятие, но и в не меньшей мере того, как в действительности оно мыслилось самим Кантом.

Отчасти в этом повинен и сам Кант, высказывания которого по этому поводу нередко туманны, двусмысленны и даже противоречивы. Выхватывая из его трудов отдельные, оторванные от контекста места, ему можно приписать едва ли не любые воззрения относительно «вещи в себе». Отвергая то или иное истолкование взглядов Канта, одним цитатам легко противопоставить другие, подтверждающие собственную интерпретацию. По такой способ исследования, как известно, приводит к узким представлениям и односторонним субъективным оценкам.

При более широком подходе, учитывающем всю совокупность относящихся к делу фактов, обычно констатируется противоречивость взглядов Канта на «вещь в себе», подчеркивается многозначность этого термина. Но для того, чтобы пробиться к подлинному, историческому и понятному Канту недостаточно фиксировать противоречия и составлять перечень значений, которые данный термин приобретает у Канта. Факты необходимо объяснить, противоречия — осмыслить. И хотя сделать это нелегко, ставить эту задачу необходимо.

Начать можно с того, что, кажется, не составляет предмета спора. Важно с самого начала освоиться с мыслью о том, что «вещь в себе» в трансцендентальной философии не есть просто «вещь» в обычном понимании этого слова. То, что для реалистического мышления выступает как вещь, для Канта вовсе не «вещь в себе», а предмет опыта<sup>1</sup>. Иначе говоря, то, что познается нами как определенная вещь (табакерка, дом, корабль), с кантовской точки зрения, есть «вещь для нас», а не «вещь в себе».

В чем же, на взгляд Канта, состоит различие между предметом, известным нам из опыта, и пресловутой «вещью в себе»? Во-первых, предмет опыта принадлежит эмпирической реальности, в то время как «вещь в себе» всегда находится за пределами опыта, существуя как нечто от него не зависящее. Во-вторых, предмет опыта непосредственно дан нам в созерцании, между тем как «вещь в себе» никогда не может быть нам дана так, как она существует, и, следовательно, она недоступна для знания. Присоединяя к слову «вещь» определение «в себе» («an sich»), Кант стремится одновременно выразить оба эти обстоятельства: он хочет сказать, что имеются «вещи», которые, существуя сами по себе, в этом своем бытии непознаваемы. Именно в этом В. И. Ленин видел самую суть кантианства; он писал: «...Кантианство начинается тогда, когда философ говорит: вещь в себе существует, но она непознаваема»<sup>2</sup>.

Если утверждается, что вещь существует «в себе», то это, в первую очередь, означает, что она существует на своем собственном основании, субстанционально, сама по себе [Нельзя не солидаризоваться с мнением редакторов последнего русского издания «Критики чистого разума», которые полагают, что выражение «Ding an sich» может переводиться как «вещь сама по себе» (3, 8)]. Вместе с тем то обстоятельство, что вещь постоянно остается «в себе», означает, что она представляет собой нечто замкнутое, изолированное, закрытое и стало быть, непознаваемое.

Таким образом, «an sich» указывает, прежде всего, на *модус бытия*: «вещь в себе» — это вещь, как она существует сама по себе. А далее, «an sich» указывает и на *познавательный статус* объекта: это нечто, абсолютно недоступное для научного знания. Отложив на время рассмотрение гносеологического аспекта проблемы, остановимся на том значении термина, которое относится к вопросу о способе бытия.

## 1. «ВЕЩЬ В СЕБЕ» КАК ВЕЩЬ САМА ПО СЕБЕ

Понятие о вещи самой по себе, конечно, в какой-то мере уже объясняет понятие о «вещи в себе»: имеется в виду вещь, как она существует сама по себе, а не в чем-либо представлении.

Однако тщетно было бы надеяться, что такое уточнение понятия делает его вполне определенным и ясным. Сказать о чем-то, что оно существует само по себе, еще не означает дать определение, принимающее во внимание точку зрения основного вопроса философии. Ведь в истории философии нередко принимались концепции, согласно которым сами по себе, на своем собственном основании могут существовать в первую очередь именно идеальные «вещи». Вся теология держалась того взгляда, что бог как

«наиреальнейшая сущность» обладает — в своем способе существования — наибольшей степенью самостоятельности. Ту же точку зрения отстаивала вольфовская метафизика относительно всех других метафизических сущностей. Следовательно, «вещь сама по себе» в плане основной философской ориентации остается еще довольно неопределенным понятием. Какое же содержание вкладывает в него Кант?

Вопрос этот имеет исключительно важное значение: ответом на этот вопрос существенным образом обуславливается основная направленность гносеологической теории Канта.

Попытаемся проанализировать одно место из «Пролегомен», на которое особенно часто ссылаются исследователи Кантовой теоретической философии. Кант пишет здесь: «...Правильно считая предметы чувств лишь явлениями, мы ведь тем самым признаем, что в основе их лежит вещь в себе, хотя мы не знаем, какова она сама по себе, а знаем только ее явления, т. е. способ, каким это неизвестное нечто воздействует на наши чувства. Таким образом, рассудок, допуская явления, тем самым признает и существование вещи в себе; и в этом смысле мы можем сказать, что представление о таких сущностях, лежащих в основе явлений, стало быть, о чисто умопостигаемых сущностях, не только допустимо, но и неизбежно» (4/1/, 134).

С полным основанием можно утверждать, что начало этого рассуждения направлено против субъективного идеализма, против субъективно-идеалистического отрицания каких бы то ни было вещей самих по себе. Дело в том, что под идеализмом Кант, как правило, подразумевает философскую теорию именно этого рода: «Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании, суть только представления в мыслящих существах» (4/1/, 105). Идеализм, на его взгляд, характеризуется тем, что он «...сомневается в существовании самих внешних вещей или отрицает его» (3, 451).

Кант не только не согласен признать свою философскую концепцию разновидностью идеализма (собственно, субъективного идеализма), но и настаивает на том, что его система составляет его прямую противоположность (4/1/, 185). В самом начале приведенного выше фрагмента он возражает против логики субъективно-идеалистического мышления, согласно которой, если он, Кант, полагает, что «предметы чувств» суть всего лишь явления, то отсюда будто бы должно последовать, что он санкционирует превращение вещей самих по себе в явления. Напротив, объясняет здесь Кант, *именно из признания «предметов чувств» (или предметов опыта) только явлениями и вытекает необходимость признания «вещей в себе».*

Эту постановку вопроса можно обнаружить не только в «Пролегоменах», но и в других произведениях Канта. В «Критике чистого разума» проводится мысль, согласно которой никак нельзя отрицать, что явление есть то, в чем нечто другое является нам. «В противном случае мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является» (3, 93). В «Основах метафизики нравственности», обозначив различие между явлениями и «вещами в себе», Кант пишет: «Коль скоро сделано это различие..., то само собой следует, что за явлениями мы должны допустить и признать еще нечто другое, что не есть явление, а именно вещи в себе...» (4/1/, 295).

Итак, Кант стремится отмежеваться от «мечтательного идеализма», от берклианства, превращающего вещи в представления. Достигнуть же этого Кант предполагает при помощи своего учения о «вещи в себе» как такой вещи, которая, вопреки субъективному идеализму, существует сама по себе. Однако, выбирая этот способ размежевания позиций, Кант не дает еще исчерпывающего объяснения своего действительного отношения к идеализму вообще. При всем различии между явлением и «вещью в себе» остается все же неясным, что, собственно, подразумевается под вещью самой по себе: ведь кроме субъективного идеализма в истории философии существовал еще идеализм объективный, который, как известно, отстаивал то воззрение, что именно идеальные сущности, постулированные им, обладают бытием, независимым от человеческого сознания.

Таким образом, противопоставляя свою точку зрения субъективному идеализму, Кант возражает ему, выдвигая против него учение о вещах, существующих сами по себе. Поэтому вполне можно предположить, что понятие о «вещи в себе» в этом контексте получает материалистическое истолкование. Однако, вместе с тем Кант не только не пытается обезопасить себя от объективного идеализма, но и порой высказывается в духе этого учения. Действительно, возвращаясь к приведенному выше фрагменту из «Пролегомен» и обращая особое внимание на его заключительную часть, можно увидеть, что здесь недвусмысленно говорится о «чисто умопостигаемых сущностях», т. е. объектах, «постигаемых» только посредством «ума».

Создается впечатление, что в одном и том же сравнительно небольшом отрывке Кант говорит о «вещи самой по себе» в двух существенно различных значениях<sup>3</sup>. Быть может, два эти значения, взаимно дополняя друг друга, гармонически сочетаются в пределах сложного, но тем не менее единого понятия? Анализ показывает, что такое предположение не оправдано; и более того, между этими двумя значениями существует определенный разлад. Если «вещь в себе», как утверждается, «воздействует на наши

чувства», то вследствие этого она уже не может оставаться «чисто умопостижимой сущностью». И наоборот, если «вещь в себе» претендует на полнейшую чистоту бытия (как сущности, которая может быть только мыслима), то она лишается способности воздействовать на человеческую чувственность.

На эту внутреннюю противоречивость кантовского учения о «вещи в себе» не раз указывал В. И. Ленин. «Основная черта философии Канта, — писал он, — есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений»<sup>4</sup>. Заслугу Гегеля в критике кантианства В. И. Ленин видел в том, что ему удалось раскрыть «...двойственность, непоследовательность Канта, его, так сказать, колебания между эмпиризмом (=материализмом) и идеализмом...»<sup>5</sup>. При этом, что касается самого В. И. Ленина, то он полагал, что стремление Канта примирить материализм с идеализмом проявляется, в частности, в его учении о «вещи в себе»: с одной стороны, Кант считает, что это нечто, находящееся вне нас, составляющее источник наших ощущений; а с другой стороны, он объявляет «вещь в себе» трансцендентной, потусторонней<sup>6</sup>.

То, что понимание «вещи в себе» (вещи самой по себе) у Канта двойственно, противоречиво, непоследовательно, отмечалось всеми крупными знатоками и критиками его философии, независимо от того, каких философских взглядов держались они сами. Разногласия между ними относились не к тому, действительно ли Кант в этом своем учении непоследователен (это обстоятельство фиксировалось как бесспорный факт); спор шел главным образом о том, в чем именно состоит его непоследовательность.

Многие видные философы, и среди них Фихте и Гегель, считали, что противоречие в гносеологии Канта возникает из-за того, что он иногда трактует свое понятие о «вещи в себе» в материалистическом духе. Это понятие, взятое в его реалистическом содержании, представлялось им чужеродным телом в кантовской системе, напоминаям об отступлении Канта от принципов чистого идеализма. По мнению этих философов, последовательность и верность собственным принципам требовала отказа от понятия о «вещи в себе», толкуемой в материалистическом, реалистическом смысле, и сохранения «вещи в себе», понимаемой как нечто только мысленное.

Подводя итоги своего анализа кантовского понятия о «вещи в себе», Фихте писал: «Таким образом, Кантовою буквою, разумеется, подтвержденнос, духу же Кантовой философии глубоко противоречащее заблуждение заключается в том, будто объект должен представлять собой нечто другое, чем некоторый продукт силы воображения»<sup>7</sup>. Итак, «вещь в себе», понимаемая в матери-

листическом плане, по Фихте, подтверждается «Кантовой буквой» (т. е. буквальным смыслом того, что говорит Кант), но противоречит духу Кантовой философии; согласно же сути этой философии, она должна бы пониматься не как реальная вещь, а как то, что представляет собой не более как «продукт силы воображения».

По существу, ту же точку зрения отстаивал и Гегель. Он полагал, что чистый разум кантовского идеализма «...пребывает в непосредственном противоречии, утверждая нечто двойственное, прямо противоположное, в качестве сущности: *единство апперцепции* и в то же время *вещь*, которая, как бы она ни называлась — *посторонним толчком*, или *эмпирической сущностью*, или *чувственностью*, или *вещью в себе* — остается в понятии своем тем же «посторонним» упомянутому единству»<sup>8</sup>. Гегель находил, что учению о «вещах в себе», развитому критической философией, «...следует противопоставить то простое замечание, что как раз эти вещи, которые якобы стоят на другом конце, по ту сторону нас и по ту сторону соотносящихся с ними мыслей, сами суть вещи, сочиненные мыслью (*Gedankendinge*)...»<sup>9</sup>. Объявляя «вещь в себе», понимаемую в реалистическом смысле, чем-то посторонним кантовской философии, Гегель, таким образом, считал возможным сохранить «вещь в себе», но только при условии, если она будет трактоваться как *Gedankending*, — собственно, как «мысленную вещь».

Легко видеть, что последующее неокантианство с его подчеркнутой оппозицией кантовскому реалистическому истолкованию «вещи в себе» не было в этом отношении откровением. Лидеры этого течения следовали, в сущности, Фихте и Гегелю, когда утверждали, что реалистически понятая «вещь в себе» представляет собой отклонение от им же провозглашенных основных принципов. Так, В. Виндельбанд решительно утверждал, что реалистическую интерпретацию «вещи в себе» никак нельзя считать «истинно критической», так как в этом пункте «...Кант отклонился от чисто теоретического вывода, что для нашего знания не существует ничего, кроме представлений с присущими им логическими отношениями, и отождествил свое учение с тем наивным реализмом, для которого нет ничего достовернее признания существования вещей в себе помимо представлений»<sup>10</sup>. Лидер Баденской школы просчетом Канта считал то, что он, отдавая невольную дань «наивному реализму», в своей концепции обоснования научного знания прибег к «...ходячим аргументам обыденного мышления»<sup>11</sup>.

Такова основная направленность критики кантовского учения о вещи самой по себе,—критики, которая велась с позиций более последовательного идеализма, чем кантовский. Определяя сущность этой критики, В. И. Ленин отмечал: «Агностики и идеалисты ставили Канту в вину его допущение вещи в себе, как ус-

тупку материализму, «реализму» или «наивному реализму»...»<sup>12</sup>

Следует, однако, заметить, что между философами, выступавшими с позиций более последовательного идеализма, имелись некоторые различия. Некоторые философы считали, что противоречия кантовского учения о «вещи в себе» — это глубинные органические противоречия, характеризующие самую суть кантианства, кантовского способа мышления. К ним относится, например, Якоби, которому принадлежит известный афоризм: без предположения о «вещи в себе» нельзя было войти в философию Канта, но с этим предположением в ней нельзя было оставаться. В данном случае важно подчеркнуть, что без «вещи в себе», понимаемой в материалистическом смысле, в философию Канта, по мнению Якоби, войти невозможно<sup>13</sup>.

Другая часть философов утверждала, что для кантовской, в сущности своей идеалистической, философии реалистическое истолкование вещи самой по себе является чем-то наносным и чуть ли не случайным. Подобного убеждения держался, например, Фихте, который, как известно, выступал не только против принятия «вещи в себе», понимаемой в материалистическом смысле, но и против мнения о том, что Кант признавал существование «вещи в себе, понимаемой в этом смысле. Выступая первоначально как горячий сторонник критической философии, он, разумеется, ясно видел, что и в «Критике чистого разума» и в «Пролегоменах» имеется множество мест, противоречащих его собственному объяснению проблемы. Но Фихте скорее готов был допустить, что Кант сам себя не понимает, чем согласиться с тем, что в пределах трансцендентальной философии возможна трактовка «вещи в себе» в материалистическом духе.

Подобные оценки гносеологии Канта сводятся либо к тому, что-де, в его идеалистическом учении о вещи самой по себе нет никакого противоречия, либо же к тому, что это противоречие, хотя оно и имеется в этом учении, не является истинным, глубинным, сущностным противоречием: оно, мол, носит, скорее, внешний, поверхностный характер. Эта концепция находит и другое выражение: термин «вещь в себе» имеет в кантовской философии, в сущности, *одно*, а именно идеалистическое значение<sup>14</sup>. Как это ни странно, такое мнение высказывалось (правда, крайне редко и с определенными оговорками) и в нашей литературе<sup>15</sup>. Впрочем, здесь нельзя не заметить существенного различия: если сторонники фихтесанской интерпретации, приписывая Канту последовательно идеалистическое понимание «вещи в себе», имели при этом целью его *оправдание* (по крайней мере, в своих собственных глазах), то в нашей литературе это делалось, напротив, для того, чтобы предъявить ему более тяжелые обвинения...

Но действительно ли для трансцендентальной философии ма-

териалистическое понимание «вещи в себе» является случайным? Как проверить это? Как получить решение, которое можно было бы признать удовлетворительным? Понятно, что здесь, как уже упоминалось, не помогут простые ссылки на те высказывания Канта, в которых интересующее нас понятие трактуется в реалистическом плане,—они тут же будут опровергнуты другими его высказываниями, в которых под «вещью в себе» явным образом подразумевается умопостигаемый объект.

Для того, чтобы обсудить вопрос по существу, необходимо, думается, выяснить, *нужна ли Канту «вещь в себе», трактуемая в реалистическом смысле, для решения тех или иных проблем его философии, в частности проблемы обоснования знания.* При таком способе рассмотрения плодотворные результаты обещает исследование двух проблем, связанных с задачей обоснования знания: 1) как в гносеологии Канта объясняется происхождение *содержания* знания и 2) что имеет в виду Кант под *объективностью* знания.

1. Проблема происхождения *содержания знания* — как проблема Кантовой гносеологии — это проблема происхождения ощущений, так как именно ощущения принимаются в ней за содержание представлений, за «материал», из которого состоят «явления» (3, 154; 4/1/, 99)<sup>16</sup>.

В гносеологии Канта ощущения принимаются за тот элемент знания, который выступает как представитель *апостериорного* начала. Ощущение определяется как «...то в нашем познании, благодаря чему оно называется апостериорным познанием, т. е. эмпирическим созерцанием» (3, 144). Очень важно замечание Канта о том, 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» (3, 242). Таким образом, в кантовском «эмпиризме на базе идеализма» — в отличие от идеализма, свойственного классическому рационализму, — содержание знания считается апостериорным, опытным: его нельзя предвосхитить.

Канту представляется, что для него объяснение происхождения знания по содержанию не должно было бы составить большой трудности, так как его «*формальный идеализм*» зиждется, согласно его объяснению, на идеалистическом понимании только формы знания, но не его содержания (4/1/, 159). Ему кажется, что он создал бы для себя непреодолимые теоретические трудности только тогда, когда придерживался бы точки зрения «материального», или «обыкновенного», как он говорит, идеализма, ставящего под сомнение (или же прямо отрицающего) существование предметов вне нас (3, 451). Такой идеализм, по его мнению,

действительно не способен объяснить происхождение содержания знания.

Идеализм, отождествляющий представления и вещи, полагает Кант, не только не может дать обоснования знания по содержанию, но и лишает себя возможности отличения реального знания от порождений воображения и фантазии (3, 286). Порок «обыкновенного идеализма» Кант усматривает в том, что, с точки зрения этой системы воззрений, единственным источником познания у человека является его внутренний опыт; что, исходя только из внутреннего опыта, мы логически умозаключаем, да и то без необходимой достоверности, о существовании внешних вещей (3, 287). В плане объяснения содержания знания это, на его взгляд, ведет к тому неприемлемому допущению, будто причина представления находится в нас самих (3, 287—288). Кант, можно сказать, переворачивает такую постановку вопроса: он утверждает, что наоборот, внутренний опыт не непосредствен, а опосредован, и сам становится возможным благодаря *внешнему* опыту: а для того, чтобы стал возможен внешний опыт, должны существовать внешние вещи (3, 288).

При этом о существовании внешних вещей мы, по кантовскому учению, не просто «умозаключаем»; к этому мы приходим не чисто логическим образом. О существовании вещей мы *знаем* по вызываемым ими ощущениям. Кант пишет: «...Я, конечно, признаю, что вне нас существуют тела, т. е. вещи, относительно которых нам совершенно неизвестно, каковы они сами по себе, но о которых мы знаем по представлениям, доставляемым нам их влиянием на нашу чувственность...» (4/1/, 105). Материалиста современной формации такое объяснение, разумеется, не удовлетворит; не только в том, что относится к вопросу о непознаваемости вещей самих по себе, но и в том, что связано с кантовским пониманием «вне нас», о чем уже говорилось выше. Пельзя, однако, не видит, что для Канта внешняя вещь и представление о вещи не тождественны: вещь — это внешняя причина представления (это и есть тот самый «внешний толчок», о котором осуждающе упоминал последовательный идеалист Гегель).

Вещь, существующая сама по себе, точнее, ее воздействие на чувственность, и служит, по Канту, причиной возникновения ощущений, составляющих эмпирическое содержание знания. Ведь, по его учению, ощущение есть не что иное, как «...действие предмета на способность представления, поскольку мы подвергаемся воздействию его (*afficiert werden*)...» (3, 127). «Вещи в себе», считает Кант, существуют «...безотносительно к представлениям, через которые они воздействуют на нас» (3, 260).

Поскольку о вещи самой по себе говорится, что чувственность аффицируется (возбуждается) именно ею, что она — через по-

средство чувственности — извне воздействует на сознание, чтобы породить в нем некое содержание, без которого априорные формы лишены какого бы то ни было познавательного значения, — то это означает, что вещь, характеризующаяся подобным образом, уже не может быть идеальной сущностью, «мысленной вещью». Последняя, не обладая грубой физической плотью, не способна воздействовать на чувственность: это свойство присуще лишь телесным вещам; бесплотные, идеальные сущности, согласно тогдашним представлениям об их природе, непосредственно постигаются разумом. Вещь, которая существует независимо от форм созерцания и мышления и которая, воздействуя на чувственность, порождает в нем ощущения, — это то, что в материалистической философии называется объективно-реальной вещью. Это и дает В. И. Ленину основание для того, чтобы считать: «Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе, — то тут Кант материалист... Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию по линии сенсуализма, а через сенсуализм, при известных условиях, и материализма»<sup>17</sup>.

Кант отчетливо представляет, что если «вещь в себе» должна воздействовать на чувственность, то она должна быть *действительной* вещью, отличной от представления о вещи<sup>18</sup>. Так, в связи с проблемой выделения чего-то постоянного в беспорядочном множестве восприятий, он подчеркивает, что это становится возможным «...только при помощи *вещи* вне меня, а не посредством одного лишь *представления* о вещи вне меня» (3, 287).

Если бы Кант допустил, что на чувственность воздействуют представления о вещах, а не сами реальные вещи, то ему пришлось бы коренным образом перестроить все здание своей гносеологии. Тогда ему необходимо было бы отказаться от своего учения о том, что человеческое созерцание является не спонтанным (самодетельным), а чувственным, т. е. восприимчивым, зависимым от существования вещей. А в таком случае оказалось бы, что сверхчувственные сущности — благодаря такому созерцанию — вполне познаваемы. Но это было бы уже *не* учение Канта.

Во всех случаях, если *объяснение знания по его содержанию в гносеологии Канта реализуется именно и только при помощи понятия о «вещи в себе», трактуемой в реалистическом смысле*, то это означает, что это понятие отнюдь не приходится считать «чуждым» критической философии; напротив, оно отвечает органическим потребностям кантовского мышления. «Вещь в себе» — не формальная дань «наивному реализму», а необходимос звено системы, без которого все гносеологическое построение Канта рушится.

2. С точки зрения материалистической гносеологии, обоснова-

ние научного знания не имеет никакой ценности, если при этом не предполагается объяснение объективности знания. Кажется, что таково же воззрение и Канта, который полагает, что одной из центральных проблем трансцендентальной аналитики является вопрос о том, «...каким образом получается, что *субъективные условия мышления имеют объективную значимость...*» (3, 185). Можно вспомнить также о том, что один из важнейших пунктов своих расхождений с Юмом он усматривает в том, что шотландский скептик выводил категорию причинности из субъективной необходимости (3, 188—189; 4/1/, 372). Для Канта такой ход мысли совершенно неприемлем, и это означает, что он является несомненным поборником объективности знания. Но понимает ли он объективность знания в том же смысле, как это принято в материалистической гносеологии?

Остановимся сначала на распространенном понимании этой проблемы, восходящем к Гегелю. В своем анализе критической философии он выделяет ряд оттенков, которые приобретает понятие об объективности знания; на его взгляд, в конечном счете, в сущности объективным знанием Кант считает «...то, что сообразно с мыслью (всеобщее и необходимое)...»<sup>19</sup> Гегель фиксирует здесь фактически два момента. Во-первых, объективно, по Канту, такое знание, которое «сообразно» с мыслью, соответствует способу мышления трансцендентального субъекта; формы и чувства этого мышления объективны в том смысле, что они независимы от воли и намерений каждого отдельного индивида; напротив, они с принудительной силой навязываются всякому эмпирическому субъекту. Такое понимание объективности у Канта действительно имеет место.—например, тогда, когда у него говорится о том, что соединение понятий в индивидуальном сознании имеет лишь субъективную значимость, между тем как соединение понятий в «сознании вообще» приобретает объективную значимость (4/1/, 117—119). Во-вторых, согласно этой интерпретации, объективным Кант признает такое знание, которое является вместе с тем всеобщим и необходимым. И надо признать, что такое понимание объективности знания также характерно для «формального идеализма» Канта. В «Пролегоменах» он пишет: «...Когда мы рассматриваем суждение как общезначимое и, стало быть, необходимое, то под этим мы разумеем объективную значимость» (4/1/, 116). Достоинства всеобщности и необходимости для Канта таковы, что они уже сами по себе способны гарантировать знанию объективность. (Не потому ли важнейшая проблема объективности знания отодвинута у Канта на второй план? Ведь, по его логике, достаточно обосновать возможность всеобщего и необходимого знания, чтобы *тем самым* уже была объяснена объективность знания).

Гегелевское толкование этой проблемы, таким образом, от-

нюдь не безосновательно. Понятно, что значения кантовского понятия об объективности знания, отмеченные Гегелем, имеют явно идеалистическую основу. При этом он стремится создать такое впечатление, будто никакого иного понимания этого вопроса у Канта нет. Однако, несмотря на то, что эта гегелевская трактовка оказала весьма ощутимое влияние на историко-философскую литературу<sup>20</sup>, ее все-таки нельзя считать совершенно исчерпывающей и адекватной.

Это верно, что, по Канту, знание, имеющее всеобщий и необходимый характер, должно быть также объективно значимым. Но отсюда неправомочно было бы заключить, будто в понятие «объективность» он вкладывает *такое же содержание*, как в понятия о всеобщности и необходимости<sup>21</sup>.

Тождество этих кантовских понятий, как кажется, не полное. Полагая, что при переходах от понятия об объективной значимости к понятию о необходимой общезначимости мы можем отталкиваться как от одного, так и от другого понятия, Кант тем не менее определенно утверждает, что *основу* здесь составляет понятие об объективности знания. Действительно, в предисловии к «Критике практического разума» он пишет: «...Всеобщность признания (*des Fürwahrhaltens*) доказывает объективную значимость суждения (т. е. значимость его как суждения); если бы эта всеобщность даже случайно имела место, то это суждение еще не могло бы дать доказательство соответствия с объектом; скорее одна только объективная значимость и составляет основу необходимого всеобщего согласия» (4/1/, 324).

Кстати, «соответствие с объектом», на взгляд Канта, составляет суть не только объективности знания, но и *истины*, или того, что в марксистской литературе именуется «объективной истиной». Правда, Кант делает существенные, как ему представляется, замечания, направленные против материалистического понимания истины (3, 159—160); однако на деле он широко использует то определение, которое он только что отверг: «...соответствия знания с объектом есть истина» (3, 260); «...последние (т. е. категории — Л. А.) ведут к истине, т. е. к соответствию наших идей с объектом» (3, 552) и т. д.

О каких «объектах» здесь идет речь? Обычно под «предметами» и даже «объектами» у Канта подразумеваются предметы опыта, которые у него соотношены с субъектом. Но если так, возникает опасение, что истина будет пониматься как соответствие представлений... представлениям. Кант явно стремится избавить свою гносеологическую теорию от такой угрозы. «В нас имеются представления, которые мы можем осознавать... Каким же образом мы приходим к тому, что даем этим представлениям объект или сверх них субъективной реальности приписываем им неизвестно какую

объективную реальность?» (3, 264—265). Это один из кардинальных вопросов, волнующих Канта, и здесь его убеждения — определенно *не* на стороне субъективизма. «Объективное значение не может состоять в отношении к другому представлению» (3, 265).

В связи с этим, именно в контексте уточнения понятия об объективном значении наших представлений, хотелось бы подчеркнуть, что отношение к объекту Кант отчетливо отличает от отношения к «другому представлению». Следовательно, и в этом случае под предметом (объектом) не может подразумеваться представление о предмете, «мысленная вещь». Кант ясно сознает, что без вещи, существующей объективно-реальным образом, понятие об объективной значимости знания *теряет* для гносеологии *всякий смысл*.

Таким образом, реалистически мыслимое понятие о вещи самой по себе совсем не случайно появилось в гносеологии критицизма: без этого понятия Кант не в состоянии был бы решить им же поставленные проблемы так, как это свойственно ему. Можно, пожалуй, сказать так: если бы этого понятия в кантовской философии не было, его следовало бы создать, чтобы эта философия стала действительно кантовской.

Но если понятие о вещи самой по себе, трактуемое в материалистическом смысле, столь необходимо для теоретической философии Канта, становится непонятным, почему он не придерживается этого понятия твердо и последовательно. Почему рядом с этим понятием в его гносеологическом учении возникает другое понятие о «вещи», — понятие о такой вещи, которая с определенностью, исключаяющей сомнения, характеризуется как умопостигаемая сущность? Ведь между этими двумя понятиями, кажется, нет никакой связи, никаких переходов...

В действительности, однако, это впечатление, т. е. мнение о том, что между двумя значениями кантовской «вещи в себе» нет никакой связи, основано на той предпосылке, что здесь имеется всего два значения. В действительности на это понятие Кант возлагает одновременно *целый ряд* познавательных функций, и соответственно значения термина «вещь в себе» приобретают у него характер спектра. Крайние члены ряда, понятно, далеки друг от друга, они контрастны, противоположны, несовместимы, «бессвязны». Но между этими крайними значениями имеются определенные промежуточные моменты, которые делают переходы настолько плавными, что для стороннего взгляда они могут остаться незамеченными, и тогда может даже показаться, будто все время имеется в виду одно и то же значение.

Исходным (в логическом отношении) понятием у Канта является понятие о вещи самой по себе, *взятое в самом общем смысле*. Помимо того, что при этом вещь мыслится как существующая са-

ма по себе, здесь имеется в виду прежде всего то, что это есть «*вещь вообще*». Это значение термина, которому Кант в своем учении о «вещи в себе» отдает логический приоритет, связано с так называемым *трансцендентальным* применением понятий: «Трансцендентальное применение понятия в любом основоположении,— пишет Кант,— относится к вещам *вообще и в себе...*» (3, 301). «Вещи вообще и в себе» составляют определенную противоположность явлениям, или, иначе, предметам опыта. Вещи этого рода, как и все вещи, существующие сами по себе, принадлежат не к сфере опыта, а к реальности, независимой от опыта, и они являются трансцендентальными уже в этом отношении — в смысле запредельности к опыту. Но понятие о вещи вообще трансцендентально также и в том смысле, что оно априорно, т. е. логически предшествует опыту (3, 604): согласно кантовскому способу мышления, сначала нужно иметь понятие о вещи вообще, чтобы стало возможно образование понятий об определенных, как принято говорить, «конкретных вещах».

Поскольку вещь принимается только за нечто, существующее само по себе, т. е. независимо от того, что представляет собой познание, как раз поэтому она неизбежно должна мыслиться как нечто неопределенное. Это тот случай, «...когда объект рассматривается сам по себе (независимо от способа, каким он созерцается, и именно потому,— подчеркивает Кант,— свойства его всегда остаются проблематическими)...» (3, 341). Канта здесь, очевидно, следует понимать так: свойства вещей должны быть оставлены неопределенными до тех пор, пока не оговорены условия познания; когда же эти условия будут указаны, мы будем иметь дело уже с предметом опыта, с явлением; следовательно, чтобы понятие о «вещи в себе» не смешать с понятием о явлении, мы должны в нем мыслить *только* то, что вещь существует сама по себе, независимо от формы чувственности и рассудка. Рациональный смысл этой кантовской постановки вопроса состоит в том, что понятие о мире вещей самих по себе предполагает *единственное* свойство — быть объективной реальностью, существовать независимо от форм нашего сознания.

К тем же выводам Кант приходит, рассматривая понятие о «вещах вообще». И это понятно: ведь вещь, независимая от форм созерцания,— это есть также вещь, взятая безотносительно к этим формам, без их различения: «...в понятии вещи вообще мы отвлекаемся от всех видов созерцания...» (3, 139). Хотя для действительного познания вещей необходимы (так рассуждает Кант) те или иные средства созерцания, формы непосредственной связи сознания с предметом познания, однако же до поры до времени мы можем отвлекаться от того, каковы эти средства: является ли наше созерцание чувственным (восприимчивым) или же спонтан-

ным и, следовательно, интеллектуальным, а также и от того, созерцается ли вещь тем или иным способом или же она только мыслится. Вещь, взятая в этой отвлеченности, т. е. вещь вообще,— это вещь, не имеющая пока никаких дальнейших определений.

У Канта имеется еще один аргумент в пользу того, что, говоря о «вещах вообще», следует указывать только на одно свойство—на то, что они существуют. Может показаться, что «вещи вообще»—это «все вещи», а характеристика последнего понятия как будто предполагает перечисление всех свойств, которыми они обладают. Но, возражает Кант, «все существующее» не может быть полностью определено через указание всех возможных предикатов, потому что такое «полное определение» есть понятие, которого мы никогда не можем показать *in concreto*, это только идеал разума (3, 504—505). Остается, значит, как-то ограничить понятие, и так как нет критериев, почему одни признаки должны быть включены в его содержание, а другие нет, то необходимо вообще отказаться от перечисления всех «конкретных» признаков.

Кант видит, что такое понятие о вещи вообще имеет чрезвычайно бедное содержание. Более того, он отмечает, что оно неизбежно содержит в себе *противоречие*. Если совершенно отвлечься от всякого предмета, от всякой определенной вещи, то будет ли это понятие о вещи? Если же не вполне отвлечься от предметов и иметь в виду какие-то определенные вещи, то придется фиксировать особые условия их созерцания (3, 326—327). Оставаться на уровне столь высокой абстракции оказывается невозможным. И поэтому Кант продолжает свой анализ.

Критическая философия устанавливает, что в контексте человеческого познания (а также познания всякого конечного, не божественного существа), которому присущи *определенные* формы созерцания и мышления, никак уже не приходится говорить о вещи вообще. Человеческому и всякому конечному сознанию вещи даются соответственно формам *чувственного* созерцания, нуждающегося во внешнем телесном воздействии; но, с другой стороны, нельзя быть вполне уверенными в том, что все вещи без исключения могут быть даны соответственно этим формам, в этих формах... И вот, начиная с этого момента, мысль Канта раздваивается и дальше развивается в двух различных направлениях: одно из них ведет («при известных условиях,» как отмечал В. И. Ленин) к понятию о вещи самой по себе, толкуемой в материалистическом смысле, а другое — к понятию о вещи самой по себе как умопостигаемой сущности, как ноумене.

Как уже говорилось, «вещь в себе», понимаемая в материалистическом смысле, выступает у Канта как нечто такое, что, существуя независимо от форм чувственности и рассудка, аффицирует чувственность и тем порождает в сознании ощущения. В

этой характеристике выражается материалистическая тенденция, свойственная кантовской гносеологии: ведь для материализма, по ленинскому определению, *основным* вопросом философии (гносеологии) является «...вопрос о существовании вещей вне нашего сознания, вызывающих ощущения своим действием на органы чувств»<sup>22</sup>.

Вместе с тем, Кант в ряде случаев характеризует «вещь в себе» как *субстанцию* явлений (3, 290), как то, что лежит в *основе* явлений (3, 386). Хотя, по Канту, вещи познаются не так, как они существуют сами по себе, а так, как они являются, однако же никак нельзя не признать, что явление есть то, в чем нечто другое, находящееся по ту сторону от нас, является нам. Выше уже приводилось рассуждение Канта о том, что самый смысл понятия «явление» указывает на необходимость признания того, что является (4/1/, 134). Следовательно, «вещь в себе» — это и есть то, что является, что лежит в основе явления; «вещь в себе» составляет основание «вещи для нас».

Такое понимание вещи самой по себе как субстанции, не обремененное пока дополнительными сложностями, следует считать, в сущности, материалистическим: с точки зрения материализма, понятие об объективно-реальном существовании вещей, о материин родственно понятию субстанции<sup>23</sup>; это понятие может получить (и в истории философии действительно получало) материалистическое истолкование. Однако известно, что понятие субстанции — одно из коварнейших понятий философии, и при неосторожном, диалектическом обращении его использование может привести к парадоксальным результатам.

Первоначально может показаться, что рассуждения Канта о субстанции не таят в себе никакой опасности. Если явления считать именно явлениями, а не «вещами в себе», пишет он, то «...они сами должны иметь еще основания, не относящиеся к числу явлений» (3, 481). В самом деле, «то, что является», кажется, уже не может быть явлением. Но это означает, продолжает Кант, что основание возможности явления должно находиться *вне* ряда явлений (3, 491). А так как «вещь в себе» как субстанция должна пребывать, следовательно, за пределами чувственно данного мира, то она, если даже мы рассматриваем ее как причину явлений, неизбежно превращается в *нечувственную* причину (3, 453), в *умопостижимый* объект (3, 481, 491, 497—499).

Получается, будто стремление дать явлениям субстанциональную опору, видеть за феноменальным миром его глубинную основу приводит к превращению «вещи в себе» во что-то умопостижимое, постигаемое (точнее, мыслимое) лишь рассудком<sup>24</sup>, т. е. в ноумен. С другой стороны, субстанцию («то, что является») невозможно поместить в сфере эмпирически обусловленных явлений, ибо

то, что отнесено к числу явлений, очевидно, уже не может считаться их основой. Кант, таким образом, наталкивается на реальное противоречие, свойственное действительной познавательной ситуации: «вещь в себе» как субстанция не может находиться ни в кругу явлений, ни за его пределами. Это противоречие может быть осмысленно только диалектически — посредством идеи о *диалектическом тождестве* явления и «вещи в себе». («Решительно никакой принципиальной разницы между явлением и «вещью в себе» нет и быть не может», — писал В. И. Ленин)<sup>25</sup>. Кант же фиксирует пока что только одну сторону этого противоречия: считая основной ошибкой своих предшественников *неотличение* «вещи в себе» от явления, (3, 316), он разъединяет противоположности, помещает «вещь в себе» «по ту сторону» явлений, в результате чего вещь в себе как субстанция и оказывается чисто умопостигаемой сущностью...

При этом, правда, Кант не имеет намерения утверждать, что мыслимая вещь является уже тем самым *мысленной* вещью, идеальным объектом [Согласно некоторым разъяснениям Канта, вместо термина «*mundus intelligibilis*» («умопостижимый мир») никак нельзя пользоваться выражением «интеллектуальный мир», потому что интеллектуальными (либо, напротив, чувственными) могут быть только представления, *знания*; объекты же, вещи могут быть либо умопостигаемыми, либо же чувственно воспринимаемыми (3, 311). *Умопостигаемыми*, по определению Канта, «...называются предметы, поскольку они могут быть представлены *одним лишь* рассудком...» (4/1/, 136)]. Умопостигаемый объект и идеальная сущность для Канта непосредственно не одно и то же; по крайней мере, они не всегда тождественны.

Поскольку в силу приведенных рассуждений Канта «вещь в себе» как основа возможности явлений, как причина представлений (явлений) выступает у него как «нечувственная причина», то она может характеризоваться и как умопостигаемая вещь. Это будет, следовательно, нечувственная и умопостигаемая причина явлений. В свою очередь, «...чисто умопостигаемую причину явлений вообще мы можем назвать трансцендентальным объектом просто для того, чтобы иметь нечто соответствующее чувственности как восприимчивости» (3, 453). Здесь «вещь в себе» понимается Кантом реалистически — как причина и основа явлений, как то, что соответствует чувственности как восприимчивости; и тем не менее — потому что представление о вещи в себе не имеет чувственного характера — Кант не возражает против того, чтобы называть ее ноуменом<sup>26</sup>; но он идет на это как-то неохотно (3, 333): ту вещь, которая аффицирует чувственность, естественно, трудно считать чисто умопостигаемой сущностью.

Поэтому в некоторых других контекстах «вещь в себе», как основу явлений, Кант довольно определенно отделяет от умопостигаемых объектов. Так, в одном месте у него говорится, что те объекты, которые критическая философия отличает от чувственно воспринимаемых объектов и противопоставляет им как феноменам, могут быть двух родов: это «...или те же самые объекты с их свойствами самими по себе, хотя мы этих свойств в них не созерцаем, или же другие возможные вещи, которые вовсе не объекты наших чувств, и мы рассматриваем их как предметы, которые мыслит только рассудок, и называем их умопостигаемыми объектами (*Verstandeswesen, Noumena*)» (3, 307). Стало быть, ту вещь, о которой известно, что она аффицирует чувственность и соответствует чувственности как восприимчивости, выступая как «истинный коррелят» представлений (3, 135), т. е. как «тот же самый объект», взятый, однако, со свойствами, присущими ему объективно,—эту вещь Кант здесь предпочитает не именовать ноуменом. Тем самым вещь в себе как источник ощущений приобретает в кантовском учении несколько иной статус, чем ноумены<sup>27</sup>.

Однако это различие, едва намеченное Кантом, при определенном угле зрения почти полностью исчезает. Дело в том, что, по Канту, понятие *ноумена* может быть принято и осмысленно только тогда, когда мы посредством него мыслим *совершенно неопределенный* объект, служащий предметом лишь для рассудка (3, 307)<sup>28</sup>. Но ничуть не более определенным является для него понятие о вещи самой по себе как субстанции явлений и источнике ощущений. «Нечувственная причина этих представлений совершенно неизвестна нам», — решительно заявляет Кант (3, 453). Хотя за вещами самими по себе оставляются «свойства сами по себе», тем не менее категорически отрицается всякая возможность их познания; свойства, которые становятся нам известными из опыта, суть свойства не вещи самой по себе, а предмета опыта (в этом отношении, как уже отмечалось, «первичные качества» для Канта не имеют никаких преимуществ перед «вторичными») <sup>29</sup>; в результате «субстанция», лишенная каких бы то ни было предикатов, оказывается столь же неопределенным понятием, как и «ноумен»<sup>30</sup>.

Кант готов пойти еще дальше; он не останавливается даже перед тем, чтобы утверждать, что «...трансцендентальный объект, который составляет причину явления,... нельзя мыслить ни как величину, ни как реальность, ни как субстанцию и т. п.» (3, 333). Но если о субстанции нельзя судить как о субстанции, то это такое понятие, которое само себя отрицает. И пусть отрицает, соглашается Кант: для этого у него имеется серьезная, хотя, может быть, не до конца продуманная, причина. Он сильно подозревает, что понятие субстанции не способно более плодотворно функционировать в своем прежнем, недиалектическом содержании...

Что же касается понятия ноумена в собственном смысле, то и его значение в критической философии двойственно. С одной стороны, вещи, изгнанные за пределы чувственно воспринимаемого мира, неизбежно оказываются сверхчувственными вещами; иначе говоря, вещь, в отношении которой принципиально отвергается возможность того, что она способна стать — прямо или косвенно — предметом чувств, — такая исключительно мыслимая («чисто умопостигаемая») вещь в итоге оказывается все же именно мысленной вещью, т. е. вещью, которая существует только в мысли. (Такая вещь действительно представляет собой *Gedankending*).

С другой стороны, понятие ноумена, проводя границу между чувственно воспринимаемыми предметами и такими объектами, которые не могут быть предметами чувственного созерцания, выступает как «демаркационное понятие» (З, 310): его функция, кроме прочего, состоит в размежевании двух сфер — чувственной и сверхчувственной. Оно вводится для того, чтобы «...показать, что область чувственного познания простирается не на все, что мыслится рассудком» (З, 310): рассудок может мыслить себе все, что угодно; однако не все это может стать объектом чувственного созерцания; и, следовательно, не все это служит предметом научного познания. Таким образом, хотя понятие ноумена оставляет совершенно неопределенным то, что именно мыслится в его содержании, оно исключает возможность каких бы то ни было позитивных знаний относительно вещей сверхчувственной природы.

Тем не менее понятие ноумена таково, что оно *допускает* существование сверхчувственных сущностей или, во всяком случае, не отрицает их безусловно<sup>31</sup>. Ведь неопределенным понятие ноумена, по кантовскому учению, является только для знания и науки; но оно может быть вполне определенным для веры; именно потому, что научное познание оставляет это понятие пустым («проблематичным» /З, 310/), именно благодаря этому за верой сохраняется возможность наполнить его тем содержанием, которого требуют интересы практического разума.

В этом смысле понятие ноумена занимает, можно сказать, промежуточное положение между владениями теоретического и практического разума. Это понятие, осуществляющее переход от царства природы к сферам собственно человеческого бытия, необходимо Канту для того, чтобы установить согласие между знанием и верой<sup>32</sup>.

Эти мотивы, прозвучав уже в Первой «Критике», в дальнейшем, все более усиливаясь, развиваются во Второй и Третьей «Критиках». Они открывают выход в ту область Кантовой философии, где под «вещью в себе» подразумеваются такие сверхчувственные сущности, вызываемые к жизни постулатами практического разума, как бог, бессмертие души и свобода воли, принимаемые, прав-

да, критической философией не как предметы научного знания, а как предметы веры.

Понятие ноумена, вне всякого сомнения, в корне подрывает ту материалистическую тенденцию, которая связана с кантовским понятием о вещи самой по себе как субстанции явлений и причине ощущений. Оно, можно сказать, восстанавливает — при этом в более тонкой и изощренной и потому более опасной форме — сверхчувственные сущности той самой вольфовской метафизики, которую Кант, казалось бы, уже решительно отверг.

При всем том нельзя, однако, не заметить, что понятие о чисто умопостигаемом объекте, о ноумене, строго говоря, не есть понятие Кантовой теории естественнонаучного знания<sup>33</sup>. Это понятие используется Кантом не для построения системы обоснования научного знания, а для перехода от метафизики природы к метафизике нравов (не случайно эта проблема в «Критике чистого разума» излагается в самом конце «Трансцендентальной аналитики», перед тем как приступить к «Трансцендентальной диалектике»). «Вещь в себе», понимаемая в объективно-идеалистическом смысле, — это понятие, принадлежащее к Кантовой философии человеческого бытия, «царства свободы».

Напротив, понятие о вещи самой по себе как основе явлений и причине ощущений, — это понятие, необходимое для Кантовой концепции обоснования естественнонаучного знания. И если Кант не последователен в материалистической трактовке этого понятия, то он, во всяком случае, обнаруживает ясное сознание того, что без такого понятия обоснование знания о природе становится невозможным.

## П р и м е ч а н и я

<sup>1</sup> Кант предостерегает, что, проводя различие между явлением и «вещью в себе», он имеет в виду не эмпирическое, а трансцендентальное различие.

Эмпирическое понимание этого различия Кант иллюстрирует на примере радуги: зримый, красочный вид радуги обычно принимается за «явление», возникающее при дожде, освещенном солнцем; а сами капли дождя считаются при этом «вещью в себе» (3, 146). *Не таково трансцендентальное различие*: капли дождя, их круглая форма и пр., — все это, с критической точки зрения, есть явление, предмет опыта, эмпирический объект. Что же касается «вещи в себе», то она остается за пределами опыта как нечто непознаваемое (3, 146, 147).

<sup>2</sup> В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 18, стр. 111.

<sup>3</sup> В. Ф. Асмус полагал, что понятие о вещи самой по себе заключает в себе, если рассматривать самое существенное, именно эти два значения. См. В. Ф. Асмус. Иммануил Кант, стр. 31—34.

<sup>4</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 206.

<sup>5</sup> Там же, стр. 29, стр. 151.

<sup>6</sup> См. там же, т. 18, стр. 206.

<sup>7</sup> И. Г. Фихте. Избранные сочинения, т. 1, М., 1916, стр. 373.

<sup>8</sup> Гегель. Соч., т. IV, стр. 129.

<sup>9</sup> Там же, т. V, стр. 11.

<sup>10</sup> В. Виндельбанд. История новой философии..., т. II, стр. 74.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 206.

<sup>13</sup> Позже это понимание отстаивалось А. Рилем, взгляды которого почему-то обычно квалифицируются как неокантианские. Он писал: «Вещи в себе с их отношениями... являются для Канта такой же существенной предпосылкой, какой для него являются априорные элементы познания» (А. Риль. Введение в современную философию. Восемь лекций. М., 1903, стр. 86). При этом Риль полагал, что понятие о «вещи в себе» имеет в Кантовой гносеологии реалистический смысл. «Кантовская теория опыта,—отмечал он,—не должна быть истолкована субъективистически. В ней нет речи ни об антропологии или психологии, ни об идеализме вещей. Но термин «трансцендентальный идеализм» дал повод к недоразумению, которое исходит от Фихте и стало популярным благодаря Шопенгауэру, и, по-видимому, его так и не удастся устранить. Учение об идеальности общих форм созерцания превратилось (у интерпретаторов Канта — Т. А.) в учение об идеальности самих эмпирических, в этих формах созерцаемых вещей... С тех пор беспрестанно приходится слышать толки о «гиперидеалистических» взглядах Канта, несмотря на то, что Кант не только утверждает, но настаивает на том, что внешним явлениям соответствуют реальные вещи...» (А. Риль. Логика и теория познания, в сб. «Философия в систематическом изложении», Спб., 1909, стр. 99).

Именно эта реалистическая трактовка кантового понятия о «вещи в себе» и порождает сомнение в том, что А. Риль следует относить к числу ортодоксальных представителей неокантианства. Ведь эта школа характеризуется не приверженностью к кантовской философии, а ее *переработкой* в определенном духе, предполагающей, в частности, идеалистическое истолкование понятия о «вещи в себе».

<sup>14</sup> Так, например, в объяснении кантовского термина «вещи в себе», которое дается в известном словаре Р. Эйслера, делается попытка описания некоего единого его значения: «Под «вещью в себе» Кант понимает действительность, как она существует сама по себе, независимо от возможности опыта, абсолютную реальность» (R. Eisler, Kant-Lexikon, Berlin, 1920, S. 93). Между тем совершенно ясно, что одно дело «действительность, как она существует сама по себе, независимо от возможности опыта» (под ней может подразумеваться объективная реальность), и другое — «абсолютная реальность», которая трактуется Кантом как идея разума.

<sup>15</sup> Один из отечественных авторов, вступая в полемику с В. Ф. Асмусом, который, как уже упоминалось, считал, что термин «вещь в себе» имеет в трансцендентальной философии по меньшей мере два основных значения, утверждает, что, напротив, «...вещь в себе у Канта имеет не два значения, а только одно»

(А. Л. Карапетян. Критический анализ философии Канта, Ереван, 1958. стр. 190). Это одно-единственное значение, по версии упомянутого автора, является метафизическим или просто теологическим: «вещь в себе у Канта не что иное, как бог» (Там же, стр. 179). Впрочем, это не мешает ему соглашаться с тем, что в ряде своих высказываний под «вещью в себе» Кант подразумевает вещь как реальный источник ощущений (См. там же, стр. 190, 205); более того, он готов даже признать, что подобные кантовские заявления о «вещи в себе» являются по существу материалистическими (См. там же, стр. 178, 205). Однако все дело, оказывается в том, что «...у Канта это остается только заявлением» (Там же, стр. 178); подобные высказывания носят у Канта «формальный характер» (Там же, стр. 205).

В довершение всего объявляется, что мнение, согласно которому в кантовской гносеологии понятие о «вещи в себе» получает материалистический смысл, «...является глубоким заблуждением и отходом от марксизма» (Там же, стр. 180).

<sup>16</sup> Необходимо остановиться на кантовском термине «явление», отграничив друг от друга два основных его значения. В одном случае под явлением подразумевается неопределенный (еще не сформировавшийся в сознании) предмет эмпирического созерцания (3, 127). Тогда явление — это то, что составляет содержание (или же «материал») опытного знания (3, 234, 259, 300); при этом проблема обоснования знания по его содержанию сводится к объяснению происхождения самих явлений.

Во втором случае явление приравнивается к наглядному и, главное, уже сформировавшемуся образу предмета (3, 151, 260, 450). «Явление» в этом своем значении есть эмпирическое знание (3, 456). В явлении, в этом его понимании, «...есть два элемента: форма созерцания (пространство и время), которая может быть познана а priori, и материя (физическое), или содержание, которое означает нечто, находящееся в пространстве и времени, стало быть, то, что содержит в себе существование и соответствует ощущению» (3, 606). В этом случае задача обоснования знания по содержанию заключается в объяснении происхождения ощущений, образующих содержание явления (3, 144, 154; 4/1/, 99).

<sup>17</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 206.

<sup>18</sup> Кант иногда специально обращает внимание на то, что, с его точки зрения, необходимо признание существования *действительных* вещей. Так, говоря о том, что явление не дает нам представления о том, какова вещь сама по себе, он, продолжая свою мысль, отмечает, что, несмотря на это, оно есть «...явление того неизвестного, но тем не менее действительного предмета» (4/1/, 105). Несколько ниже Кант пишет: «...Я оставляю вещам, которые мы представляем себе посредством чувств, их действительность...» (4/1/, 110).

<sup>19</sup> Гегель. Соч., т. I, стр. 86.

<sup>20</sup> Этого влияния не избег даже В. Ф. Асмус: он также полагал, что объективность знания «...сводится им (т. е. Кантом — Л. А.) к всеобщности и необходимости, понимаемым как априорные определения» (В. Ф. Асмус. Иммануил Кант, стр. 26).

<sup>21</sup> Известно, что признаки всеобщности и необходимости Кант считает как бы индикаторами априорности. Он пишет: «...Необходимость и строгая всеобщ-

ность суть верные признаки априорного знания...» (3, 107). Если знание является всеобщим и необходимым, то оно, по Канту, не может не быть априорным. Но это, разумеется же, не означает, будто понятие «априорность» имеет то же самое содержание, что и понятия о необходимости всеобщности.

<sup>22</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 113.

<sup>23</sup> В. И. Ленин писал: «С одной стороны, надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 142—143).

<sup>24</sup> В кантовском определении понятия ноумена говорится, что это понятие о такой вещи, «...которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь в себе (исключительно посредством чистого рассудка)...» (3, 309).

<sup>25</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 102.

<sup>26</sup> Эта Кантова попытка превращения «вещи в себе» в ноумен подверглась резкой критике со стороны материалистов послекантовской поры. Фейербах писал: «Кантовская философия есть противоречие между субъектом и объектом, сущностью и существованием, мышлением и бытием. Сущность достается здесь разуму, существование — чувствам. Существование без сущности есть простое явление — это чувственные вещи; сущность без существования — это мысленные сущности, ноумены; их можно и должно мыслить, но им недостает существования...» (Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. I, стр. 166).

Хорошо известно, что эта критика была энергично поддержана В. И. Лениным. Он писал: «...Фейербах упрекает Канта не за то, что он допускает вещь в себе, а за то, что он не допускает их действительности, т. е. объективной реальности, за то, что считает их простой мыслью, «мысленными сущностями», а не «сущностями, обладающими существованием», т. е. реальными, действительно существующими» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 210). Порок Кантовой гносеологии в этом вопросе В. И. Ленин видел в том, что трансцендентальная философия объявляет «вещь в себе» «...принадлежащей к иной принципиально области, к области «потустороннего» (Jenseits), недоступной знанию, но открываемой вере» (Там же, стр. 101.)

<sup>27</sup> В свете этого совершенно справедливы все возражения против попыток сведения понятия о «вещи в себе» к понятию о ноумене (См. Т. И. Ойзерман. Учение И. Канта о «вещах в себе» и ноуменах. «Вопросы философии», 1974, № 4, стр. 123). Это, однако, не дает основания для заключения о том, что «ноумен» не является одной из ролей «вещи в себе». Нельзя не считаться с тем, что Кант иногда просто отождествляет эти понятия (3, 307, 309, 313).

<sup>28</sup> В этом и состоит смысл проводимого Кантом различия между понятиями ноумена в негативном (приемлемом для критической философии) и положительном смысле (3, 307—309).

<sup>29</sup> Удачно выразился один из современных исследователей критической философии, отметив, что Кант «...иногда относится к вещи в себе как к причине явлений; с этой точки зрения явления рассматриваются как субъективные *sense data*, а вещи в себе как независимые объекты, с которых содраны все первичные и вторичные качества» (I. Schrader. The Thing in Itself in Kantian Philosophy,

in: „Kant. A Collection of Critical Essays“, Ed. by R. P. Wolff, N.Y., 1967, p. 173—174).

<sup>30</sup> Здесь понятие о субстанции вновь обнаруживает свою внутренне противоречивую природу: *носитель свойств* не должен обладать свойствами и вместе с тем должен обладать ими. И это противоречие Кант также решает антиномически: свойства (или, во всяком случае, определенные, известные свойства) оказываются по одну сторону, а абсолютно очищенная субстанция — по другую... Ключ к его диалектическому решению дает, думается, ленинское замечание о том, что понятие субстанции относительно: оно выражает только углубление человеческого познания объектов (См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 277).

<sup>31</sup> Согласно кантовскому учению, у нас нет никаких оснований для того, чтобы положительно утверждать существование предметов нечувственного созерцания: для этого нужно было бы иметь достоверные свидетельства того, что понятие о подобном (а именно интеллектуальном) созерцании не только допустимо, но что такое созерцание и в самом деле существует. Однако, с другой стороны, если свойственный нам способ созерцания не является единственно возможным, то с полным правом можно допустить существование вещей, которые не являются предметами нашего обычного, т. е. чувственного, созерцания (3, 309—310); «...так как чувственное созерцание направлено не на все вещи без различия, то остается еще место для других различных предметов, следовательно, они не отрицаются безусловно...» (3, 332).

<sup>32</sup> Хотя разум в своем практическом применении не нуждается в прямом содействии теоретической философии, он «...все же должен оградить себя от ее противодействия для того, чтобы не власть в противоречие с самим собой» (3, 92). В самом деле, если бы теоретический разум исключил существование ноуменов, вера в их существование приобрела бы противоразумный характер. Но Кант не хочет, чтобы та вера, которую отстаивает он, противоречила знанию. Использование в области практического разума понятий, признанных теоретически несостоятельными, на его взгляд, несправедливо (4/1/, 378).

<sup>33</sup> Не лишне привести некоторые свидетельства самого Канта. Затронув вопрос об умопостигаемой основе явлений, он отмечает: «Это умопостигаемое основание вовсе не затрагивает эмпирических вопросов и касается разве только мышления в чистом рассудке...» (3, 486). В другом месте Кант требует от рассудка. «...чтобы он не занимался решением вопроса о возможности вещей вообще и не объявлял невозможным умопостигаемое лишь потому, что оно не нужно нам для объяснения явлений» (3, 497. Выделено нами. — Л. А.).

## 2. ПРИНЦИП НЕИЗВЕСТНОСТИ «ВЕЩИ В СЕБЕ»

При всех спорах вокруг проблем философии Канта никогда, кажется, не возникало сомнений в том, что его гносеология носит агностический характер. Остановившись на гегелевском принципе тождества бытия и мышления, Ф. Энгельс продолжал: «Но рядом с этим существует ряд других философов, которые оспаривают 198

возможность познания мира или, по крайней мере, исчерпывающего познания. К ним принадлежат среди новейших философов Юм и Кант, и они играли очень значительную роль в развитии философии<sup>1</sup>. Поскольку Кант действительно принадлежит к числу тех философов, которые в явной форме оспаривают возможность познания мира, проблема состоит не в том, является ли критическая гносеология агностической, а в том, в чем именно состоит агностицизм Канта и что, вопреки некоторым предубеждениям, не является выражением кантовского агностицизма.

Прежде всего необходимо обратить внимание на то, что Кантово отрицание возможности познания относится не к явлениям (предметам опыта), а к «вещам в себе», к вещам самим по себе. Подводя итоги обсуждению проблем трансцендентальной эстетики, Кант формулирует свою основную идею: «Выше мы хотели сказать, что всякое наше созерцание есть только представление о явлениях, что вещи, которые мы созерцаем, сами по себе не таковы, как мы их созерцаем...» (3, 144). Подобно этому, в «Прологоменах» говорится: «...Все, что может быть дано нашим чувствам..., мы созерцаем только так, как оно нам является, а не как оно есть само по себе...» (4/1/, 101). И далее: «Мы имеем дело не с природой вещей самих по себе, которая независима и от условий нашей чувственности, и от условий рассудка, а с природой как предметом возможного опыта...» (4/1/, 142).

Итак, по Канту, непознаваемы «вещи в себе», или вещи, как они существуют сами по себе; и, следовательно, неверно, будто Кант объявляет непознаваемыми эмпирически данные вещи, предметы опыта. Ведь кантовская «вещь в себе», как уже отмечалось, это совсем не то, что обычно называется «вещью». Поэтому в качестве примеров, иллюстрирующих принцип агностицизма Канта, непровамерно приводить рассуждение о том, будто он считает непознаваемой, скажем, розу. По смыслу кантовского объяснения, относящегося к этому именно примеру (3, 135), суть трансцендентального различия между явлением и «вещью в себе» состоит не в том, будто роза есть непознаваемая «вещь в себе», а ее цвет — явление, которое может представляться нам по-разному. Подобные примеры Кант считает совершенно неподходящими, так как с его точки зрения ни роза, ни вообще все то, что созерцается в пространстве и времени, не суть вещи в себе; и следовательно, утверждение о невозможности познания относится не к ним.

Кант не только не отрицает возможность познания мира явлений (эмпирической реальности), но и не ставит этому познанию никаких границ. Он призывает «...никогда не отказываться от расширения возможного эмпирического применения своего рассудка...» (3, 471); относительно основных принципов познания он считает, что они необходимы для того, чтобы, «...открывая неиз-

вестные рассудку новые пути, расширять и углублять до бесконечности (неопределенно далеко) эмпирическое применение разума...» (3, 577)<sup>2</sup>.

То обстоятельство, что эмпирическое применение рассудка и разума распространяется только на мир явлений, в глазах Канта ни в коей мере не обесценивает этого познания. Не следует забывать, что явление для него, с одной стороны, *всего лишь* явление, а с другой — это ни в коем случае не видимость, не кажимость. «Если бы я превратил в простую видимость то, что я должен причислить к явлениям,— пишет Кант,— то это было бы моей виной» (3, 151). Как представляет себе критическая философия мир явлений, можно судить по тому, что она к этой именно сфере относит ньютоновские представления о мироздании и всю теоретическую механику (3, 311—312). Можно сказать, что для Канта это есть природа как предмет естествознания, природа как предмет научного познания.

При этом мир феноменов не является, с кантовской точки зрения, плоским, двумерным, лишенным глубинной перспективы. В «Критике чистого разума» по этому поводу говорится: «Наблюдение и анализ явлений проникают внутрь природы, и неизвестно, как далеко мы со временем продвинемся в этом» (3, 326).

В этих высказываниях Кант выступает как мыслитель, расчищающий путь научного познания природы, как философ, о котором, следовательно, крайне несправедливо было бы сказать, будто он ставил себе целью «уничтожение» знания<sup>3</sup>. Напротив, Кант-гносеолог стремится здесь поддержать Канта — крупнейшего ученого своего времени, автора космогонической гипотезы...

Тем не менее «вещь в себе» у Канта остается принципиально непознаваемой. Это во всех случаях несомненно. По значению этого кантовского принципа не однозначно: оно зависит от того, какую функцию в том или ином случае выполняет понятие *Ding an sich*.

Прежде всего надо вспомнить, что под нечувственными «вещами в себе» старая метафизика понимала такие «вещи», как «конечные причины», «высшие, последние основания» и т. п. Объявляя такие «вещи в себе» непознаваемыми, Кант по сути дела в специфической форме продолжает борьбу классиков эмпиризма против бесплодных метафизических «сущностей». Правда, он не совершенно исключает возможность приятия таких «сущностей», но их познавательное значение для естествознания он ограничивает условным («как если бы это было так») применением. Так, относительно «необходимой первоиссущности» Кант пишет: «...Эта сущность должна была бы быть полагаема вне мира, и в таком случае мы можем спокойно выводить явления в мире и их существование из других явлений, как если бы никакой необходимой

сущности не было, и тем не менее постоянно стремиться к полноте выведения, как если бы такая сущность допускалась как высшее основание» (3, 535).

Далее, вольфовская метафизика, выступавшая как «рационализированная теология», под нечувственными объектами подразумевала сверхчувственные сущности — бога, бессмертные души и т. п. Значение кантовского тезиса о том, что эти «вещи в себе» не могут служить предметами знания, как отмечалось в литературе<sup>4</sup>, двойственно, так как в отношении этих сущностей Кант исходит из того, что «...отрицающие их возможность знают о них так же мало, как и утверждающие возможность их!» (3, 572).

Для Канта это равносильно тому, что эти метафизические сущности остаются за пределами компетенции науки; она оказывается неправомерной выносить какие бы то ни было суждения о подобного рода «вещах». Таким образом, если «вещи в себе» непознаваемы, то в данном контексте это означает, что научное познание *бессильно опровергнуть* идеи традиционной метафизики и теологии. Такое ограничение познавательной мощи человеческого разума действительно вело к его принижению: по существу, Кант лишает разум его законного права критики религии.

С другой стороны, поскольку сущности, постулируемые прежней метафизикой, не могут стать предметами научного знания, принципиально *исключается возможность научного доказательства* их существования; следовательно, отвергается самый замысел философского обоснования рациональной теологии, рациональной космологии, рациональной психологии; последние прямо именуется Кантом «мнимой наукой» (3, 369). Сужение сферы знания, понимаемое в этом смысле, достигается посредством изъятия из нее сверхчувственных сущностей старой метафизики. Чтобы правильно оценить значение этого момента, достаточно предположить и допустить, что такие «вещи в себе», как бог, обособленно существующая душа и т. д., считаются Кантом предметами научного знания.

Таковы две стороны тезиса о непознаваемости сверхчувственных объектов. Уравновешены ли они в Кантовой философии? Пожалуй, нет; антиметафизическая тенденция, думается, перевешивает: несмотря на то, что научно-теоретическому мышлению заприщивается судить о метафизических догмах, тем не менее «Критика чистого разума» фактически представляет собой именно такой суд над догматической метафизикой.

Но этим содержание и смысл кантовского агностицизма не исчерпывается. Утверждая принцип непознаваемости «вещи в себе», под ней, как уже говорилось, Кант иногда подразумевает номен, взятый в строго негативном значении, т. е. объект, не являющийся предметом чувственного созерцания. Имея в виду это по-

нятие о «вещах в себе», Кант заявляет: «...Каковы вещи в себе (безотносительно к представлениям, через которые они воздействуют на нас), это целиком находится за пределами нашего познания» (3, 260). Кант объясняет, почему «вещь в себе», понимаемую в этом смысле, он объявляет недоступной для нашего познания. Сетования на то, что мы не можем узнать, каковы вещи сами по себе, несправедливо и неразумно по той причине, что «...оно вытекает из желания познать, стало быть, созерцать вещи, не пользуясь чувствами...» (3, 325).

Уточняя смысл этих положений Канта, следует отметить, что утверждение о непознаваемости «вещи в себе» как ноумена следует считать, выражаясь кантовским языком, аналитическим суждением; при определенном понимании вещи она с самого же начала (т. е. вследствие такого именно понимания) заранее предполагается непознаваемой: так как «...люди ноуменом мы разумем вещь, поскольку она не есть объект нашего чувственного созерцания...» (3, 308), то такая вещь уже тем самым оказывается недостижимой для обычного, чувственного познания. Не согласиться с этим можно лишь в том случае, если допустить, что мы способны познавать вещи *и помимо* их воздействий на нас, без посредства тех чувственных образов, которые они в нас вызывают.

Уже Гегелем было показано, что кантовский вывод о невозможности познания «вещи в себе» логически вытекает из самой сути понятия о подобной «вещи», существующей лишь «в себе». «Вещи называются вещами в себе,—писал он, объясняя механизм образования этого понятия,—поскольку мы абстрагируемся от всякого бытия-для-другого...»<sup>5</sup>. При таких предпосылках заключение Канта неотвратимо: «В этом смысле нельзя, разумеется, знать, что такое вещь в себе»<sup>6</sup>.

В самом деле, если в нашем понятии о вещи мы исключаем любое ее отношение к любому «другому», в том числе к познающему субъекту, то вследствие этого мы признаем ее непознаваемой: все то, что вечно пребывая в себе, не может раскрыться, выразить, проявить себя ни в каком отношении,—все это остается за пределами досягаемости познания. Короче говоря, если бы такие вещи существовали, они были бы непознаваемы.

Неверно не то, что вещи, не могущие быть предметом чувственного восприятия, непознаваемы. *Неверно* другое,—*что такие вещи действительно существуют*. Ошибочно допущение Канта, будто помимо мира явлений («эмпирической реальности»), «за» ним существует принципиально иной, умопостижимый мир (4/1/, 295). Построить понятие о вещи, существующей вне всяких отношений с другими вещами, разумеется, можно. Но какова будет реальная познавательная ценность такого понятия? Ф. Энгельс с полным основанием утверждал, что это понятие о «вещи в себе» «...выхо-

дит из области науки в область фантазии»<sup>7</sup>. В. И. Ленин, идя по следам Гегеля, отмечал, что это понятие представляет собой пустую, безжизненную абстракцию, потому что в действительности все существует как «в себе», так и «для других» — в отношении к другому<sup>8</sup>.

Впрочем, Кант совсем не так решительно настаивает на действительном существовании «вещей в себе» как ноуменов. Более того, хотя иногда понятие о ноумене он определяет как понятие о вещи, тем не менее оно оказывается настолько неопределенным, что превращается в понятие о проблеме: «...Понятие ноумена не есть понятие объекта; оно представляет собой только неизбежно связанный с ограничением нашей чувственности вопрос, не существуют ли предметы, совершенно независимые от наших чувственных созерцаний» (3, 332). Это понятие об объектах оказывается до такой степени пустым, что «...если бы даже они и были даны как вещи в себе безотносительно к возможному опыту вообще, то все же *они для меня ничто*, стало быть, не предметы, если они не содержатся в ряду эмпирического регресса», (3, 454); (Выделено нами — Л. А.). Примечательна в этом отношении полемика Канта против Лейбница, в которой убедительно показано, что в философии не остается места для понятия об «абсолютно (или безусловно) внутреннем»; здесь допустимо только понятие об относительно внутреннем (3, 329—330).

В той мере, в какой «вещи в себе» как ноумены не признаются Кантом — в рамках его теоретической философии — действительно существующими вещами, принцип непознаваемости «вещи в себе» приобретает тот смысл, что вещи, принципиально не могущие стать предметом обычного чувственного созерцания, не могут также быть предметами научного познания. Тем самым критическая философия выступает против представлений о том, будто человек может познать вещи безотносительно к тем воздействиям, которые они производят на его чувственность. Эта философия возражает против приписывания человеку необъяснимой, мистической способности к познанию; она направлена против иррационалистических учений, оправдывающих возможность сверхчувственного познания — посредством нечувственного созерцания, божественного озарения, ясновидения и т. п. В этом смысле выступление против «духовидца» Сведенборга — отнюдь не случайный факт биографии Канта: оно имеет непосредственное отношение и к гражданской, и к теоретико-познавательной его позиции.

*Действительный агностицизм Канта состоит*, таким образом, не в том, что вещь, которая мыслится отвлеченно от всех внешних отношений, считается непознаваемой, а в том, что *отрицается возможность познания вещи через посредство полученных от нее восприятий*. Вот одно из наиболее четких авторских изложений этого

агностического тезиса: «...Каковы они (т. е. вещи — Л. А.) сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, воздействуя на нашу чувствительность» (4/1/, 105).

Ясно, что теперь уже, говоря о непознаваемости «вещи в себе», Кант подразумевает под ней субстанцию явлений, причину ощущений, действительную (как он часто подчеркивает) вещь. Отрицание возможности познания этой вещи, воздействующей на нашу чувствительность, и есть, собственно, агностицизм: *это есть отрицание того, что человеческое знание есть знание о самих вещах.*

Из того справедливого положения, что мы познаем вещи, в принципе, только постольку, поскольку они на нас воздействуют, Кант делает неправомерное заключение о том, что мы знаем не вещь, которая воздействует, а только само воздействие; он полагает, что последнее не содержит никакой информации о его причине, воплощая в себе лишь свойственный нам способ восприятия. Разумеется, ничто сущностное, внутреннее не может стать предметом знания, если оно не проявляется, не обнаруживается. По отсюда Кант делает вывод о том, что мы познаем вещи не так, как они существуют сами по себе, а так, как они являются. Тем самым предполагается, что по тому, *как* вещь является, мы ни в малейшей степени не можем судить о том, каково на самом деле «то, *что* является».

Это Кантово учение о непознаваемости «вещей в себе», само собой разумеется, было и остается принципиально неприемлемым для марксистско-ленинской гносеологии. Естественно, что это учение было подвергнуто в ней глубокой и аргументированной критике. Рассматривая доводы, опровергающие агностическую концепцию Канта, Ф. Энгельс отмечал, что агностицизм, который упрямо и последовательно держится принятых предпосылок, одними только логическими (теоретическими) аргументами разбить невозможно. «Но,—продолжал он,—прежде чем люди стали аргументировать, они действовали. «In Anfang war die That»\*. И человеческая деятельность разрешила это затруднение задолго до того, как человеческое мудрствование выдумало его»<sup>9</sup>.

Классики марксистско-ленинской философии не раз подчеркивали, что самым решительным опровержением агностицизма служит практика, в частности, общественно-производственная и практически-революционная деятельность людей, а также научно-лабораторный эксперимент. «Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец»<sup>10</sup>.

\* «В начале было дело» (Гете).

Понятно, что непримиримая позиция марксизма в оценке кантовского агностицизма не исключала стремления раскрыть и исследовать его гносеологические корни. Точно так же выдвижение на первый план практического аргумента вовсе не делало излишними логико-теоретический анализ и критику агностицистской гносеологии Канта. Так, Ф. Энгельс, опровергая агностицистские рассуждения Канта, указывал на определенные обстоятельства, связанные с процессом познания,—обстоятельства, способные породить подобные воззрения. Он писал: «...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»... Подобными таинственными вещами для химии первой половины нашего столетия были органические вещества...»<sup>11</sup>.

Но дело не в одной только неизбежной исторической ограниченности знания. Здесь сказывается также свойственный эмпирическому естествознанию XVII—XVIII веков стиль мышления: вместо того, чтобы тщетно искать «субстанции», «сущности», «конечные причины», оно предпочло исследовать то, чему учит опыт и что может быть проверено посредством наблюдения и эксперимента. Например, в ньютоновской механике, философским выражением которой не без основания считается теоретическая философия (философия природы) Канта, фиксировались результирующие эффекты взаимодействия тяготеющих масс, и задача сводилась к расчетам и предсказанию наблюдаемых явлений,—без того, чтобы «сочинять гипотезы» относительно «природы» сил тяготения.

Оборотной стороной познавательного оптимизма, связанного с эмпиризмом этого рода, является субстанционалистический пессимизм: в основе свойств («акциденций») лежит «субстанция»; сколько бы мы ни познавали свойства, их носитель, скрывающийся «за» ними, остается настолько недоступным, что гадать о нем нет никакого смысла<sup>12</sup>. Этой логике и следует ньютоновское изречение „*Hypothesis non fingo*“, которое из методологического правила было превращено Кантом в гносеологический принцип, распространяющийся на все «вещи в себе».

Анализируя гносеологические основания агностицизма, Ф. Энгельс высоко оценивал вклад Гегеля в критику этого учения. Он отмечал, что серьезные теоретические аргументы против него были приведены уже Гегелем, «...насколько это можно было сделать с идеалистической точки зрения»<sup>13</sup>. Главную заслугу Гегеля в этом вопросе, его вклад в разработку методологических принципов критики агностицизма Ф. Энгельс видел в развитии метода диалектического мышления и, в частности, диалектического понимания соотношений между *вещью* и ее *свойствами*<sup>14</sup>.

Кантовский вопрос — раскрывая свойства вещей, данных в опыте, познает ли наука сами вещи или же, воспринимая относительные (обнаруживающиеся в отношении к нам) свойства вещи, мы тем не менее оказываемся не в состоянии дойти до абсолютной основы («субстанции») этих свойств,—этот вопрос, с гегелевской точки зрения, неверно поставлен. Конечно, свойство данной вещи проявляется в соотношении лишь с определенными вещами; всякая вещь «...обнаруживает это свойство лишь при наличии соответствующего характера другой вещи»,—пишет Гегель и здесь же подчеркивает: «но в то же время оно ей *присуще* и есть ее тождественная с собой основа»<sup>15</sup>. Таким образом, согласно гегелевской концепции, собственные свойства данной вещи обнаруживаются, реализуются только в ее отношении с другими вещами (в явлении), однако вместе с тем эти свойства присущи ей самой. В плане критики кантовского учения о непознаваемости «вещи в себе» как субстанции особенно значимо то замечание Гегеля, что свойства вещи — это «...ее собственные определения, в силу которых она действует определенным образом; она не лишенная определений основа, находящаяся по ту сторону ее внешнего существования, а наличествует в своих свойствах как основание...»<sup>16</sup>

Канту, по-видимому, представляется, что когда вещь воздействует на чувственность, то в результирующем эффекте, в явлении свойства, которые нам таким способом становятся известными, впервые только возникают и поэтому они ни в коей мере не могут характеризовать самую вещь. Согласно же диалектическому мышлению, совершенно освободившемуся от пут метафизического субстанционализма, «вещь в себе» не остается по ту сторону ее внешнего проявления, потому что она сама наличествует в этих проявляющихся свойствах. На эту особенность диалектики понятий «свойства — отношения — вещи» особое внимание обратил Маркс, который в этой связи писал: «...Свойства данной вещи не возникают из ее отношения к другим вещам, а лишь обнаруживаются в таком отношении»<sup>17</sup>. Такое понимание свойств чрезвычайно важно для критики кантовского, субстанционалистического агностицизма: поскольку свойства не возникают в явлении, а обнаруживаются в нем, следовательно, свойства имеют свою основу в самой вещи, а, с другой стороны, в явлении, значит, раскрывается сама вещь.

Эту диалектическую концепцию, преодолевшую разрыв между вещью («субстанцией») и ее свойствами («акциденциями»), Г. В. Плеханов трактовал таким образом, что свойства вещи «...проявляются, во-первых, в ее отношениях к другим. Но этим не ограничивается понятие о них. Почему одна вещь проявляется в своих отношениях к другим так, а другая иначе? Очевидно, потому, что эта, другая, вещь сама по себе не такова, как первая»<sup>18</sup>. Причину

этого различия, продолжал он, следует искать в различии тех свойств, которыми обладают вещи сами по себе<sup>19</sup>.

Знаменитое же энгльсовское опровержение агностицизма, опирающееся, как известно, па критерий практики, Г. В. Плеханов осмысливал и излагал таким образом, чтобы критику этого учения повести на языке самого Канта. Что такое «явление» в кантовском понимании, спрашивал он. Это состояние нашего сознания, вызываемое действием на нас «вещи в себе». Что значит предусмотреть данное явление? Это означает предвидеть действие, которое окажет на нашу чувственность «вещь в себе». Теперь спрашивается, можем ли мы предусмотреть хотя бы некоторые будущие воздействия? Конечно, отвечал Г. В. Плеханов, за это нам ручается наша наука и наша технология. «Если же мы предусматриваем действие на нас вещей в себе, то это значит, что нам известны (по крайней мере) *некоторые их свойства*. А если нам известны некоторые свойства вещей в себе, то мы не имеем права называть эти вещи *непознаваемыми*»<sup>20</sup>.

Как показано в этом рассуждении, Кант входит в противоречие с самим собой вследствие того, что он признает явление результатом воздействия «вещи в себе»: если «вещь в себе» есть причина, а явление — следствие, то в следствии так или иначе дана причина, а в таком случае мы можем что-то знать о ней, раз мы можем предвидеть хотя бы то, в какой момент она вступит в силу. Однако, с другой стороны, самому Канту это рассуждение, вероятно, показалось бы неубедительным, поскольку он отвергает возможность того, чтобы «вещь в себе» была дана сознанию: то, что она может быть соотнесена с сознанием, исключается самим понятием о такой вещи, которая существует безотносительно к чему бы то ни было...

Впрочем, вопрос о том, дана ли вещь сама по себе сознанию, представляет для Канта столь значимую и столь сложную проблему, что на ней необходимо остановиться специально.

Обычно Кант отрицает возможность данности нашему сознанию «вещи в себе»: если она будет дана, она немедленно превратится в вещь для нас; в этом смысле встреча с «вещью в себе» лицом к лицу принципиально немыслима. Вещи даются нам только в соответствии с субъективными условиями чувственности, поэтому, все то, что дается под знаком этих условий, не есть уже вещь сама по себе. «Нам действительно ничего не дано, кроме восприятия и эмпирического продвижения от одного восприятия к другим возможным восприятиям», — пишет Кант (З, 452). Итак, вещь сама по себе никак не может быть дана.

Однако этой точки зрения Кант придерживается не всегда. Порой создается впечатление, что он, напротив, настаивает на том, что вещь сама по себе непременно должна быть дана. Так,

например, затронув вопрос об «умопостигаемой причине явлений» как «трансцендентальном» объекте, Кант продолжает: «Весь объем и связь наших возможных восприятий мы можем приписать этому трансцендентальному объекту и утверждать, что он дан до всякого опыта сам по себе» (3, 453). Теперь Кант уверенным тоном утверждает, по-видимому, нечто прямо противоположное тому, что им было сказано раньше<sup>21</sup>.

Таким образом, Кант явно колеблется. Когда же критическая философия права: когда она исключает возможность того, что вещь сама по себе может быть дана, или же тогда, когда она требует, чтобы трансцендентальный объект был дан до всякого опыта сам по себе?

На первый взгляд кажется несомненным, что второе решение и только оно может быть признано безусловно верным. В самом деле, именно из того, что вещь сама по себе не может быть дана, Кант делает самые крайние субъективно-идеалистические и агностические выводы. Относительно «предметов в себе» он пишет: «Мы не знаем ничего, кроме свойственного нам способа воспринимать их, который к тому же необязателен для всякого существа...» (3, 144).

Как раз эта-то логика, несмотря на всю оппозицию Канта скептицизму Юма, и объединяет этих двух философов. Именно она порождает ту «линию Юма — Канта», для которой не так существенно, допускает ли мыслитель бытие вещей самих по себе, но отрицая их чувственную данность, объявляет их непознаваемыми (что характерно для позиции Канта) или же он, подобно Юму, отвергая возможность знания, ничего слышать не хочет о вещи самой по себе<sup>22</sup>. Это различие в рассматриваемом плане не является существенным по той причине, что если даже вещи существуют сами по себе, но не могут быть даны, то они все равно непознаваемы.

Более того, агностик, не признающий возможным, чтобы вещи сами по себе были даны в чувственном созерцании, если он хочет быть логически последовательным, поневоле должен отрицать не только чувственно данную нам объективную реальность вещей, но и само независимое от сознания *существование* вещей самих по себе. В самом деле, каким образом можно было бы доказать, что нечто принципиально не могущее быть данным в чувственном созерцании, существует на самом деле, а не только в мышлении? Сохраняя эти предпосылки, таких доказательств найти нельзя. Пусть даже тот или иной мыслитель субъективно убежден, что бытие вещей самих по себе является совершенно независимым от условий познания, это его утверждение остается простым утверждением, декларативным заявлением, так как если он отрицает данность внешнего мира, то в своем теоретическом арсенале он не

может найти достаточно средств для убедительного доказательства существования вещей самих по себе<sup>23-24</sup>.

В таком именно положении находится Кант. Он не только не имеет возможности как-либо обосновать свой тезис о существовании вещей самих по себе; этот тезис вступает в противоречие с основным принципом агностицизма — с отрицанием объективной реальности, данной нам в ощущении<sup>25</sup>.

Из всего этого, кажется, действительно можно заключить, что основные беды гносеологии Канта проистекают из его отрицания непосредственной данности вещей самих по себе и что, следовательно, он прав тогда, когда считает необходимым условием познания данность его объектов, а не тогда, когда он отрицает такую возможность.

Тем не менее Кантово утверждение о том, что мир вещей самих по себе не может быть дан, связано не только с агностическим содержанием его гносеологической концепции. Так, нет никакого основания оценивать как агностическое такое, например, утверждение критической философии, что «вещь в себе» не может быть дана прямо, непосредственно, в чистом виде. В самом деле, остановимся на следующем высказывании Канта: «Каковы вещи в себе, я не знаю..., потому что вещь никогда не может предстать мне иначе как в явлении» (3, 325). Несмотря на агностическое обрамление, заключительная часть этого высказывания имеет тот смысл, что общее дано нам через единичное, абстрактное — через конкретное, сущность — через явление. И если Кант делает отсюда агностический вывод, то потому, что он при этом *исходит из радикального противопоставления* «вещи в себе» и явления, в котором имплицитно содержится мысль: нам дано явление, а не «вещь в себе» (ведь они принадлежат к принципиально различным мирам...).

С точки зрения же марксистской философии, в явлении нам дана сама вещь, и благодаря этому через исследование явлений мы получаем знания о самих вещах. Разумеется, в явлении сущность не дается сразу, чисто и полно, и вследствие этого истина есть процесс. «Вещь в себе» и явление принадлежат к одному и тому же миру; но в этом едином и единственном мире «вещи в себе» и «вещи для нас» совпадают лишь в принципе, в идеале, в пределе — в перспективе *развития* познания.

Для материализма в целом, для материализма как направления в философии внешний, объективно-реальный мир, вне всякого сомнения, дан. Но только неразвитому, недialeктическому материализму свойственно такое понимание, согласно которому познающему субъекту дана вся реальность — во всей ее глубине и сложности, все бытие — в его бесконечном качественном многообразии и единстве, в его расчлененности и целостности. Недialeктич-

ность, неисторичность мышления заключается здесь в том, что познание ставится в простую зависимость от данности предмета: достаточно, чтобы она была дана, чтобы о ней стало известно, в принципе, все. Игнорируется то обстоятельство, что научная картина мира — продукт длительного развития познания, мысленной реконструкции (посредством идеализации и гипотетических допущений, построения временных лесов и использования математического аппарата) того, что не может быть представлено наглядно. Если прежнее утверждение — «вещи в себе» не могут быть даны — исключало возможность познания, то представление об исчерпывающей данности вещей самих по себе делает излишним процесс познания: знание вещей самих по себе было бы завершённым знанием.

Следовательно, в каком-то смысле верно, что вещи сами по себе не даны нам полностью. В таком случае Кант прав как тогда, когда он настаивает на том, что предмет познания должен быть дан «до всякого опыта сам по себе», так и тогда, когда он оспаривает возможность того, чтобы вещь могла быть дана сама по себе. Отсюда становится понятным, что колебания Канта в этом вопросе обусловлены не какими-то чертами его психологии (скажем, склоностью к компромиссам), а противоречивостью условий, в которые поставлен познающий субъект. Весь вопрос в том, как эти противоречивые условия осмысливаются.

Было бы, впрочем, преувеличением полагать, что противоречия воззрений Канта являются вполне адекватным выражением противоречивости познавательной ситуации. Тезис о том, что вещи сами по себе не могут быть даны, у Канта *не сопряжен* с его положением, что они должны быть даны. Два этих утверждения не ограничивают друг друга, каждое из них оказывается верным отдельно — без того, чтобы вносить коррективы в другое. В результате оказывается, что «вещи в себе» *абсолютно* не могут быть даны и поэтому они ни в какой степени не могут стать предметами знания.

Вследствие этого рациональный смысл кантовского принципа неданности и непознаваемости «вещей в себе» неправомерно было бы видеть в указании на то, что в мире всегда будет оставаться место для чего-то непознанного и непонятого. Нельзя согласиться с тем, что «...агностицизм Канта — это метафизическое понимание реального исторического процесса развития познания, в котором идеал абсолютного знания принципиально неосуществим...»<sup>26</sup>. Нет ничего общего между кантовским понятием о мире «вещей в себе», который (не только как ноумен, но и субстанция) *никогда, ни в какой своей части, ни в какой мере не становится предметом знания*, и представлением марксистско-ленинской гносеологии о том, что *еще не познано*.

Между миром явлений и миром вещей самих по себе Кант усматривает, по его собственному выражению, пропасть (3, 542), которую человеческому познанию вообще не дано перешагнуть. По его убеждению, «...в чувственно воспринимаемом мире мы везде, даже при глубочайшем исследовании его предметов, имеем дело только с явлениями» (3, 146), и наше восприятие явлений «...отличается как небо от земли от знания предметов самих по себе, хотя бы мы и проникли в самую глубь явлений» (3, 145). Проникновение вглубь явлений не переносит нас в царство вещей самих по себе; явления и «вещи в себе» составляют два принципиально различных, абсолютно обособленных друг от друга мира, и это соотношение между ними при всех условиях остается неизменным.

Между тем, с марксистской точки зрения, в объекте познания нигде нет наглухо заколоченной двери, нет предела, который принципиально невозможно было бы преодолеть, а граница между познаемым и непознанным подвижна, изменчива. В едином мире можно выделить, если угодно, не два мира, а бесчисленное множество миров. При этом как мир явлений, так и мир «вещей в себе» каждый раз будут различными, потому что в плане процесса познания «...и мир явлений, и мир в себе,— как подчеркивал В. И. Ленин, — суть моменты познания природы человеком...»<sup>27</sup>.

Таким образом, марксистское представление о еще не познанном не только в корне отлично от кантовского принципа непознаваемости «вещей в себе», но и, можно сказать, представляет его прямую противоположность.

Кант прав, полагая, что знание явлений — не более как относительное знание, в то время как знание того, что представляет собой вещь сама по себе, было бы абсолютным знанием. Но он неправ, утверждая, что относительное, неполное, небсзукоризненное знание нельзя считать знанием о самих вещах<sup>28</sup>. С точки зрения марксистской гносеологии, напротив, можно «кое-что» знать о вещах, существующих независимо от нашего сознания, но данных нам в ощущениях. В этом смысле в относительном есть абсолютное; при этом наше знание о самих вещах непрерывно расширяется — как экстенсивно, так и интенсивно. Для последовательного материализма в явлениях даны свойства вещей самих по себе, а наши представления о «вещах для нас» служат приблизительно верными (и становящимися все более верными) *отражениями* вещей «в себе».

Сложность диалектико-материалистического решения этого вопроса (и его трудность для недиалектического, юмистско-кантианского мышления) состоит в том, что *существование* мира вещей самих по себе в качестве объективно-реального мира, не зависящего от всех форм идеального, не мешает ему быть источником ощущений, «предметом чувств»; и наоборот, если нечто дано нам

в чувственном созерцании, то это не исключает того, что нам дана объективная, не зависящая от сознания реальность. Поэтому для марксистской философии понятие об объективной реальности, данной нам в чувственном опыте<sup>29</sup>, не заключает в себе никакого противоречия.

Из того, что материя, существуя на своем собственном основании, дается человеку в ощущении, в чувственном восприятии, следует, что наше знание, основанное на этих данных, *вопреки Канту*, есть знание о самих вещах.

Впрочем, негативное значение агностицизма Канта в какой-то мере нейтрализуется тем, что, по его учению, непознаваемость «вещи в себе» не препятствует понятию безграничному, идущему «неопределенно далеко» познанию природы как «эмпирической реальности» (3, 577). Получается так, что принцип непознаваемости «вещи в себе» не может и не должен приниматься во внимание ни в опытном, ни в теоретическом естествознании, — просто потому, что вопрос о «вещи в себе» как в том, так и в другом случае совершенно излишен. В «Критике чистого разума» утверждается: «...Каковы вещи в себе, я не знаю и мне незачем это знать...» (3, 352). Говоря о познании явлений, Кант далее продолжает: «...а истинный коррелят их, т. е. вещь в себе, этим путем вовсе не познается и не может быть познана, да, впрочем, в опыте вопрос об этом никогда и не возникает» (3, 135). Более того, когда в естествознании нам что-либо не удастся должным образом объяснить, предостерегает Кант, «...мы не имеем права сваливать вину на скрытую от нас вещь...» (3, 445).

Эту особенность кантовского агностицизма хорошо характеризуют слова Ф. Энгельса: «Действительно, что такое агностицизм, как не «стыдливый», употребляя выразительное ланкаширское слово, материализм? Взгляд агностика на природу насковзь материалистичен. Весь естественный мир управляется законами и абсолютно исключает всякое воздействие извне»<sup>30</sup>.

Правда, непознаваемость «вещей в себе» имеет у Канта также то следствие, что критическая философия, несмотря на весь свой критицизм, не исключает существования сверхчувственных сущностей. Поэтому Ф. Энгельс продолжал: «Но, — добавляет агностики, — мы не в состоянии ни доказать, ни опровергнуть существование какого-либо высшего существа вне известного нам мира. Эта оговорка могла иметь известную ценность в те времена, когда Лаплас на вопрос Наполеона, почему в «Небесной механике» этого великого астронома даже не упомянуто имя творца мира, дал гордый ответ: «Je n'avais pas besoin de cette hypothèse»<sup>31</sup>. Таким образом, даже то компромиссное содержание кантовского

\* «У меня не было надобности в этой гипотезе».

агностицизма, согласно которому существование сверхчувственных существностей невозможно ни доказать, ни опровергнуть, во времена выдвижения гипотезы Канта — Лапласа могло иметь, по Ф. Энгельсу, известную ценность.

А в целом, в силу всего сказанного, нельзя не согласиться с мнением немецкого философа-марксиста М. Бура, который в связи с этими энгельсовскими замечаниями писал: «Материалистические элементы, о которых по поводу агностицизма говорит Энгельс, отчетливо представлены у Канта»<sup>32</sup>.

## П р и м е ч а н и я

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 284.

<sup>2</sup> Поскольку, полагает Кант, целое не дано нам эмпирически (непосредственно) и актуально, «...а только должно еще быть дано посредством эмпирического регресса, то я могу лишь сказать, что можно до бесконечности продвигаться ко все более отдаленным условиям ряда...» (3, 466); относительно этого случая, утверждает Кант, «...я говорю, что могу идти в регрессе все дальше, так как ни один член не дан эмпирически как абсолютно безусловный, следовательно, все еще возможен более отдаленный член и, стало быть, искать его необходимо» (3, 466).

<sup>3</sup> В Предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» говорится: „Ich musste also das Wissen aufheben...“ (I. Kant. Kritik der reinen Vernunft, S. 32), что означает: «Поэтому мне пришлось ограничить (aufheben) знание...» (3, 95). Однако в переводе Н. М. Соколова это знаменитое место звучало иначе: «...я был должен уничтожить знание...» (И. Кант. Критика чистого разума. Сиб., 1902, стр. 17).

Думается, что этот перевод, согласно которому Кант, якобы по его собственному признанию, намеревался «уничтожить» (!) знание, неверен. Выражение «aufheben» в немецком языке, как разъяснял Гегель, имеет противоречивый смысл: оно означает «сохранить», «удержать» и в то же время «прекратить», «положить конец» (См. Гегель. Соч., т. V, стр. 99). И хотя это выражение обычно передается по-русски как «спясть», однако и духу, и букве этого кантовского высказывания в данном случае более всего, думается, соответствует перевод, принятый в последнем русском издании — «ограничить».

Небезынтересно, впрочем, обратиться также к другим старым переводам «Критики чистого разума» на русский язык: перевод М. Владиславлева, Спб., 1867, стр. XXV — «ограничив»; перевод Н. Лосского, Спб., 1907, стр. 18 — «ограничить».

Следует также обратить внимание на то, что В. И. Ленин в своем изложении кантовской точки зрения, явно имея в виду это известное место, писал: «Кант принижает знание...» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 153); в другом месте: «Кант: ограничить «разум»...» (Там же, стр. 91).

<sup>4</sup> В. Ф. Асмус. Иммануил Кант, стр. 35—36.

<sup>5</sup> Гегель. Соч., т. V, стр. 115.

<sup>6</sup> Там же, стр. 116. В «Философских тетрадах» В. И. Ленин одобрительным замечанием «Очень хорошо!!» сопроводил изложение мысли Гегеля о том, что в вопрос о природе «вещи в себе» «...бесмысленным образом вложена невозможность ответить на него или же (если все-таки пытаются ответить) на него дают только нелепый ответ» (Там же. См. также: В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 97).

<sup>7</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 555—556.

<sup>8</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 97.

<sup>9</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 303.

<sup>10</sup> Там же, т. 21, стр. 284.

<sup>12</sup> Если «вещь в себе» как субстанция явлений непознаваема, обречена на вечное пребывание в ссылке потусторонности, то она рискует стать совершенно бесполезной и лишней. Таков один из мотивов эмпиристически-материалистической критики спекулятивно-метафизического понятия о субстанции. Поскольку, полагал Д. Локк, с точки зрения «наших европейских философов» «...именно субстанция поддерживает акциденции, хотя они и не знают, что она такое» (Избранные философские произведения, т. I, стр. 191), поскольку, как полагают, субстанция — это «...неизвестный носитель тех качеств, которые мы считаем существующими» (Там же, стр. 301), то это, на взгляд Локка, означает, что у нас нет ясной идеи субстанции и, следовательно, это понятие мало полезно в философии (См. там же, стр. 191, 302). Следует, однако, принять во внимание, что эта критика — при всей ее материалистической направленности — содержала опасность соскальзывания в сторону чистого феноменализма: существуют только явления...

Но отрицание понятия субстанции — не единственный путь поступательного развития философской мысли. Сохранение этого понятия такими мыслителями, как Спиноза и Толанд, имело, как известно, материалистический смысл. Более того, противоречия, обнаруженные Кантом в этом понятии, послужили отправным пунктом для диалектического, а позже диалектико-материалистического переосмысления понятия о субстанции.

<sup>13</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 284. См. также: В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 151. Несмотря на то, что в нашей литературе это замечание Ф. Энгельса часто цитируется, не всегда привлекает необходимое внимание примечательная энгельсовская оговорка — «насколько это можно было сделать с идеалистической точки зрения». Между тем нельзя считать незначительным то обстоятельство, что, справедливо отвергая кантовский агностицизм, Гегель нередко выдвигает против него специфически идеалистические возражения: мол, нет ничего легче, чем познать «вещь в себе», так как она не может быть для нас ничем иным, кроме как нашим *понятием* о вещи (См. Гегель. Соч., т. I, стр. 91; т. V, стр. 11). В связи с этим против Гегеля можно обернуть тот упрек, который он делает (в другой, правда, связи) в адрес Шеллинга: он «...отчасти слишком облегчал себе задачу» (Там же, т. XI, стр. 511). Действительно, если бы кенингсбергский мыслитель, подобно Гегелю, под «вещью в се-

бе» понимал только *понятие* о вещи, то он с не меньшей легкостью мог признать ее познаваемой.

<sup>14</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 304.

<sup>15</sup> Гегель. Наука логики, т. 2, стр. 121.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 67.

<sup>18</sup> Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. III, стр. 245.

<sup>19</sup> Там же, стр. 246.

<sup>20</sup> Там же т. II, стр. 405.

<sup>21</sup> Согласно кантовским представлениям, если бы объект не был дан, то оставалась бы одна возможность — сознанием он должен быть создан, сотворен.. Но мышление Канта слишком реалистично, чтобы он мог встать на эту точку зрения; в этом случае получилось бы, что познание в целом отличается спонтанностью, совершенно свободной самодеятельностью; но этим качеством, на его взгляд, обладает только чистое мышление, которое не есть еще познание в собственном смысле слова, а, взятое само по себе, является всего лишь игрой. «Если знание должно иметь объективную реальность, — говорится в «Критике чистого разума», — ...то необходимо, чтобы предмет мог быть каким-то образом дан. Без этого понятия пусты, и хотя мы мыслим посредством них, но в действительности мы через это мышление ничего не познаем, а только играем представлениями» (3, 322—323). [Кстати, вопреки некоторым превратным толкованиям, «игрой» Кант называет *не познание*, а только такое мышление, которое сводится к оперированию чистыми понятиями (3, 263, 268)].

Мыслимость предмета, по Канту, составляет условие только возможности, но не действительности реального объекта. Когда мы мыслим предмет, заботясь лишь о том, чтобы не противоречить себе, то он представляется только как возможный; когда же он *дан* нам в чувственном созерцании, он действителен; если бы мышление человека само создавало свои объекты, то для человеческого сознания не существовало бы различия между возможным и действительным и оно всегда имело бы дело с одним лишь действительным (5, 430).

В таком случае человек стал бы обладателем «прообразного» рассудка (*intellectus archetypus*) (5, 438); обладая таким рассудком, можно было бы сказать: все объекты, которые я мыслю, имеются, существуют; «прообразный» рассудок, подобно божественному, «...не представлял бы данные предметы, а давал бы или производил бы их своими представлениями» (3, 300); этот рассудок не нуждался бы ни в существовании, ни в данности вещей.

Что касается, однако, человеческого рассудка (а также интеллекта всякого конечного существа), то он, как определенно считает Кант, отнюдь не таков: это не *intellectus archetypus*, а *intellectus ectypus* (5, 438), т. е. не прообразный, а отображающий интеллект [Слово *ectypus* Кант переводит как «слепок» (5, 340), а выражение *patiga ectura* — как «отраженная природа» (4/1/, 363)]. Особенность человеческого познания, с этой точки зрения, заключается в том, что оно по необходимости нуждается в существовании и данности внешних вещей. В этом и состоит объяснение того, что ключ к явлениям природы «...находится не в нас и нашем чистом мышлении, а вне нас...» (3, 444).

Следует, правда, оговорить, что иногда о «вещи в себе» Кант говорит как о проблеме, как о задаче. Это и послужило отправной точкой для разработки неокантовством идеи о том, что «вещь в себе», по Канту, *не дана, а задана*; иначе говоря, объект не извне воздействует на сознание, а представляет собой задачу, которую познание само же перед собой ставит, стремясь построить представление о предмете. Так, П. Натюрп уверял: «Предмет есть предмет для познания, он означает только задачу, которую сознание само себе ставит» (*П. Натюрп. Философская пропедевтика*. М., 1911, стр. 16—17).

Но в каком контексте и когда Кант утверждает о «вещи в себе», что она представляет собой задачу? Только тогда, когда под «вещью в себе» он подразумевает ноумен в негативном смысле; например, «...все такие ноумены и совокупность их — умопостигаемый... мир — суть не что иное, как представление о некоторой задаче, предмет которой сам по себе, конечно, возможен, но решение которой — согласно природе нашего рассудка — совершенно невозможно» (4/1/, 136) [Кроме того, *заданным* Кант считает непрерывный эмпирический регресс — движение познания от обусловленного к условиям (3, 455—456). Но это уже другой вопрос].

<sup>22</sup> См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 101. Вместе с тем В. И. Ленин, как известно, указывал на различия между гносеологическими взглядами Юма и Канта (См. там же, стр. 111). И это было особенно важно в условиях, когда усилилась критика кантовского учения *с позиций юмизма*.

<sup>23—24</sup> В. И. Ленин не раз напоминал слова Ф. Энгельса о том, что «...от агностика отделяет его не только сомнение агностика в правильности изображений, но и сомнения агностика в том, можно ли говорить о *самих вещах*, можно ли достоверно знать об их существовании» (*В. И. Ленин. Полн. собр. соч.*, т. 18, стр. 113).

<sup>25</sup> Характеризуя отношение лидеров второго позитивизма к Канту, В. И. Ленин отмечал, что Р. Авенариус «...боролся не против агностицизма Канта..., а за *более чистый агностицизм*, за устранение того противоречащего агностицизму допущения Канта, будто есть вещь в себе, хотя бы непознаваемая, интеллигибельная, потусторонняя...» (Там же, стр. 205). В данном случае хотелось бы обратить внимание на то, что, согласно ленинскому разъяснению, Кантово допущение «вещи в себе» — даже при всей его, с точки зрения материализма, непоследовательности — противоречит агностицизму, в особенности же «чистому», вполне последовательному агностицизму.

<sup>26</sup> Л. Ф. Ильичев. Критика Энгельсом агностицизма. Сб. «Ф. Энгельс и современные проблемы философии марксизма». М., 1971, стр. 196.

<sup>27</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 138.

<sup>28</sup> В связи с этим классики марксистской философии указывали на то, что относительный характер человеческого знания составляет один из корней кантовского агностицизма. «Конечный, преходящий, относительный, условный характер человеческого познания (его категорий, причинности и т. д. и т. д.) Кант принял за *субъективизм*, а не за диалектику идеи (=самой природы), оторвав познание от объекта» (*В. И. Ленин. Полн. собр. соч.*, т. 29, стр. 189).

<sup>29</sup> В марксистской литературе «материя», как известно, обычно определяется как понятие, необходимое для обозначения объективной реальности, данной нам в ощущении (См. *В. И. Ленин*. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 131, 149 и др.). Однако в некоторых контекстах говорится также о данности материи в *опыте*. Так, В. И. Ленин от имени материалистов заявлял: «Мы ...признаем объективную реальность, данную в опыте...» (Там же, стр. 129).

<sup>30</sup> *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 22, стр. 302. Мы не разделяем того известного мнения, будто «стыдливым материализмом» Ф. Энгельс называет только ту форму агностицизма, которая получила распространение среди естествоиспытателей середины XIX века.

<sup>31</sup> Там же, стр. 303.

<sup>32</sup> *M. Buhr*. Immanuel Kant. Leipzig [1968], S. 103.

## ГЛАВА ПЯТАЯ

### НАУЧНОЕ ЗНАНИЕ И МЕТАФИЗИКА

Чтобы довести до некоторой степени завершенности предпринятый в настоящей работе анализ Кантовой концепции обоснования научного знания, необходимо в заключение остановиться на вопросе о метафизике, точнее говоря, на том, какая, по Канту, роль принадлежит метафизике (философии)<sup>1</sup> в формировании естественнонаучного знания. Кант был одним из тех мыслителей, которые первыми сумели заметить тенденцию «отпочкования» естественнонаучного знания от философского, углубившуюся в XVII—XVIII вв., особенно с возникновением и развитием классической механики. Кант едва ли не первым оценил гносеологическое значение разделения знания на естественнонаучное и философское и наместил круг проблем, подлежащих обсуждению в этой связи<sup>2</sup>.

Что касается метафизики, то это были вопросы двойного рода: одни из них относились к определению своеобразия самого философского знания и возможности метафизики как знания особого рода («Как возможна метафизика вообще?»), другие же — к раскрытию ее отношения к естествознанию (в этом случае, пользуясь кантовским языком, можно было бы задаться вопросом о том, как возможна «метафизика природы»). Две эти группы проблем, естественно, теснейшим образом между собой связаны, и их изолированное исследование просто невозможно. Однако рассмотрение Кантовой концепции философии, анализ кантовского понимания специфики философского знания, роли и значения метафизики в целом, а также возможности ее обоснования представляют собой настолько важную и самостоятельную задачу<sup>3</sup>, что от нее, взятой в полном объеме, приходится отказаться, чтобы сосредоточиться скорее на второй группе вопросов, имеющей непосредственное отношение к проблеме обоснования естественнонаучного знания.

Уже при самом поверхностном знакомстве с произведениями Канта привлекают внимание те чудесные суждения, которые высказываются им по поводу метафизики. Так, в «Прологемах» он отмечает, что идеи и положения традиционной метафизики не

только не приносят никакой пользы в применении рассудка к опыту при познании природы, но и препятствуют этому познанию и даже наносят ему прямой вред. В качестве примера, иллюстрирующего это утверждение, Кант берет метафизическое понятие «высшей сущности», использование которого в естествознании, по его убеждению, крайне нежелательно: «...Согласно правильной максиме натурфилософии, мы должны всячески избегать всякого объяснения устройства природы волею некоей высшей сущности, так как это будет уже не натурфилософия, а признание в том, что с ней у нас ничего не получается» (4/1/, 152).

Было время, напоминает Кант, когда метафизика считалась «царицей наук», и теперь не совсем ясно, заслуживала ли она этого почетного звания или при этом желаемое выдавалось за действительное (3, 74). Ныне же метафизика никем уже не причисляется к основательным наукам (4/1/, 191); если теперь кого-либо называют «великим метафизиком», это воспринимается как весьма сомнительный комплимент (4/1/, 191). Причина этого — жалкое состояние философии. «Оттачивать дефиниции, снабжать хромые доказательства новыми костылями, накладывать на метафизический кафтан новые заплатки или изменять его покрой — это еще часто случается, но этого никто не требует. Метафизические утверждения всем наскучили...» (4/1/, 203).

Поэтому в наш век, продолжает Кант, в отношении к метафизике преобладает презрение либо же полнейшее равнодушие. Но и самый этот индифферентизм для Канта представляет собой явление, нуждающееся в объяснении: понятно, что такое отношение отнюдь не всегда порождается неосведомленностью и легкомыслием; оно служит, в сущности, негативным выражением настойчивого требования, чтобы метафизика не ограничивалась *мнимым* знанием (3, 74—75).

При всей крайней критичности этих кантовских замечаний и оценок, их нельзя не признать в определенном смысле справедливыми, если иметь в виду, что они относятся главным образом к вольфовской метафизике, почти безраздельно господствовавшей в Германии докантовского периода.

В этой связи, вероятно, полезно вспомнить о той характеристике метафизики XVII—XVIII вв., которая была дана Марксом в известной историко-философской главе «Святого семейства». Маркс писал: «Метафизика XVII века еще заключала в себе *положительное*, земное содержание (вспомним Декарта, Лейбница и др.). Она делала открытия в математике, физике и других точных науках, которые казались неразрывно связанными с ними»<sup>4</sup>. Но уже в начале XVIII века положение изменилось — прежде всего, как полагают Маркс, вследствие того, что «положительные науки» отделились от метафизики и завоевали себе самостоятельные области.

В результате метафизика утратила всякое разумное содержание. «Все богатство метафизики ограничивалось теперь только мысленными сущностями и божественными предметами... Метафизика стала плоской»<sup>5</sup>.

Этот глубокий анализ метафизики XVIII века полностью может быть отнесен и к немецкой действительности. Вольфовская метафизическая система, против которой ближайшим образом была направлена Кантова критика, отнюдь не в меньшей степени заслуживала определения «плоской» философии, чем те системы видных французских метафизиков, Мальбранша и Арно, о которых говорил в этом фрагменте Маркс.

Сам Кант, впрочем, вовсе не был намерен ограничивать свою критику одной только философской системой Христиана Вольфа. Примечательно, что в этой связи он — как о предмете своей критики — иногда упоминает о «лейбнищеско-вольфовской системе» (3, 322), распростирая свою резко отрицательную оценку метафизики также на философию Лейбница. Обычно же он идет еще дальше, поясняя, что он вообще имеет в виду «не критику книг и систем», а метафизику как таковую, как определенную способность разума (3, 76). Метафизика как таковая уже потому нуждается в самой радикальной критике, что после многих веков существования философской мысли, она, как утверждает Кант, «...все еще находится там, где была во время Аристотеля» (4/1/, 193).

Надо сказать, что этого рода высказывания давали в прошлом некоторые основания для известных обвинений Канта в том, что он фактически отвергает всю предшествующую философию. Не соглашаясь с Кантом в том, что в XVII—XVIII вв. метафизика (философия) все еще находилась там, где была оставлена Аристотелем, необходимо понять, почему все же он так полагает. Дело в том, прежде всего, что подобный «ингилизм» нередко выступал (и не только у одного лишь Канта) как средство утверждения *новой* философской проблематики, *нового* представления о сущности и целях философского познания. Через такое — пусть теоретически не всегда корректное — отрицание осуществлялось развитие самого понятия о том, что может и чем должна стать философия.

Кроме того, отвергая «лейбнищеско-вольфовскую систему», Кант, по-видимому, имеет в виду не столько философию Лейбница, сколько ее догматическую и выхолощенную вольфовскую интерпретацию.

Не случайно один из самых серьезных недостатков метафизики Кант видит в *догматизме*. Он критикует метафизику за то, что она не задумывается о своих собственных основаниях, предпочитая, как он пишет, «...продвигаться вперед при помощи одного только чистого познания из понятий (философских) согласно прин-

ципам, давно уже применяемым разумом, не осведомляясь о правах разума на эти принципы и о способе, каким он дошел до них» (3, 98—99). Кант, таким образом, обвешает предшествующую метафизику в несамокритичности и даже в стремлении подавить критику в ее адрес: снимая с обсуждения проблему своего собственного обоснования, она ограждает себя от критики, и тогда ее господство становится, как подчеркивает Кант, *деспотическим* (3, 74—75). В этом отношении Кантова критика предстает как один из образцов борьбы за свободу мысли, за свободу научного исследования.

Однако все это еще не объясняет того, почему Кант так непримиримо отвергает всю предшествующую метафизику. Не станет же он утверждать, что все предшествующее философское мышление было заражено догматизмом... Чтобы разобраться в этом, нужно выяснить, что, собственно, у Канта подразумевается под метафизикой. Оказывается, «метафизика» часто понимается им в первоначальном и традиционном для истории философии смысле — «то, что после физики». Поэтому она и получает у Канта дефиницию: «Это наука, служащая для того, чтобы с помощью разума идти от познания чувственно воспринимаемого мира к познанию сверхчувственного» (6, 180).

В таком случае все становится на свое место, потому что вся (без преувеличения можно сказать, вся) «Критика чистого разума» посвящена доказательству той мысли, что такое знание о сверхчувственном мире *невозможно*. Этот тезис торжественно провозглашен уже в предисловии к главному труду Канта: «...С помощью способности априорного познания мы никогда не сможем выйти за пределы возможного опыта, между тем как именно это и составляет самую существенную задачу метафизики» (3, 89). Если эта «самая существенная» цель метафизики принципиально недостижима, то нет ничего странного в кантовском утверждении о том, что она в течение всего своего существования не смогла сделать ни одного шага вперед.

Отсюда же становится ясным, в чем, согласно кантовскому учению, состоит важнейшая гносеологическая причина бесплодности метафизики. Хотя Кант в одном месте высказывается в том смысле, что внутреннюю слабость, свойственную метафизике, нельзя вообще-то объяснить (4/1/, 205), тем не менее у него, конечно же, имеется свое объяснение: основные пороки метафизики, по Канту, проистекают из того, что она представляет собой «...совершенно спекулятивное познание разумом», которое выливается в «...познание посредством одних лишь понятий (но без применения их к созерцанию, как в математике)...» (3, 86). Причина теоретической несостоятельности метафизики, таким образом, состоит, по Канту, в ее полной оторванности от знания, опирающегося на

опыт. Суть дела в том, что метафизика «...неликом возвышается над знанием из опыта...» (3, 86).

Подобные выводы относительно метафизики вытекают также из кантовского понимания своеобразия характерной для нее основной формы мышления: такой особой формой Кант считает *идею* — в том специфическом истолковании, которое это понятие получает в критической философии.

Здесь нужно иметь в виду, что различие между естественно-научным («физическим») и философским («метафизическим») мышлением в гносеологии Канта выступает, в частности, как различие между *рассудком* и *разумом* (потому-то, кстати, о метафизике и говорится, что она есть спекулятивное познание, осуществляемое разумом)<sup>6</sup>. Различие же между рассудком и разумом предстает как различие между присущими им формами мысли: между чистыми (априорными) рассудочными понятиями — *категориями* и чистыми (априорными) понятиями разума — *идеями*<sup>7</sup>. Особенность идей (как метафизических понятий) состоит в том, что посредством них мыслятся такие сверхчувственные объекты, существование которых никак не может быть подтверждено опытом, хотя оно не может быть им и опровергнуто. Эта существеннейшая особенность идей отмечается во всех их описаниях и характеристиках, которые у Канта выполняют роль определений: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» (3, 359); «...Под идеями я разумею необходимые понятия, предмет которых тем не менее не может быть дан ни в каком опыте» (4/1/, 149); «Понятие, состоящее из *notiones* и выходящее за пределы возможного опыта, есть *идея*, или понятие разума» (3, 354).

Итак, если категории — это понятия рассудка, то идеи — суть понятия разума. И категории, и идеи, по Канту, априорны, и поэтому применение как тех, так и других за пределами опыта и безотносительно к опыту *равным* образом ошибочно и незаконно. Однако же *трансцендентальное* применение *категорий* представляет собой всего лишь оплошность суждения, отклонение от обычной, нормальной деятельности мышления, в то время как *трансцендентное* применение *идей* — понятий разума — исходит из таких принципов, которые *повелевают* переступить границы всякого возможного опыта (3, 338), так как в метафизических понятиях — в силу их специфического содержания — *неизбежно* мыслятся сверхчувственные сущности. Но отсюда следует, что рассудок и разум *априорны по-разному*: что касается понятий рассудка, то хотя они и предшествуют (логически) опыту, но предназначены для осмысления предметов опыта, явлений; понятия же разума по самой своей сути таковы, что *принуждают* покидать сферу конеч-

ного опыта, обращаться мыслью к «вещам в себе», к ноумнам, к сверхчувственным объектам. Поскольку метафизика (как спекулятивное познание одним только разумом) совершенно порывает с опытом, ее понятия и принципы, полагает Кант, следовало бы считать *безусловно априорными*<sup>8</sup>.

Кантова «Критика чистого разума» есть критика именно этого чистого, т. е. *безусловно априорного*, совершенно изолированного от опыта, метафизического знания. «Критика чистого разума» есть по преимуществу *критика чистого разума*, метафизики в качестве науки, стоящей *над* всеми эмпирическими знаниями. Эта критика чистого разума, по собственному объяснению Канта, предполагает «...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...» (3, 76). Оставляя в стороне вопрос о метафизике как «природной склонности»<sup>9</sup>, а также проблему практического разума, Кант сосредотачивает свое внимание на метафизике как учении о сверхчувственном знании, задаваясь прежде всего вопросом о том, возможно ли, чтобы эта метафизика как порождение теоретического (спекулятивного) разума<sup>10</sup> выступала от имени науки.

Кант определенно отвергает претензии метафизики на статус науки, если под метафизикой подразумевается спекулятивное, умозрительное, полностью изолированное от опыта знание, или, иначе говоря, знание о сверхчувственных сущностях. Об этом он считает возможным говорить в совершенно категорическом тоне: «...О сверхчувственном, если иметь в виду спекулятивную способность разума, невозможно никакое познание» (6, 199); здесь же в скобках он добавляет: «*noümenorum non datur scientia*», т. е. «ноумены не даны науке».

Это и означает, что *критическая философия решительно отрицает научный характер метафизических представлений о сверхчувственных объектах*. Правда, Кант отвергает такие представления только до той черты, пока мы имеем дело со спекулятивной (теоретической), а не практической способностью разума; когда он предупреждает, что разум «...напрасно расправляет крылья, чтобы одной лишь силой спекуляции выйти за пределы чувственно воспринимаемого мира» (3, 516), то здесь предполагается, что этого нельзя достичь «одной лишь силой спекуляции»; однако же силой практического разума и моральной веры, как выясняется позднее,—можно. И тем не менее, что касается метафизики *как науки* (а ведь вопрос ставится прежде всего именно в этом плане), то, по Канту, метафизика не способна дать нам научно-теоретического знания о сверхчувственном. Метафизика как учение о сверхчувственных предметах (бог, душа и т. д.)—это «мнимая наука»; так

отзывается «Критика чистого разума» об одном из разделов старой метафизики — о так называемой «рациональной психологии» (3, 369).

Относительно Кантовой критики традиционной метафизики Гегель полагал, что это есть критика по содержанию, со стороны ее предполагаемого предмета<sup>11</sup>. И в известном смысле это верно: метафизика в критической философии не признается наукой прежде всего на том основании, что она — по самому своему замыслу — претендует на знание о сверхчувственном как особом «предмете».

В самом деле, Кант, по-видимому, находит, что ответ на вопрос, почему старая метафизика не только не была, но и не имела шансов стать наукой, содержится в его учении о «вещи в себе»: поскольку сверхчувственная «вещь в себе» как нечто, не являющееся предметом чувственного созерцания, принципиально недоступна опытному исследованию, поскольку утверждения о ней, следовательно, не могут быть ни подтверждены, ни опровергнуты опытом, значит, метафизические представления об объектах этого рода никогда нельзя будет отнести к составу подлинной науки. Здесь, собственно, и обнаруживается положительная, антиметафизическая направленность кантовского принципа непознаваемости «вещи в себе» как чисто умопостигаемой сущности...

Однако, соглашаясь с мнением Гегеля относительно характера Кантовой критики старой метафизики, нельзя утверждать, что эта критика является исключительно предметной. В действительности она касается не только содержания, «материи» метафизики, но и — в не меньшей мере — ее формы, ее метода. Не случайно в Предисловии к «Критике чистого разума» сказано: «Эта критика есть трактат о методе...» (3, 91)<sup>12</sup>.

Впрочем, критика метода не только продолжает критику по предмету, но и отчасти совпадает с ней. (Вообще говоря, здесь еще с одной стороны раскрывается внутренняя связь, существующая между предметом и методом: способ, метод познания, как известно, существенно обуславливается предметом познания). Умопостигаемые объекты, которые по самой своей природе не могут быть даны в чувственном созерцании, в качестве именно таких предметов неизбежно *предполагают* чисто умозрительный, спекулятивный способ их познания.

Естественно, что критикуя прежнюю метафизику и сосредотачиваясь на анализе ее метода, Кант выступает прежде всего против излюбленного ею спекулятивного (умозрительного) способа рассмотрения проблем. Он упрекает метафизику в том, что она «...до сих пор действовала только ощупью и, что хуже всего, оперировала одними только понятиями» (3, 86). Таким образом, в том, что традиционная метафизика, целиком оставаясь в сфере

чистых понятий, руководствовалась спекулятивным методом, Кант, как видно, готов даже видеть худший из ее пороков.

Этот спекулятивизм прежней метафизики, по кантовскому учению, выражается, в частности, в том, что метафизические рассуждения и доказательства строились исключительно согласно принципам, которые могли служить основоположениями только аналитических суждений, т. е. в соответствии с одними лишь законами формальной (общей) логики. Одним из серьезнейших недостатков предшествующей метафизики Кант считает то, что «...философия со всеми ее исследованиями, сама того не зная, остается только в области логики» (6, 200). Вследствие этого о субстанции, например, придерживаясь основоположений аналитического мышления, философ мог утверждать, в конечном счете, лишь то, что она есть субстанция (4/1/, 85)...

Между тем, хотя анализ понятий в философии (метафизике) играет чрезвычайно важную роль (и, возможно, такой анализ имеет здесь даже большее значение, чем в любой иной области знания, и поэтому в каком-то смысле философское исследование есть не что иное, как анализ понятий<sup>13</sup>), все же, на взгляд Канта, целью философии, как и всего научно-теоретического познания, всегда было или — по крайней мере, по замыслу — должно было быть порождение новых знаний, *синтетических* положений априори (4/1/, 86).

Но придавая своей критике такое направление, а именно указывая на то, что прежняя метафизика стремилась продвигаться в сфере разума, ориентируясь только на принципы аналитического мышления, в то время как действительная задача состояла в достижении новых знаний, в построении синтетических положений, Кант тем самым вовсе не утверждает, будто прежняя метафизика оказывалась не в состоянии *формулировать* синтетические положения. Ущербность знания, выработанного прежней метафизикой, по мнению Канта, состоит не в том, будто бы в ней — в противоположность области естествознания — не встречается синтетических суждений априори. Напротив, в любой метафизической системе прошлого их имеется предостаточно. Более того, согласно кантовской концепции, в метафизике (точно так же, как и в математике и естествознании) «элементарной клеточкой» знания служат положения, которые расширяют наши знания и вместе с тем носят всеобщий и необходимый характер, т. е. положения, которые, говоря кантовским языком, можно признать синтетическими и априорными. Так, например, высказывание о том, что мир во времени и пространстве бесконечен (равно как и противоположное утверждение), по Канту, представляет собой синтетическое суждение априори. Кант идет даже дальше: «*Собственно метафизические суждения все синтетические*», — подчеркивает он (4/1/, 85).

Другой вопрос, содержат ли эти «собственно метафизические» суждения — при всем том, что они действительно являются и синтетическими, и априорными — подлинно научное знание. Чтобы разобраться в этой исключительно важной для Канта проблеме, от которой, как он полагает, целиком зависит судьба метафизики (4/1/, 91), необходимо выяснить, каким вообще способом должна устанавливаться научная правомерность метафизических положений. Существует ли такой способ, оправдывающий себя в сфере *метафизического* знания? В частности, можно ли истинность или ложность метафизических суждений устанавливать посредством того критерия, который с полным основанием используется в отношении всех синтетических суждений естествознания?

На эти вопросы Кант, как известно, отвечает отрицательно, и это обусловлено тем, что, на его взгляд, здесь обнаруживается решающее различие между естественнонаучным и метафизическим мышлением. В естествознании (или, иначе говоря, в рассудке), как это уже было выяснено в «Трансцендентальной аналитике», все синтетические положения в принципе соотносимы с опытом, и именно в этом состоит реальный критерий их научности<sup>14</sup>. В метафизике же (в сфере разума), как устанавливает «Трансцендентальная диалектика», синтетические суждения по своему содержанию таковы, что предметом познания в них — по самой сути дела — выступают «вещи в себе», т. е. объекты, которые никогда не встречаются и не могут встретиться ни в каком опыте.

Вместе с тем никакого другого критерия научности, кроме опыта, вообще не существует. Если идеи, высказываемые в «собственно метафизических» суждениях, не могут быть даны ни в каком опыте, а также — в отличие от категорий и основоположений рассудка — не составляют условий возможности опыта (3, 345, 347—348, 548—549), то ведь, с другой стороны, эти идеи, по убеждению Канта, не могут найти и высопытного подтверждения. Кант объявляет, что он откажется от всей своей критики метафизики, если кто-либо «...приведет хотя бы одно-единственное синтетическое, принадлежащее к метафизике положение, которое он взялся бы доказать а priori догматическим способом» (4/1/, 193—194). Нет никаких сомнений, что Кант не предлагает своим оппонентам просто привести пример синтетического суждения априори, относящегося к метафизике. Эта была бы слишком легкая задача. Невыполнимым Кант считает другое требование — показать, что синтетические суждения в метафизике могут быть основаны «догматическим способом», то есть (3, 279) исходя из одних понятий, совершенно безотносительно к опыту.

Поскольку, следовательно, «собственно метафизические» суждения не могут найти ни опытного, ни внеопытного обоснования, то, заключает Кант, свособразие положения метафизики состоит

в том, что не имеется «...никакого верного критерия истинности собственно метафизических (синтетических) положений в ней...» (4/1/, 198).

В «Критике чистого разума» по этому поводу говорится: «...Трансцендентальная аналитика есть канон чистого *рассудка*, так как лишь чистый рассудок способен дать истинные априорные синтетические знания. Там же, где невозможно правильное применение познавательной способности, нет и канона. Из приведенных выше доказательств видно, что синтетическое познание чистого *разума* в его спекулятивном применении совершенно невозможно» (3, 655). Если, стало быть, нет никакого канона спекулятивного (теоретического) применения чистого разума, то причиной этому, как явствует отсюда, служит то, что только в сфере рассудка имеется возможность установления истинности априорных синтетических положений; в области же теоретического разума такая возможность начисто отсутствует.

Слабость метафизики, в представлении Канта, состоит, таким образом, не в том, будто метафизика не содержит синтетических суждений априори. Суть дела в том, что «...метафизика не располагает запасом бесспорно достоверных (синтетических) положений...» (4/1/, 197—198); иначе говоря, она не обладает никаким особым собственным способом установления достоверности синтетических суждений априори; а в то же время обычные критерии, как показывает анализ, здесь не приложимы.

Поскольку, таким образом, чистый разум лишен надежного критерия, позволяющего устанавливать истинность и достоверность своих утверждений, то получается, что «...все синтетические положения чистого разума имеют ту особенность, что хотя те, кто считает реальными некоторые идеи, никогда не обладают таким знанием, чтобы установить достоверность этого положения, в такой же мере, с другой стороны, и противник его не в состоянии обосновать противоположное утверждение» (3, 642). Попросту говоря, в метафизике «...можно нести всякий вздор, не опасаясь быть уличенным во лжи. Если только не противоречить самому себе — что вполне возможно в синтетических, хотя бы и всецело выдуманных, положениях,—то никогда не можешь быть опровергнут опытом...» (4/1/, 162). В самом деле, «...находясь за пределами опыта, можно быть уверенным в том, что не будешь опровергнут опытом» (3, 110).

Итак, даже тогда, когда «собственно метафизические» положения являются, с точки зрения их формы, и синтетическими, и априорными, они, решает Кант, не содержат подлинно научного знания. Немецкий мыслитель сознает, что этот его вывод относительно прежней метафизики представляет собой довольно суровую ее оценку. Но поскольку для определения научности знания

не существует, как он полагает, требований, которые были бы более мягкими, более умеренными, чем те, которые предъявляются им, то, значит, «...нет более справедливого приговора, чем тот, что метафизика как наука доселе еще вовсе не существовала» (4/1/, 194). Эти слова, как кажется, не оставляют места для сомнений: их автор отвергает все претензии традиционной метафизики выступать от имени науки<sup>15</sup>.

В этом смысле Кант отрицает всю прежнюю метафизику, все основные разделы школьной метафизики — «рациональную психологию», «рациональную космологию», «рациональную теологию». Основная причина научной несостоятельности этих метафизических дисциплин состоит, по Канту, в том, что предметом во всех них неизменно выступала *сверхчувственная «вещь в себе»* — в «рациональной психологии» — душа, в «рациональной космологии» — актуально данный завершённый ряд причин, в «рациональной теологии» — бог.

При всем том значении, которое имела Кантова критика этих традиционных учений старой метафизики, в частности и в особенности «рациональной теологии», в плане развития философии как специфического способа мышления существенно то обстоятельство, что эта критика была направлена *против метафизики как онтологии*, против онтологизма как стиля философского мышления. При этом, если анализ основных разделов школьной метафизики дан в соответствующих главах «Трансцендентальной диалектики», то критика онтологизма фактически ведется почти непрерывно, особенно же интенсивно во всех тех контекстах, в которых обосновывается непознаваемость «вещи в себе»: если мы не знаем и не можем знать, каковы вещи сами по себе, то отсюда уже следует, что философия не должна служить учением о самом бытии... Давно показано, что именно в этом пункте у Канта происходит идеалистическая «гносеологизация» философии, неправомерно лишаящая ее мировоззренческой функции. (Вместе с тем, однако, Канту принадлежит заслуга в выработке того справедливого взгляда, согласно которому не может быть научно обоснованной онтологии, отдельной от гносеологии и безотносительной к ней).

Кантова критика метафизики как онтологии, осуществляемая, как было сказано, в ходе доказательства непознаваемости «вещи в себе», опять-таки связана с проблемой синтетического априори. Кант пишет: «...Гордое имя онтологии, притязавшей на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще в виде систематического учения (например, принцип причинности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка» (3, 305). Это, собственно, означает, что старая онтология, в частности ее учение о «конечных» причинах, должна

быть отброшена по той причине, что лежащие в ее основе синтетические суждения априори претендуют на статус суждений о «вещах вообще» (о «вещах в себе»).

В этом же, согласно критической философии, заключается наиболее глубокое объяснение того, почему здание старой метафизики подтачивается *антиномиями*, или, иначе говоря, почему чистый разум постоянно и неизбежно впадает в противоречие с самим собой. Только на первый взгляд между антиномиями и «вещами в себе» нет никакой связи. В действительности, как полагает Кант, хотя антиномии представляют собой не выдуманные, *не* фиктивные, а реальные противоречия, все же они выступают как подлинные только при определенном условии — «...при допущении, что явления или чувственно воспринимаемый мир, охватывающий их всех, суть вещи в себе» (3, 461). Антиномии служат для Канта симптомом того, что разум вырвался за пределы опыта; это знак того, что теоретическому разуму должно быть отказано в каком бы то ни было продвижении в сфере сверхчувственного (3, 90).

Разъясняя природу этой связи между антиномиями и «вещами в себе», Кант привлекает внимание к тому, что в традиционной космологии, где возникали подобные противоречия, постоянно делались попытки построения учения о мире в целом как актуально данному предмете познания. Суть в том, полагает Кант, что стремясь познать целостность, мыслимую таким непосредственным образом, чистый разум неминуемо оказывается вынужденным вместе с некоторым общим положением («законом») признать также и другой, прямо противоположный по смыслу, «закон». Вследствие этого-то и возникает «противоречие законов», т. е. именно «антиномия» в собственном, этимологическом значении слова (3, 391)<sup>16</sup>.

В плане критики метода старой метафизики Кантов анализ антиномий чистого разума представляет интерес, кроме прочего, в том отношении, что «рациональная космология», на взгляд Канта, в известном смысле страдает не от отсутствия оснований, а, напротив, от их избытка: каждое из противоположных положений, выдвигаемых в космологических теориях, имеет на своей стороне одинаково веские и необходимые основания (3, 400).

Демонстрируя равную обоснованность как тезисов, так и антитезисов, обычно отстаиваемых в трактатах по космологии, Кант тем самым косвенно подвергает критике все те метафизические «системы мира», которые строились на основе одностороннего признания одного из противоположных космологических принципов. Известно, например, что на протяжении длительного времени одни философские учения исходили из того, что все вещи состоят из каких-то абсолютно простых, далее неразложимых первоэлементов, а другие — из того, что в мире вообще нет ничего абсо-

лютно простого. Так, если сторонники лейбницевско-вольфовской онтологии утверждали, что в основе мира лежат неделимые духовные единицы — монады, приверженцы картезианской физики настаивали на том, что мировая материя делима до бесконечности. Таким образом, для этого одностороннего способа мышления, свойственного как одним, так и другим метафизическим системам, характерно было игнорирование «...ровно половины всех законных категорий мышления...»<sup>17</sup>. Объективно Кантова критика указывала именно на эту ограниченность метода прежней метафизики — на его односторонность, на его ориентацию либо на тезисы, либо на антитезисы. В этом смысле кантовская критика метода прежней метафизики, можно сказать, прерастала в критику *метафизического метода*.

В самом деле, возражая защитникам этого метода, Кант утверждает, что тезисы и антитезисы должны приниматься с равным основанием; это, на его взгляд, означает, что противоречия разума (метафизики) естественны и непреодолимы, что они заложены в самой природе человеческого разума (3, 339; 4/1/, 160). Правда, у Канта имеется оговорка: в действительности здесь нет настоящего противоречия (3, 568, 618—620); все дело в том, чтобы явления не принимались за «вещи в себе»... И тем не менее, независимо даже от собственных замыслов Канта, его критика сыграла значительную роль в преодолении метафизического способа мышления<sup>18</sup>.

Значение Кантовой критики метафизики как метода философского мышления, в свое время было высоко оценено Ф. Энгельсом. Относительно «вольфовски-метафизического метода»<sup>19</sup>, господствовавшего в Германии в докантовский период, он писал: «Этот последний настолько был теоретически разгромлен Кантом и в особенности Гегелем, что только косность и отсутствие другого *простого* метода могли сделать возможным его дальнейшее практическое существование»<sup>19</sup>. Само собой понятно, что под «вольфовски-метафизическим методом», равно как и под «филлистерским способом мышления докантовского периода»<sup>19</sup>, Ф. Энгельс подразумевал метафизический метод познания; и, следовательно, заслугу Канта перед историей философской мысли он видел в том, что родоначальник немецкой классической философии своей критикой расчищал путь диалектическому способу мышления.

Критика Кантом метода прежней метафизики преследует, однако, не только негативные, но и позитивные цели. Она тесно связана, в частности, с уточнением соотношения между разумом и рассудком, философией и естествознанием, умозрением и опытным познанием. Существенно, что при этом из критики старой философии постепенно вырастает представление о том, чем же в дей-

ствительности должна быть философия, но философия не вообще (это проблема не столько «Критика чистого разума», сколько «Критики практического разума»), а в отношении к опытному естествознанию.

С этой точки зрения знаменательно то, что Кант отвергает не всякое применение идей разума, а только *конститутивное*, которое он замсняет их *регулятивным* применением. Согласно формально-педантическому значению этих терминов, конститутивное применение понятий приписывает некоторому ряду (или последовательности) явлений объективную реальность в полной независимости от эмпирического синтеза, в то время как регулятивное применение касается исключительно способа движения вдоль этого ряда, реализуемого в процессе синтетической деятельности интеллекта. Конститутивный подход страдает онтологизмом, так как он претендует на определение того, что есть объект, еще до того, как рассудок произведет синтез опытных данных; регулятивные же принципы говорят лишь о том, как, каким способом следует осуществить синтез основанных на опыте знаний (3, 462—463).

Уже из этого различения двух способов применения понятий чистого разума становится ясным, что критическая философия вовсе не отрицает значения философских идей (чистых понятий разума) для естественнонаучного познания, для деятельности рассудка, как это следует из позитивистической трактовки «антиметафизической» позиции Канта<sup>20</sup>. Можно привести множество его высказываний, в которых дается положительная оценка регулятивной роли философии для опытного познания, для естествознания. Идеи разума, пишет Кант, «...имеют превосходное и неизбежно необходимое регулятивное применение, а именно они направляют рассудок к определенной цели...» (3, 553)<sup>21</sup>. Хотя понятия разума подразумевают существование таких предметов, которых нельзя найти ни в каком опыте, тем не менее эти понятия «...касаются чего-то такого, чему подчинен весь опыт...» (3, 348).

Регулятивная роль разума, его функция по отношению к рассудку, согласно Канту, определяется тем, что без разума, как полагает он, мы «...не имели бы никакого связного применения рассудка» (3, 558). Познательная цель, которая ставится перед специальными (рассудочными) знаниями теоретическим разумом, состоит в том, «...чтобы сообщить им наибольшее единство порядку с наибольшим расширением» (3, 553). При этом, понятно, речь идет не об экстенсивном расширении: идеи разума, говорит Кант, служат для «концентуального» познания — для мышления о мире как едином и целостном (3, 340—349).

Разъясняя, в чем именно, на его взгляд, заключается та познавательная цель, которой, в конечном итоге, определяется вся теоретическая деятельность разума, Кант пишет, что последний необ-

ходим рассудку для того, чтобы «...предписывать ему направление для достижения такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия и которое состоит в соединении всех действий рассудка в отношении каждого предмета в *абсолютное целое*» (3, 358). Кант находит, что разум стремится придать «...знаниям единство, которое можно назвать единством разума и которое совершенно иного рода, чем то единство, которое может быть осуществлено рассудком» (3, 342)<sup>22</sup>. Тем самым Кант указывает на важное различие, существующее между философским и естественнонаучным мышлением. Он усматривает здесь различие не по степени выраженности того или иного признака, а по качеству. Он не разделяет, в частности, того мнения, согласно которому специфика философии обуславливается только высокой степенью общности ее понятий и принципов. Заблуждение, по Канту, состоит в том, что, говоря об этом различии, обычно имеют в виду «...не особый вид знания, а степень его общности...» (3, 687). С такой постановкой вопроса, очевидно, остается только согласиться<sup>23</sup>.

Возможно, правда, что в этой связи Кант заслуживает упрека в преувеличении различия, существующего в этом отношении между рассудком и разумом, что, очевидно, является результатом абсолютизации целостности и единства, мыслимых в философии. Но в свое оправдание Кант мог бы сказать, что достижение абсолютной целостности и единства знания вовсе не предлагается разуму в качестве непосредственной задачи. В самом деле, суть регулятивного принципа в том и состоит, что он «...ничего не определяет, а только указывает опыту путь к систематическому единству» (3, 569). Объявляя целью рассудка «систематическое» («разумное») единство, идеи и принципы разума не указывают ни на какой объект, воплощающий в себе это единство, не предвосхищают того, что само по себе будто бы дано в объекте до всякого синтеза (3, 463), а только предсказывают *направление* деятельности рассудка.

Относительно идеи систематического единства Кант утверждает, что она «...должна в качестве регулятивного принципа служить только для того, чтобы искать это единство в связи вещей согласно общим законам природы и, насколько его можно найти эмпирическим путем, верить, что мы приблизились к полноте его применения хотя, конечно, никогда не достигнем его» (3, 585).

Негрудно видеть, что, говоря о регулятивном применении разума, Кант по существу имеет в виду ту *методологическую* функцию, которую философия выполняет по отношению к специальным наукам, хотя сам он в этом контексте упоминает об «эвристическом» значении принципов разума (3, 534, 571). Таким образом, ответом на кардинальный кантовский вопрос, касающийся того, как возможна метафизика в качестве науки, может служить то,

что *метафизика возможна как методология*, или, прибегая к кантовскому языку, как «канон применения рассудка»<sup>24</sup>.

Эта исключительно методологическая интерпретация природы философии, означающая сведение ее к учению о методе, как и критика онтологизма, отчасти имела определенный отрицательный смысл: в плане критики теоретического разума она исключала *мировоззренческую* функцию философии. Можно было бы даже сказать, что Кант вообще игнорирует мировоззренческое значение философии, если б им не была написана «Критика практического разума»: дело в том, что мировоззрение, в его специфически кантовском понимании,—это скорее этический, чем натурфилософский феномен.

Тем не менее, в пределах теоретического разума у Канта имеется определенное противопоставление метода философского мышления и мировоззрения, категорий формы и содержания, как они характеризуют само философское знание. В дальнейшем это противопоставление, как известно, было подхвачено и углублено неокантанством, в особенности Марбургской школой, абсолютизовавшей значение формы философского знания.

Вместе с тем Кантова методологическая интерпретация философии заключала в себе по крайней мере один положительный момент: она позволяла еще раз, теперь уже с новой стороны, подвергнуть критике догматизм и деспотизм старой метафизики. Метафизическим учениям прошлого, отмечает Кант, присуще то, что они «...насильственно и по-диктаторски навязывают природе цели, вместо того, чтобы искать их, проводя физические исследования...» (3, 585). Но такое грубое диктаторство, по мнению Канта, становится уже невозможным, когда идеям разума дается регулятивное, методологическое применение, принципы которого рекомендуют не навязывать знанию единство, а искать его «в связи вещей согласно общим законам природы».

Из такого понимания методологического значения философских идей получается как будто, что, проводя исследования и следуя в них общим законам природы, мы можем находить эмпирические подтверждения по крайней мере некоторым идеям разума. Это предположение, которое, на первый взгляд, противоречит кантовской концепции, можно обосновать, обращаясь прямо к кантовскому тексту: в нем не раз говорится об *эмпирическом применении разума* (3, 498—499, 552, 588—589 и др.).

Но если эмпирическое применение разума возможно, значит, мы в состоянии противостоять силе, принуждающей разум разрушить все пограничные столбы и прейти границу опыта. Иначе говоря, использование идей разума, оказывается, не неизбежно является трансцендентным, как это сначала может показаться. Однако для того, чтобы печально не смешать эмпирическое и транс-

цендентное применение понятий чистого разума, необходимо помнить, полагает Кант, о важных различиях, имеющихсЯ между эмпирическим применением *рассудка* и эмпирическим же применением *разума*.

Один из главных пунктов различия состоит здесь в том, что идеи и принципы *разума* по кантовскому утверждению всегда применяются лишь к опыту в целом (3, 578). Рациональный смысл этого кантовского положения, надо полагать, не исчерпывается тем, что разум, представляя себе мир как единое и целостное, стремится найти *принципы, лежащие в основе этой целостности*, хотя это уже и само по себе достаточно существенно. В рассматриваемом плане суть этого положения состоит, думается, в том, что подтверждения истинам разума (философским идеям) даются не разрозненными фрагментами опыта, а опытом в целом. Ведь метафизические идеи относятся не к отдельным предметам опыта и даже не к отдельным его частям, а именно к опыту в целом. Идеи разума Кант принимает за «...основоположения, служащие для того, чтобы довести применение нашего рассудка до полной ясности, завершенности и синтетического единства, а потому значимые только для опыта, но для опыта, взятого в целом» (4/1/, 172).

Действительно, если взять, например, тот принцип диалектического мышления, согласно которому движение есть самодвижение, то ведь он применим только к миру в целом: источник изменения мира — в нем самом, а не вне его; но этот принцип может утратить всякий смысл, если его применять к отдельным сферам бытия. Философские положения и в самом деле значимы лишь для мира, взятого в целом.

Но мир как целое, согласно кантовскому учению, не дан эмпирически, так как «...само абсолютное целое всего возможного опыта не есть опыт...» (4/1/, 148). Если бы абсолютная целостность опыта была дана эмпирически, вдоль ряда его внутренних условий можно было бы идти «до бесконечности» как какого-то определенного «пункта назначения»; если же целое не дано, то можно до бесконечности *продвигаться* ко все более отдаленным условиям ряда. В первом случае, говорится у Канта, нужно «заставать» (фиксировать) все большее число членов ряда; а во втором — всегда необходимо *искать* большее число членов ряда, чем уже было найдено; потому что никакой опыт не ограничен абсолютно, потому что все еще возможен более отдаленный член, и стало быть, искать его необходимо (3, 466).

Такое понимание эмпирического применения идей разума вплотную подводит к мысли о том, что эти идеи подтверждаются не отдельными познавательными процедурами, а всем ходом познания. Это один из подходов к тому диалектическому воззрению на познание, согласно которому «истина есть процесс»<sup>25</sup>.

Другая важнейшая особенность эмпирического применения разума состоит в том, что связь идей и принципов (как специфических форм мышления) с эмпирической реальностью является, по Канту, не прямой, а косвенной, опосредованной рассудком. Он утверждает, что «...разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда на рассудок...» (З, 342). Подобно тому, как рассудок упорядочивает многообразное содержание созерцания, подобно этому разум систематизирует многообразие рассудка (З, 552—553, 566—567). Кант разъясняет: «...Если чистый разум и направлен на предметы, то все же он не имеет непосредственного отношения к ним и к созерцанию их, а относится только к рассудку и к его суждениям, которые уже прямо обращаются к чувствам и к созерцаниям, чтобы определить их предмет» (З, 345). Раскрывая своеобразие основоположений разума, он отмечает, что «...всякое основоположение, а priori устанавливающее для рассудка полное единство его применения, приложимо, хотя только косвенным образом, также к предметам опыта...» (З, 567).

Думается, что эти рассуждения Канта содержат определенную догадку относительно специфики философского мышления: с реальностью (у Канта — с эмпирической реальностью) оно связано не непосредственно, а опосредованно — через посредство специальных наук. Эти рассуждения, направленные против концепции философии как «науки наук», не утратили своего значения и по сей день, когда все еще встречаются утверждения о том, что философское знание «непосредственно отражает» действительность. По этому поводу следует, помимо прочего, заметить, что когда философия прямо опирается на непосредственный опыт, то фактически это означает лишь то, что обыденное философское мышление опирается на обыденный же опыт...

Итак, специфика регулятивного и эмпирического применения идей разума выражается, по Канту, в том, что они прилагаются к опыту не прямо, а через посредство рассудка, имея в виду при этом опыт как целостность. В этом, собственно и состоит *трансцендентальная дедукция* идей спекулятивного разума в той мере, в какой она вообще возможна (З, 571). Условия правильного применения разума и суть условия возможности метафизики как науки — условия, при которых философские понятия и принципы могут иметь реальное познавательное значение.

Но такое понимание условий применения идей разума (собственно, философских понятий и положений) само по себе свидетельствует о том, что под «метафизикой» Кант подразумевает уже вовсе не учение о сверхчувственном, как это следовало из его формальных (и, кстати говоря, обязательных для его времени)

дефиниций, а нечто существенно иное — «метафизику природы» (3, 686).

Правда, Кант, кажется, нащупывает такое представление о метафизике, которое могло бы сгладить переход от старого, традиционного понятия к новому. Хотя реальное познавательное значение идей разума, как было показано, ограничивается, по Канту, регулятивным и косвенно-эмпирическим применением, тем не менее сверхчувственные сущности в определенном смысле сохраняются им в метафизике. Совершенно избавиться философское мышление от них оказывается невозможным, так как разуму, по мнению Канта, неизбежно присуще гипостазирование идей — приписывание им самостоятельного существования<sup>26</sup>. Хотя идея для Канта, в сущности говоря, есть не что иное, как «точка зрения», посредством которой разум распространяет систематическое единство на весь опыт (3, 578), все же, с другой стороны, в некритическом мышлении, к сожалению, не имеется ничего такого, что могло бы помешать нам принимать эти идеи за объективные и гипостазировать их (3, 572).

Тем, кто не намерен поддаваться этому заблуждению, Кант рекомендует твердо придерживаться того, что идеи разума «...должны иметь значимость только как схемы регулятивного принципа систематического единства всех знаний природы, стало быть, они должны быть положены в основу только как аналог действительным вещам, а не как действительные вещи в себе» (3, 573). Это означает, что рассматривая мир как целое, следует его мыслить так, как если бы [als ob] реально существовали сверхчувственные объекты, воплощающие в себе метафизическую идею абсолютной целостности (3, 571–583). (Отсюда, как известно, и берет свое начало наделавшая когда-то шума файхингеровская *Philosophie des Als Ob*).

В результате у Канта и получается тот вывод, что метафизика как учение о сверхчувственном имеет все же определенное значение для «метафизики природы». Но разве в действительности понятия о сверхчувственных сущностях (и тем более о предметах, существующих лишь «как если бы») могут иметь реальное, объективно значимое отношение к научному познанию природы?

Впрочем, Кант отнюдь не настаивает на действительно объективном значении идей метафизики: напротив, в известном смысле такую возможность, вопреки многочисленным декларациям, он отвергает: если «объективное значение» идей чистого разума предполагает признание реального существования соответствующих самостоятельных объектов, то в таком значении им нужно отказать, так как они «...не относятся ни к какому соответствующему им предмету или определению предмета...» (3, 571).

Своеобразие терминологии не должно помешать пониманию и

верной оценке того обстоятельства, что здесь Кант по существу борется против гипостазирования метафизических идей, имеющих своим мнимым предметом сверхчувственные сущности. Он определенно возражает против того, чтобы предметам спекулятивного мышления приписывалось самостоятельное существование наряду с объектами научно-теоретического знания.

С другой стороны, возражения против признания за идеями разума объективного значения Кант тесно связывает с принципом непознаваемости «вещи в себе»: философские идеи не могут иметь объективного значения по той причине, что их нельзя, невозможно прямо и непосредственно применять к *самим вещам* (3, 573—578). Так как «вещь в себе» у Канта выступает не только как гипостаза, но и как «вещь сама по себе», его учение оказывается направленным не только против идеализма и религии, но и против признания объективного значения философских идей. Он пишет: «Достигаемое разумом единство есть единство системы, и это систематическое единство служит разуму не объективно как основоположение, приложимое к предметам, а субъективно как максима, приложимая ко всему возможному эмпирическому знанию о предметах» (3, 577).

Комментируя свой тезис о субъективном характере принципов разума, Кант отмечает, что все они представляют собой всего лишь «максимы», т. е. субъективные основоположения, выведенные не из природы объекта, а из интереса разума к некоторому возможному совершенству знания (3, 567). По его убеждению, вопросы, «...предлагаемые нам разумом, ставятся не предметами, а только максимами разума ради его собственного удовлетворения» (4/1/, 172). В конечном итоге все объясняется тем, что «...наш разум (субъективно) сам есть система...» (3, 616).

Вследствие такого объяснения на передний план кантовской гносеологии выдвигается учение о том, что принципы разума, требующие от нас, чтобы мы стремились к наибольшему систематическому единству знания, не основываются на действительном единстве самого объективно-реального мира. Никак нельзя доказать, полагает Кант, что разум предписывает знанию единство на том основании, что природа «в себе», независимо от «интересов» разума, составляет определенное единство (ведь это «в себе» для него принципиально непознаваемо). Иначе говоря, он не намерен признать, что *единство знания* — в смысле объяснения объективного основания этого единства — *производно от единства мира*. В этом и состоит идеалистическая сущность упорного кантовского отрицания объективного характера основоположений разума<sup>27</sup>.

При этом, однако, Канта, разумеется, не может не тревожить вопрос об основании, которое делает возможным эмпирическое применение идей «чистого разума» о необходимом единстве зна-

ния. Хотя эти идеи приложимы, по его учению, только к предметам опыта, но не к самим вещам, все же опыт, даже с точки зрения этого учения, не однороден с разумом: содержание опыта дается извне... В силу этого Кант склоняется к тому, чтобы признать существование чего-то такого, что «...содержит в себе основание порядка мира и его связи по всеобщим законам...» (3, 587). Но в чем это основание может состоять? *Natura est causa sui?*

На первый взгляд, подойдя к этому кардинальному вопросу, Кант стремится как-то обойти его. Кажется, что, по его мнению, научное мышление должно оставлять это «основание порядка мира» чем-то совершенно неопределенным и полностью независимым от того, какое представление складывается о нем у обыденного, некритического сознания. Кант пишет: если спрашивают, что представляет собой это основание, то на этот вопрос лучше всего ответить, что он не имеет никакого значения (3, 587); в частности, «...для вас должно быть совершенно одно и то же, утверждают ли, что бог так мудро пожелал этого или что природа так мудро устроила это» (3, 589); поэтому-то правы философы, когда они «...говорят о мудрости и предусмотрительности природы и о божественной мудрости как о равнозначных выражениях» (3, 590). Итак, *deus sive natura*, но уже на почве агностицизма.

Однако на этом решении Кант не останавливается. Продолжая свое рассуждение, он вносит существенное уточнение: «если дело идет только о спекулятивном разуме, предпочитают первое выражение...» (3, 590). Почему же так? Почему, когда речь идет о спекулятивном (теоретическом) разуме, предпочитают говорить о мудрости *природы*, а не о божественной мудрости? Потому, полагает Кант, что первое из этих высказываний «...не претендует на утверждения, на которые мы не имеем права, и вместе с тем возвращает разум к свойственному ему поприщу — к природе» (3, 590—591). В самом деле, ведь теоретически-разумное познание — в его правильном применении — есть именно «познание природы»!

Впрочем, у Канта имеется и более радикальное объяснение: если основание систематического единства мира поместить *за пределами* этого мира, то в таком случае это единство окажется чуждым природе и случайным для нее, такое единство фактически будет нарушать естественную связь вещей; но вследствие этого постулируемое нами единство природы будет утрачено: «если я заранее полагаю в основу высшую упорядочивающую сущность, то единство природы на самом деле устраняется» (3, 586).

Излагая точку зрения философа — сторонника эмпиризма, Кант пишет: «...Эмпирик никогда не позволит считать какую-нибудь эпоху [существования] природы абсолютно первой, или рассматривать какую-нибудь границу своего проникновения в ее безбрежность как крайнюю...; он не может также допустить, чтобы в

основу самой природы полагали способность действовать независимо от законов природы (свобода) и тем самым сужали задачу рассудка...; наконец, он не может согласиться с тем, чтобы искали причину чего бы то ни было вне природы (первосущность), так как мы ничего не знаем, кроме природы, и только природа дает нам предметы и может давать нам сведения об их законах» (3, 436—437). Дав это изложение, Кант далее заявляет, что с этой точкой зрения никак нельзя не согласиться (3, 437—438).

Все это означает, что от *сверхчувственных, чисто умопостигаемых сущностей Кант освобождает не только естествознание (сферу рассудка), но и «метафизику природы»* — область философских проблем естествознания.

Правда, метафизика у Канта, как известно, выступает не только как «метафизика природы», но и как «метафизика нравственности». В этой сфере философского познания, которая имеет своим предметом человеческое поведение (3, 686), Кант реабилитирует сверхчувственные сущности, — пусть не на основании знания, а на основании веры. Справедливо, поэтому, утверждение о том, что метафизика как учение о сверхчувственном отвергается Кантом не безоговорочным образом.

Однако, если Кант отрицает не всякую метафизику, то, с другой стороны, не всякую метафизику он признает наукой.

## П р и м е ч а н и я

<sup>1</sup> Оба этих термина — и «метафизика», и «философия» — используются Кантом, причем иногда в одном и том же, иногда же в различном смысле. Объяснение того, как именно «метафизика» понимается у Канта, и составляет одну из задач данной главы.

<sup>2</sup> Некоторые современные исследователи полагают, что важнейшая заслуга Канта состоит именно в проведении разграничительной линии («демаркации») между естествознанием и метафизикой. Так, например, поскольку проблема демаркации, полагает К. Поппер, со всей резкостью впервые была сформулирована Кантом, она даже может быть названа «проблемой Канта»: «Если, следуя Канту, проблему индукции мы называем «Юмовской проблемой», проблему демаркации мы можем назвать «проблемой Канта» (К. R. Popper. *The Logic of Scientific Discovery*. I. [1968], p 34). Эта проблема, по мнению английского ученого, «...может быть определена как проблема нахождения критерия, посредством которого мы можем различать утверждения (суждения, системы суждений), которые принадлежат к эмпирическим наукам, и утверждения, которые могут быть описаны как „метафизические“ (Ibidem, p. 313).

<sup>3</sup> Кант иногда склонен даже думать, что обоснование метафизики (точнее, исследование его возможности) представляет собой более сложную и более трудную проблему, чем обоснование математики и естествознания. «Чистая математика и чистое естествознание, — читаем в «Пролегоменах», — для своей собствен-

ной надежности и достоверности не нуждались бы в такой дедукции, которую мы до сих пор провели относительно них, так как первая опирается на свою собственную очевидность, а второе хотя и пронстекает из чистых источников рассудка, тем не менее опирается на опыт и его постоянное подтверждение... Итак, обе науки нуждались в упомянутом исследовании не для себя, а для другой науки, именно для метафизики» (4/1/, 147—148). В отличие от этого, метафизика «...нуждается в пашей дедукции *для себя самой*» (4/1/, 148). Поскольку, по Канту, обоснование математики и естествознания имеет подчиненное и подготовительное значение для обоснования метафизики, эта последняя проблема должна быть исследована специально и отдельно от работы, в центре которой находится проблема обоснования специальнонаучного знания.

<sup>4</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 141. Умозрительность, отсутствие связи со специальнонаучным знанием в определенный период развития философии были — по крайней мере, отчасти — следствием неразвитости самих «положительных наук». В условиях отсутствия необходимых фактов можно было либо ждать, пока они будут получены, либо попытаться восполнить их отсутствие. Первый путь гарантировал от ошибок; человеческая мысль пошла, однако, по второму пути, в результате чего «...были высказаны многие гениальные мысли и предугаданы многие позднейшие открытия», хотя при этом, естественно, «...не мало также было наговорено и вздора» (Там же. т. 21, стр. 304—305). С другой стороны, и «вздор» философами было наговорено не больше, чем естествоиспытателями-эмпириками той же эпохи (См. там же, т. 20, стр. 11).

<sup>5</sup> Там же, т. 2, стр. 141 (Выделено нами — Л. А.).

<sup>6</sup> Поэтому это различие, кроме всего прочего, есть также различие между *правилами рассудка и принципами разума*. Выделяя этот аспект проблемы, можно сослаться на то, что в кантовском учении «...рассудок вообще провозглашается способностью устанавливать правила...» (3, 217), между тем, как разум является «...способностью давать принципы» (3, 340).

Кстати говоря, А. Шопенгауэр почему-то полагал, что различие между понятиями «правило» и «принцип» у Канта остается неопределенным (А. Шопенгауэр. Критика кантовской философии. Добавление к I-му тому книги «Мир как воля и представление». Спб., 1897, стр. 34). Он, должно быть, не догадывался, что если это верно, то «неопределенным» становится и различие между естествознанием и метафизикой.

<sup>7</sup> Это позволяет понять, почему Кант придает столь существенное значение различию между рассудком и разумом и, соответственно, между свойственными им формами мысли: «Различение *идей*, т. е. чистых понятий разума, и категорий, или чистых рассудочных понятий, как познаний совершенно разного рода, происхождения и применения столь важно для основания науки..., что без такого разграничения метафизика просто невозможна...» (4/1/, 149).

<sup>8</sup> Кант по этому поводу пишет: «...Чистым мы называем разум, содержащий принципы *безусловно* априорного знания» (3, 120. Выделено нами — Л. А.)

<sup>9</sup> Кант не слишком много внимания уделяет объяснению субъективной возможности метафизики как она выражается «в природной склонности человеческого разума» (4/1/, 186). На его взгляд, разум человека естественно и неизбежно

по доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответа прямые опытные исследования: имеет ли мир начало во времени, или он существует вечно; существует ли в моем мыслящем Я некое неделимое и неразрушимое единство, или же все на свете преходящее; свободен ли я в своих поступках, или же я, подобно другим существам, управляем природой и судьбой и т. д. (3, 118—119, 433). В своем объяснении этой склонности человеческого разума Кант далек от какого бы то ни было снобизма; он полагает, что философские проблемы — в той или иной форме — встают перед всеми людьми: действительно, «...какой разум не спекулирует, будь то по-ученому или по-простому?» (3, 687). А это, в свою очередь, видимо, означает, что «...какая-нибудь метафизика всегда была и будет существовать в мире...» (3, 96).

Несмотря на то, что склонность людей к размышлениям над мировоззренческими проблемами Кант постоянно называет «природной», само собой разумеется, что метафизику как «природную склонность» он понимает не как предрасположение, врожденное природой, а как *естественно возникающий* интерес к философской проблематике.

<sup>10</sup> Разум, полагает Кант, может относиться к предмету двояко, задаваясь целью «...либо просто *определять* этот предмет и его понятие (которое должно быть дано другим путем), либо *осуществлять* его. Первое означает *теоретическое*, а второе — *практическое познание* разумом» (3, 83). Тот же самый смысл имеет другое определение Канта: «Я ограничиваюсь здесь дефиницией теоретического знания как такого, посредством которого я познаю, *что существует*, а практического — как такого, посредством которого я представляю себе, *что должно существовать*» (3, 545—546). В общем и целом это деление совпадает с делением философии на «метафизику природы» и «метафизику нравственности».

Что касается термина «спекулятивное», то в ряде случаев оно противопоставляется «практическому» и тогда «спекулятивное» отождествляется с «теоретическими» (3, 443, 489, 686 и др.). Однако в более узком и более точном смысле под спекулятивным знанием Кант, превосходно знающий латынь, понимает такую разновидность теоретического знания, которое противоположно основанному на опыте научному знанию о природе: «Теоретическое знание бывает *спекулятивным*, если оно направлено на такой предмет или такие понятия о предмете, к которым нельзя прийти ни в каком опыте. Оно противоположно *познанию природы*, которое направлено только на те предметы или их предикаты, которые могут быть даны в возможном опыте» (3, 546—547).

<sup>11</sup> Гегель писал: «Согласно тому выводу, к которому пришел Кант, метафизику приводит к противоречиям именно ее своеобразная материя... согласно же выводу Якоби к этим противоречиям приводит метод...» (Соч., т. VI, стр. 287).

<sup>12</sup> Ср. В. Ф. Асмус. Иммануил Кант, стр. 139.

<sup>13</sup> В так называемый докритический период Кант полагал, что анализ понятий представляет собой основу метода философского мышления. «Дело философии, — писал он, — расчленять понятия, данные в смутном виде, делать их развитыми и определенными...» (2, 248). Хотя позже Кант отказывается от этого взгляда (3, 116—117; 4/1/, 85—86, 193), тем не менее ему представляется, что в искусстве расчленения понятий философ, вообще говоря, должен бы одержи-

вать верх над своими оппонентами — представителями других областей знания (3, 603): ведь философы, по Канту, так или иначе являются «исследователями понятий» (3, 404).

<sup>14</sup> Отсюда становится особенно ясным, почему математика и естествознание, согласно кантовскому плану, нуждались в исследовании не столько в интересах своего собственного обоснования, сколько в целях выяснения возможности обоснования метафизики: гносеологический анализ математики и естествознания позволил выработать *критерий* научности знания.

<sup>15</sup> В свете всего этого трудно понять, что могло бы означать следующее утверждение: «Кант старается обосновать существование априорных синтетических суждений, чтобы утвердить метафизику на них» (А. А. Карапетян. Критический анализ философии Канта, стр. 120). Прежде всего, *существование* синтетических суждений априори, с точки зрения Канта, является фактом, не вызывающим сомнений, и в любом случае в обосновании, по кантовской логике, нуждается не «существование» априорных синтетических суждений, а их истинность, достоверность, их принадлежность к науке. Далее, в связи с проблемой обоснования метафизики речь должна идти не об априорных синтетических суждениях *вообще*, а о «собственно метафизических» синтетических суждениях априори. Наконец, если Кант и «утверждает» метафизику «на них», то отнюдь не столь безоговорочным образом, как это кажется на первый взгляд; напротив, в плане проблемы синтетического априори он *отвергает* возможность обоснования метафизики как науки.

<sup>16</sup> Свое учение об «умствующих заключениях», допускающих «абсолютную целокупность условий для данного явления» (3, 367), Кант называет «антитетикой», поскольку эти заключения с равным основанием порождают как тезис, так и антитезис.

Всего антиномий у Канта, как известно, оказывается четыре — столько, сколько существует *классов* в его системе категорий. При этом первая антиномия относится к количественным категориям, вторая — к качественным, третья — к референциональным («по отношению»), четвертая — к модальным. Антиномии, как легко заметить, относятся *не ко всем* категориям данного класса, а только к тем из них («величина», «отрицание», «причина», «необходимость»), в которых синтез образует *ряд*, к тому же ряд *подчиненных* друг другу условий (3, 392).

<sup>17</sup> Э. В. Ильенков. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974, стр. 79.

<sup>18</sup> Можно вспомнить, что Гегель, касаясь кантовских антиномий, писал: «...Они преимущественно и привели к ниспровержению предшествующей метафизики...» (Гегель. Соч., т. V, стр. 204).

<sup>19</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 13, стр. 495.

<sup>20</sup> Один из лидеров неокантианства с удивлением и возмущением констатировал, что позитивизм «...охотно цепляется теперь за полы Канта» (В. Виндельбанд. Прелюдии, стр. 101). Эта апелляция к Канту имела своей предпосылкой определенную (а именно радикально антиметафизическую) интерпретацию его воззрений, которая, впрочем имела хождение далеко за пределами позитивиз-

ма. Еще Фихте заметил, что в определенных кругах философия Канта «...вызвала внимание к себе только тем, что с ее помощью думали, отложив в сторону всякое серьезное умозрение и заручившись чем-то вроде царской грамоты, вновь предаться излюбленному поверхностному эмпиризму» (И. Г. Фихте. Избранные сочинения, т. I, стр. 420).

Следует заметить, что марксистское понимание отношения философии к естествознанию также подвергалось позитивистическому истолкованию. Однако совершенно ясно, что эти попытки не имеют под собой реального основания и представляют собой плод непонимания или искажения действительного смысла высказываний основоположников марксистской философии.

В произведении «Анти-Дюринг» Ф. Энгельс, как известно, писал о том, что когда естествознание научится усваивать результаты, достигнутые философией, оно благодаря этому избавится «...от всякой особой, вне его и над ним стоящей натурфилософии», и тогда естественнонаучное мышление не будет больше нуждаться «ни в какой философии, стоящей над прочими науками» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 14, 25).

Как явствует из этих высказываний, Ф. Энгельс отвергает не философию как таковую, а именно и только философию как особую область знания, изолированную от специальных наук и стоящую над ними.

<sup>21</sup> Знания, полученные с помощью рассудка (специальнонаучные знания), на взгляд Канта, фрагментарны, бессистемны; но не только в этом состоит их ограниченность,—они вообще лишены внутренней цели. «Деятельность рассудка оказывается формальной в двух отношениях: во-первых, ей не достает материала, который она синтезирует, а, во-вторых, ей не достает цели, ради которой она осуществляет свой синтез... Не случайно кантовская система категорий не содержит категории цели» (П. П. Гайденко. Трагедия эстетизма. М., 1970, стр. 88). Цель рассудку, по Канту, дает разум, при этом, как познавательную, так и — тем более — нравственную цель.

<sup>22</sup> *Рассудок* как особая познавательная способность, согласно кантовской гносеологии, есть способность мыслить общее, «способность познания общего (правил)» (5, 107). Правила мышления, которыми руководствуется рассудок вообще, суть правила подведения частного под общее, в полном отвлечении от характера общего.

(Впрочем, строго говоря, способность подведения частного под общее, по кантовской терминологии, называется способностью суждения (3, 217—219). При этом, если общее дано нам, то мы имеем дело с *определяющей* способностью суждения; если же дано только частное (особенное) и оно должно быть подведено под такое общее, которое предстоит еще найти, то это есть функция *рефлектирующей* способности суждения (5, 177—178). Кант полагает, что это различение открывает достаточные возможности для построения философской эстетической теории).

Рассудок всегда опирается на частное, на пример, и от частного переходит ко все более общим понятиям, которые при этом во всех случаях мыслятся как *аналитически* общие (5, 436): общее есть результат анализа частных случаев и выделения идентичных признаков.

В противоположность этому разум мыслит общее как синтетически общее, как неразложимую целостность, а возможность частей ставит в зависимость от целого, от принципов целостности (5, 437). В этом смысле разум выступает в кантовском учении как «способность выводить частное из общего» (3, 554), как «способность *определения* особенного через общее (способность выведения общего)» (5, 107).

Правда, рассудку также принадлежит важная синтетическая функция: ведь установление осмысленной связи, единства между чувственными данными составляет обязанность рассудка, и именно он «...объединяет многообразное в объекте посредством понятий...» (3, 552—553). Однако здесь имеется различие, заключающееся в том, что рассудочное мышление оперирует такими понятиями, синтез которых всегда обусловлен, ограничен, относителен (3, 346). Что же касается разума, то он, как полагает Кант, неизбежно и вполне справедливо ищет безусловное — в дополнение ко всему обусловленному, до которого доходит рассудок (3, 89). Природа разума характеризуется непреодолимой потребностью *завершать* синтетическое единство (3, 532), замыкать круг в некотором синтетическом целом (3, 656). Видимо, в этом смысле «...метафизика есть философия, которая должна изложить это (а именно «чистое априорное» — Л. А.) знание в таком систематическом единстве» (3, 688).

<sup>23</sup> Известный болгарский философ-марксист Т. Павлов справедливо критиковал концепцию философии, в соответствии с которой мысль о специфике философии трактуется в смысле «...только количественно-различного (по объему и степени обобщения) определения философии и частных наук, вместо того, чтобы искать различие не только в объеме или степени обобщения, но и в качественно-различном характере философских и научно-научных обобщений...» (Т. Павлов. Избранные философские произведения, т. I, М., 1961, стр. 186—187). Академик Б. М. Кедров полагает, что философии свойственны иные, чем частным наукам, познавательные функции — не только в силу ее более общего, но и вместе с тем более специфического характера (Б. М. Кедров. Философия как общая наука. «Вопросы философии», 1962, № 6, стр. 48).

<sup>24</sup> Обычно в литературе говорится, что, по Канту, метафизика существует прежде всего как критика, как критическая гносеология. Это совершенно верно, и несколько не противоречит изложенной выше точке зрения, согласно которой в Кантовом представлении метафизика как наука возможна прежде всего в качестве философского учения о методе. Дело в том, что и *сама критика*, по кантовскому замыслу, есть не что иное, как «...подготовка к органону или, если бы это не удалось, по крайней мере к канону...» (3, 121). Но поскольку под «органоном» Кант понимает совокупность принципов, на основе которых посредством одного лишь мышления можно приобрести знания о самих объектах (3, 120—121, 161), то, на его взгляд, органон познания принципиально невозможен: нельзя выработать никакого метода, руководствуясь которым чистое мышление само по себе могло бы конституировать предметы. Кант приходит к выводу, что в лучшем случае можно выработать «канон» — «совокупность априорных принципов правильного применения некоторых познавательных способностей вообще» (3, 655). О понятиях разума у Канта говорится: «...Хотя с помощью

их и нельзя определить ни один объект, тем не менее они в сущности и незаметно служат рассудку канонем его широкого и общего применения...» (3, 360).

<sup>25</sup> В частности, в этих словах В. И. Ленин кратко выражает суть гегелевской диалектической концепции познания. См. *В. И. Ленин. Полн. собр. соч.*, т. 29, стр. 183.

<sup>26</sup> Замечания Канта относительно таких моментов познания, как «реализация» (собственно, объективизация, «опредмечивание»), гипостазирование, персонификация, и сегодня представляют большой интерес в плане анализа гносеологических корней идеализма и религии.

<sup>27</sup> Может показаться странным, почему Кант иногда заявляет о том, что он намерен обеспечить за принципами разума «...регулятивное применение и вместе с тем некоторую объективную значимость...» (3, 566). Дело в том, что он не затрудняется принять «некоторую объективную значимость» философских принципов только в том случае, если соблюдается два взаимосвязанных условия: 1) речь может идти только о регулятивном, но не конститутивном их использовании; 2) они применяются к предметам опыта (к эмпирической реальности), а не к самим действительным предметам (не к объективной реальности). Идеи чистого разума имеют, по Канту, «объективное» значение в том смысле, что они не являются произвольными порождениями человеческого мышления, их нельзя считать случайной склонностью или причудой спекулятивного разума.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Определяя идейную направленность кантовской философии, Маркс писал: «...Философию Канта можно по справедливости считать немецкой теорией французской революции...»<sup>1</sup>. Философия Канта в этом контексте противопоставлялась так называемому «естественному праву» Г. Гуго: последний рассматривался как автор немецкой теории французского «*ancien régime*» (т. е. «старого режима»). Иначе говоря, философия Канта как немецкая теория французской буржуазной революции противопоставлялась теоретическому выражению интересов феодальной реакции. С этой точки зрения кантовская философия есть своеобразное («немецкое») отражение идеалов французской буржуазной революции, один из элементов идеологии того класса, который в ту пору находился на восходящей линии своего развития, а во Франции выступал революционно.

Буржуазность воззрений Канта, вообще говоря, легко может быть усмотрена в том, что он недвусмысленно возражал против остальных, феодальных по самой своей сущности, форм общественной жизни — таких, например, как сословные наследственные различия и привилегии; в том, что Кант отстаивал идею правового гражданского общества; или же в том, что он выступал в защиту республиканского устройства государства — в форме представительной парламентской республики и т. п. «Государственно-правовая теория Канта впервые (и, может быть, лишь однажды в истории политической мысли) реализовала основные принципы радикального либерализма. Последний представлял собой одно из интереснейших выражений раннебуржуазной идеологии...»<sup>1</sup>. Все это действительно так. Но ведь этим доказывается буржуазный характер *социально-политических* взглядов Канта, а не его философского учения.

Может быть, этим дело и исчерпывается? Быть может, Марксова характеристика наследия Канта как немецкой теории французской революции не распространяется на теоретическую философию Канта, на его гносеологическое учение? На наш взгляд, от этого предположения следует отказаться уже потому, что по самому буквальному смыслу высказывания Маркса его оценка относится к Кантовой философии в целом, а следовательно, и к со-

ставляющей ее теоретический фундамент гносеологии. Но для того, чтобы яснее представить себе, какова же идейная направленность гносеологической теории Канта, необходимо вспомнить, в чем именно состоит ее главное содержание.

В своей теории знания Кант преследовал, в сущности, две основные цели: во-первых, дать обоснование истинности и достоверности математики и естествознания, и, во-вторых, доказать, что традиционная метафизика, а следовательно и «рациональная теология», составляющая одну из ее ветвей, представляет собой мнимое знание и как таковое лишена научно-теоретического основания. Решение обеих этих задач имело существенное значение для выработки идеологии в общем и целом прогрессивной в тот период европейской буржуазии.

Действительно, стоявшая перед этим новым классом проблема теоретического и практически-производственного овладения силами природы подчеркивала ценность научного знания и его прикладное значение. Симптоматично, что в 60—70 гг. XVIII в. в Германии возникают общества, призванные поощрять использование науки для развития сельского хозяйства и промышленного производства. Так, основанное в Мангейме физико-экономическое общество создало образцовое агротехническое хозяйство, преобразованное затем в крупное учебное заведение. В 1763 г. в Лейпцигском университете была создана кафедра экономики, которая мыслилась ее руководителями как очаг именно прикладной экономической мысли.

В этих условиях созревала необходимость и гносеологического утверждения научной ценности знания о природе, а вместе с тем — освобождения его от религиозных и теологических пут. К этому времени одним из наиболее значительных препятствий на пути свободного научного исследования была догматическая и схоластическая «рациональная теология» — некая философия протестантского богословия. Остальные направления теологии в этот период не представляли особой опасности. Католицизм, как отмечал Ф. Энгельс, стоял уже ниже всякой критики и был предметом поверхностной, не затрагивающей его корни полемики; английский протестантизм, распавшийся на множество мелких сект, не развивался в направлении глубокой разработки философско-теологических концепций; и только в Германии существовала развитая протестантская теология — объект для серьезной, в том числе философской, критики<sup>3</sup>. Это и была «рациональная», основанная якобы на разуме, теология, пользовавшаяся в ту пору большой популярностью в немецких университетах.

Теория знания, построенная Кантом, составила теоретически-философскую основу той его критики, которая, можно сказать, до основания разрушила здание этой «рациональной» теологии. По

оценке Ф. Энгельса, результатом этой критики явилось низведение тезиса о существовании бога к постулату практического разума<sup>4</sup>. Даже Гегель — при всем том, что кантовские аргументы, направленные против онтологического доказательства бытия бога, он считал теоретически несостоятельными — даже он полагал, что защита «рациональной теологии» после Канта более уже невозможна<sup>5</sup>. Генрих Гейне же, которого Ф. Энгельс, как известно, относил к числу немногих людей, постигших подлинный смысл немецкой классической философии<sup>6</sup>, говорил по поводу «Критики чистого разума», что это был «...меч, отрубивший в Германии голову деизму»<sup>7</sup>. В этом отношении Кантов критицизм составляет одно из важнейших звеньев буржуазной критики феодально-клерикальной идеологии.

Это, кстати говоря, означает, что Канта не следует слишком жестко связывать с социально-политическим положением в Германии (или даже, как это иногда делается, в Пруссии). С другой стороны, само собой разумеется, что рассмотрение его философского учения в контексте общеевропейского экономического, политического и культурного развития<sup>8</sup> несколько не противоречит тому, что в философии Канта идеология европейской буржуазии выражена в немецкой форме.

Под этим, в свою очередь, следует подразумевать прежде всего то, что в философском учении Канта потребности и тенденции буржуазного развития отражались сквозь призму специфических условий Германии. Тридцатилетняя война, закончившаяся к середине XVII века, имела исключительно тяжелые последствия для развития Германии. Она привела к беспримерному разорению и опустошению страны. В результате войны Германия утратила важнейшие торговые порты на своем северном побережье. Вестфальский мир юридически закрепил политическую раздробленность страны, ее разделенность на десятки и сотни мельчайших духовных и светских княжеств. Общество представляло собой нечто жалкое и бесформенное; в нем уже не было сословий и классов старой формации, но в нем еще не сформировались новые классы<sup>9</sup>.

Немецкая буржуазия в этих условиях развивалась крайне медленно. Бюргеры, приученные к всемогствию больших и малых феодальных деспотов, предпочитали отстаивать свои частные интересы посредством приспособления к «закону и порядку» отжившего свой век средневековья; но эти их интересы «...никогда не были способны развиться до общих, национальных интересов класса...»<sup>10</sup>. Критическое отношение к неразумной действительности сочеталось у немецкого бюргерства со стремлением использовать некоторые «полезные» свойства этой действительности (что экономически выражалось, в частности, в эксплуатации дешевой ра-

бочей силы крепостных кустарей)<sup>11</sup>, а, следовательно, со стремлением оградить ее от слишком радикальной критики.

В своеобразном родстве с этой склонностью немецкой буржуазии к политическим компромиссам состоит *непоследовательный, компромиссный характер Кантовой философии*. Это касается отнюдь не только социально-политических взглядов Канта и его этического учения («Состояние Германии в конце прошлого века полностью отражается в кантовской «Критике практического разума», — писал К. Маркс)<sup>12</sup>, но и — более опосредованным, разумеется, образом — его гносеологии, его критики «Чистого разума», его отношения к религии. Ведь Кант, как это видно из предыдущего изложения, отвергая теологию как науку, все же сохранял религию, пусть даже только на основании моральной веры. А эта его компромиссная позиция требовала от него непоследовательности и в чисто гносеологической области, в способе обоснования естественнонаучного знания, которое в итоге не признавалось за знание о самом объективно-реальном мире; отсюда — особое понимание самой «вещи в себе» и т. д. и т. д.

Но философия Канта характеризуется Марксом как немецкая теория французской революции не только потому, что она в своеобразной форме отражала политическую нерешительность немецкой буржуазии, но и потому, что неразвитым, патриархально-феодальным условиям Германии соответствовала чисто теоретическая, абстрактно-философская постановка проблем. Те понятия, которые во Франции воспринимались как идеи, относящиеся к живой политической жизни, в Германии, в силу ее отсталости и отсутствия соответствующих реальных коррелятов, принимались за абстрактные идеи, за принципы в себе и для себя<sup>13</sup>. Что именно подразумевалось Марксом под «немецкой» теорией, ярко выражает следующий фрагмент из «Святого семейства»: «Если г-н Эдгар на минуту сравнит французское равенство с немецким «самосознанием», он найдет, что последний принцип выражает *по-немецки*, т. е. в формах абстрактного мышления, то, что первый выражает *по-французски*, т. е. на языке политики и мыслящего наглядного представления»<sup>14</sup>.

Указывая на эту особенность духовного развития Германии в данный период, отвлеченный характер «немецкого» мышления Ф. Энгельс рассматривал как результат (или форму) бегства из действительности и упоминал в этой связи имена *Баха и Канта*<sup>15</sup>. Согласно такому объяснению, уход из действительности косвенно способствовал тому, что в «Германии туманной» развились наиболее отвлеченные формы человеческого духа — музыкальное и философское мышление.

Конечно, никак не приходится считать случайным тот факт, что из действительности стремились уйти как раз самые мощные

умы того времени. Очевидно также, что в этом следует винить не их, а скорее эту самую «действительность». Одно из крупнейших образований среди немецких государств, Бранденбургско-Прусское курфюршество (а с начала XVIII века королевство Пруссия) представляло собой милитаристское полицейско-бюрократическое государство, «прославившееся» при Фридрихе II лишь бесконечными войнами (за Австрийское наследство, за Баварское наследство), к которым, однако, оставались совершенно равнодушными как народные низы, так и видные деятели культуры<sup>16</sup>. В этой вотчине Гогенцоллернов насаждался дух раболепия и преклонения перед военно-феодальной иерархией; ученому же, философу или художнику в лучшем случае отводилась роль украшения княжеского двора. Но в чопорных гостиных феодальных тиранов дышать было трудно, еще труднее — защитить свое достоинство. Поэтому многие бежали за пределы Пруссии: Клопшток в Данию, Винкельман в Италию, Гердер в Россию, в Ригу... Бах же и Кант «бежали» в отвлеченно-идеальные сферы духа — в хоральные прелюдии и в «самопознание разума».

Бегство из действительности в идеальные сферы, о котором писал Ф. Энгельс, должно пониматься, следовательно, как бегство из *этой* действительности; и, более того, тот уход в отвлеченную область, который был характерен для великих немецких мыслителей и художников XVIII века, был *формой протеста* против этой действительности. Дело в том, что при всей своей отвлеченности ни церковная музыка Баха, ни философские рассуждения Канта отнюдь не были лишены реального, а в конечном счете вполне земного, содержания. Далекая от непосредственной, обыденной реальности, трансцендентальная философия Канта имела, может быть, большее воздействие на действительное течение жизни, чем те формы практической деятельности, которые в то время реально были возможны.

Занятия таким абстрактным предметом, как метафизика, были опасны тем, что они выливались порой в прямую критику религии и теологии. А эта критика в условиях Германии служила, по определению Маркса, предпосылкой всякой другой критики<sup>17</sup>: связь мало кому понятной «метафизики» с духовной жизнью народа в этих условиях опосредовалась отношением к *религии*. Не потому ли в формировании и эволюции немецкой классической философии, начиная от Канта и вплоть до разложения гегелевской школы и выхода в свет «Сущности христианства» Л. Фейербаха, проблема религии занимала столь заметное место? Маркс, правда, полагал, что после Л. Фейербаха критика религии для Германии по существу уже окончена; поэтому он довольно рано разошелся с Бруно Бауэром в оценке значения религиозной критики<sup>18</sup>. Однако вместе с тем, имея в виду предшествующий период, он пи-

сал: «Очевидным доказательством радикального характера немецкой теории... служило то, что ее исходным пунктом было решительное, *положительное* упразднение религии»<sup>19</sup>.

Но «упразднение религии» не было простой проблемой. С нею не в состоянии была вполне справиться философия Просвещения, даже философия французского Просвещения, которая при всей воинственности отрицания ее религиозных догм, обнаруживала изрядную гносеологическую наивность, видя в них результат невежества и страха и эксплуатирующего их мошенничества.

Конечно, необходимо было пойти дальше. Необходимо было научно объяснить возникновение религии, раскрыть ее социальные корни, что стало возможным только благодаря последовательно материалистическому пониманию истории. Однако, кроме того, нужно было показать, что религиозные верования имеют реальные корни в особенностях самого процесса человеческого познания. Нужно было, в частности, доказать, что «рациональная теология» представляет собой всего лишь мнимое знание; но для этого прежде надо было выяснить, что такое знание вообще и какое знание следует считать подлинно научным...

Благодаря такому подходу, т. е. вследствие того, что Кант взял на себя решение этой задачи, его гносеологическая критика религии продолжила и углубила идеи Просвещения, а в более широком, общетеоретическом плане, выходящем за пределы потребностей данной эпохи, его критика чистого разума явилась вехой в *развитии философских знаний*, вкладом в многовековой процесс обогащения знаний о природе знания.

Кант впервые в истории философии построил *теорию* научного знания — особую систему гносеологических понятий, описывающих и объясняющих структуру научного знания. Этой цели служат специально разработанные им понятия — об аналитическом и синтетическом, об опытно и априорном, о чувственном созерцании, рассудке и разуме... Один из уроков Канта, таким образом, состоит в том, что нельзя рассуждать толком о знании, не имея для этого соответствующих масштабов и критериев, руководствуясь которыми можно было бы отграничивать знание от незнания, делить знание на естественнонаучное и философское и т. д. Правда, познавательная ценность кантовских гносеологических понятий отнюдь не безусловна. Но в их защиту можно сказать, по крайней мере, то, что они в снятом виде содержат в себе весь предшествующий опыт развития философской мысли.

Кантова теория знания представляет собой сложную систему идей. Кант считал необходимым предусмотреть в ней все возможные постановки проблем и включить в нее все рациональное, заимствованное не только из различных, но даже и из непримиримых друг с другом концепций. Благодаря этому ему удалось соз-

дать нечто, подобное *энциклопедии гносеологических знаний*; но вместе с тем это привело к тому, что Кантова теория знания таит в себе различные, порой даже противоположные тенденции.

Это не так ясно видно у Канта, потому что у него самого эти различные по своей конечной и чистой сути тенденции определенным образом уравновешены. В его учении априоризм корректируется эмпиризмом, утверждение о непознаваемости вещей самих по себе сочетается со стремлением обосновать ценность научного знания. С одной стороны, трансцендентальная гносеология, как известно, служила выражением агностицизма: достоверное научное знание возможно лишь потому, что оно имеет своим предметом не вещи, как они существуют сами по себе, а явления. С другой стороны, вся теоретическая философия Канта проникнута стремлением защитить научное знание, очистить его от «сверхфизических» гипотез, от лишнего знания о «чисто умопостигаемых», метафизических «вещах в себе».

Исходя из ряда глубоких соображений о природе философского мышления, Кант пришел к выводу о том, что метафизика не должна — да и не может — быть учением о сущем как таковом, о конечной субстанции мира «вещей в себе» и т. п. Это антинтологическое заключение имело поистине фундаментальное значение для всей последующей истории философии, и его по достоинству можно оценить, лишь окончательно избавившись от предрассудков научного реализма и последовательно встав на ту точку зрения, что философия не есть учение о «бытии вообще»; что в отвлечении от вопроса о соотношении бытия и сознания для философии не существует проблемы онтоса; что определения бытия, выведенные чисто философским образом, так или иначе ведут к замене специальнонаучного знания спекулятивными домыслами, бессознательными и безответственными утверждениями. Поэтому, если материалистический тезис о существовании объективной реальности, независимой от сознания, и именуется порой «онтологической» предпосылкой, то исключительно в условном смысле... Словом, после Канта всякая самостоятельная «онтология», если даже она выступает как «марксистская онтология», представляет собой полнейший анахронизм. Но, что касается самого Канта, то ему казалось, что исключение онтологии превращает философию в чистую гносеологию, в исследование одного лишь разума.

Хотя в известном смысле именно Кант завершил процесс гносеологизации философии и, несмотря на то, что именно он придал классическую форму гносеологизму как особой идеалистической концепции, тем не менее его преемники — и Фихте, и Гегель — оказались более последовательными в своем идеализме, причем именно в этом вопросе, так как они полностью отказались от кантовской «вещи в себе» как «онтологической» предпосылки теории

познания. Движение от Канта к Гегелю было движением от дуализма к монизму, от дуалистического противопоставления бытия и мышления к их *диалектическому* единству. Но при всем своем прогрессивном значении это было движение от дуализма, допускающего отступление от идеализма (пусть только в виде некоей «негативной онтологии»), к монизму *идеалистическому*, вновь приведенному после Канта к возрождению «пьяной спекуляции».

Что же касается периода, наступившего после того, как немецкая классическая философия завершила круг своего развития, то эволюция буржуазной философии, которая все еще продолжала идти по пути преодоления кантовской «непоследовательности», породила философские учения, как правило, впадающие в крайность и односторонность, в то время как в кантовском учении противоположные тенденции до известной степени еще нейтрализовали друг друга.

Кант, как уже говорилось, противопоставлял рассудок и разум, естествознание и метафизику, когда, признавая обоснованность знаний о природе, отвергал возможность обоснования спекулятивной метафизики как науки. Позитивизм энергично подхватил эту «антиметафизическую» тенденцию, действительно содержащуюся в Кантовой философии, и продолжил кантовское сведение философии к гносеологии: гносеологию, в свою очередь, позитивизм свел к формальной логике, а последнюю — к семиотике, к исследованию «языка» науки. Предполагалось, что таким путем удастся «элиминировать» все «метафизические» (философские) «лжс-проблемы». Между тем для Канта трансцендентальная философия, даже и сведенная к гносеологии, оставалась тем не менее философией, и он не раз возражал, в частности, против замены метода философского мышления математическим методом.

Кант стремился оградить естествознание от пагубного воздействия «сверхфизически» и теологически мыслящей метафизики. Может показаться, что развившийся позднее позитивистический сциентизм только продолжит эту линию утверждения в науке о природе принципов и критериев «чисто научного» мышления, отвергающего все утверждения и допущения философского порядка. Но, что касается Канта, то ведь он признавал необходимым существование, кроме «метафизики нравственности», также «метафизики природы».

Отбрасывая онтологизм вольфовской метафизики, Кант все же принимал определенные (и, как было показано, в сущности, материалистические) «онтологические» предпосылки. Шумная кампания против кантовской «непоследовательности» вовсе не гарантировала, однако, идеалистическую философию от онтологизма: в новейший период он возродился в новой форме, когда Ф. Франком и другими было постулировано существование «третьего», наряду

с вещами и идеями, мира — мира языковых форм. Нет сомнения, что это допущение было бы расценено Кантом как чисто спекулятивное.

Кант боролся против психологизма в логике и гносеологии, что существенно содействовало назревавшей потребности превращения формальной («общей») логики в самостоятельную, специальную научную дисциплину; а вместе с тем эта борьба способствовала тому, чтобы философия обрела свой собственный метод, а гносеология избавилась от несвойственной ей задачи описания психологических процессов, связанных с познанием. В дальнейшем, однако, антипсихологизм стал получать все более крайние выражение (Больцано, Брентано, ранний Гуссерль, Марбургская школа). Неоправданные антитезы, в частности жесткое противопоставление «логики доказательства» и «логики открытия», привели к возникновению концепций типа попперовской «эпистемологии без субъекта», когда предметом теории знания (эпистемологии) считается уже не знание как таковое, а исключительно лежащее в его основе логические схемы... В свете этого Кант, трактующий о знании, свойственном, как он писал, «нам, людям», конечно же, должен был бы показаться архаичным приверженцем психологизма...

Кант строго различал знание и веру, знание о природе и знание о человеческом в человеке. Он трезво учитывал ограниченность естественнонаучных знаний и подходов в плане возможности объяснения посредством них сущности человека; его «Критика чистого разума» в основном посвящена анализу естествознания, и переход к знанию о человеке здесь только намечен. Человек как таковой выступал у Канта как предмет «прагматической», а не «физиологической» антропологии, которая рассматривает его просто и только как часть природы; иное дело, «...что он, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам» (6, 351). Подчеркивая ограниченность натуралистического подхода, Кант был тем более прав, что естественнонаучное знание его времени основывалось на механистической концепции причинности. Эта реакция против механистического мышления позже, в новых условиях привела к нарастающему усилению иррационализма; он нашел свое выражение, в частности, в некоторых формах «философии жизни» и «философской антропологии», пытающихся вывести свою линию родства от Канта. Между тем Кант принципиально исключал возможность противоречия между знанием и верой и отвергал всякую веру, противоречащую разуму.

Правда, Разум, каким он представлялся Канту, никак нельзя признать изоциренным; он был прям и бесхитроуен; ему, ориентированному в значительной мере на требования формальной логики, еще далеко до Диалектического и Исторического Разума, от-

казавшегося от каких бы то ни было «абсолютных» масштабов, что соответствовало не только его собственной логике, но и логике развития и геометрии, и физики, и мирового революционного процесса. Но в буржуазной философии естественный и неизбежный пересмотр устаревших концепций Разума приводил к попыткам заменить его чем-то, прямо ему противоположным—«волей» (Шопенгауэр), «волей к власти» (Ницше) и даже «волей к верс» (Джемс)... А между тем кантовский Разум, несмотря на свою прямоту, вовсе не был так уж прост: если он, идя к своей цели, ограничивался тем, что сам держался определенных принципов, то это никак не означало, будто он не мог разгадать хитросплетений софистических «виртуозов» (или «фокусников»?) ума (Vernunftkünstlers).

Поэтому если речь идет о заблуждениях и предрассудках, то их Кантом было разоблачено в гносеологии немало. Здесь важнейшая его заслуга состоит, думается, в том, что он разрушил ту концепцию обоснования знания, которую условно можно было бы назвать «теорией гносеологического абсолютизма». До Канта принималось за само собой разумеющееся, что в составе знания (или же в системе познавательных способностей человека) можно найти нечто первоначальное, ни от чего не зависящее, так сказать, *абсолютно исходное*, на чем можно основать все знание и познание<sup>20</sup>. Такой абсолютно независимый исходный пункт одни видели в разуме, в его первоначальных и вместе с тем очевидных истинах, другие — в чувственности, в ее показаниях, не подверженных никаким сомнениям; одни считали таким исходным началом некоторые безусловно истинные общие положения, из которых все остальное знание можно надежно вывести дедуктивным путем; другие таким началом признавали, несомненно, истинное частное знание — основание для всего остального знания, построенного посредством индукции; для эмпиризма таким самостоятельным исходным пунктом, как известно, служил опыт.

Априористическая гносеология Канта ближайшим образом была направлена против этой эмпиристической концепции обоснования знания. В этом отношении значение трансцендентальной философии состоит прежде всего в доказательстве того, что, вопреки и старому, и новому эмпиризму, опыт не является абсолютно начальным и непосредственным моментом познания, что он со своей стороны также опосредован, что опыту логически предшествуют определенные предпосылки.

По Канту, опыт опосредован системой априорных форм, охватывающей всю сферу познавательной деятельности. В ней, в этой системе, зафиксирована логико-гносеологическая позиция «трансцендентального» субъекта. Это та точка зрения, с которой человеком вообще как субъектом познания осуществляется син-

тез любого многообразия. Правда, эта «точка» Канта казалась жестко закрепленной, абсолютно неподвижной, и в этом проявляется неизбежная историческая ограниченность его гносеологии. Но при этом им справедливо было подчеркнуто, что в любом познавательном акте, претендующем на принадлежность к науке, эта «точка зрения» всегда присутствует и логически предшествует всякому опыту. Согласно современным представлениям, эту важную роль в научном познании выполняет система дифференциации реальности.

С другой стороны может показаться, что в априористической гносеологии Канта за первоначальный и независимый момент в структуре знания принимается нечто априорное, предшествующее опыту. Однако, как показывает исследование, на его взгляд, априорные формы принимают реальное участие в выработке знаний (и даже существуют в действительности) только при том условии, если они прямо или косвенно опираются на чувственно-эмпирическое созерцание, в котором предмет, прежде чем быть «построенным», *должен быть непосредственно дан*. Кантовское априори, в сущности, и отличается от априори в понимании классического рационализма тем, что, по кантовскому учению, вне отношения к опыту априорные формы вообще лишены какого бы то ни было познавательного значения и, следовательно, в реальном научном познании они опосредованы опытом.

Но в таком случае мы приходим к заключению, что Кантова концепция обоснования знания равно противостоит обеим наиболее влиятельным формам «теории гносеологического абсолютизма» — и сенсуалистическому эмпиризму и рационалистическому априоризму. Можно, поэтому, сказать, что критическая философия подорвала основные позиции «гносеологического абсолютизма» как такового; *она вплотную подвела к выводу о том, что в пределах знания и познания нет ничего похожего на абсолютно начальный, совершенно независимый исходный пункт*<sup>21</sup>. Понятно, что этот вывод имел чрезвычайное значение для всей последующей диалектической традиции.

Из гносеологического учения Канта уже вытекало, что обоснование знания может быть достигнуто только в том случае, если познавательная деятельность человека будет рассматриваться в контексте другой, более широкой деятельности, имеющей вместе с тем и более сущностный смысл. Кант в своеобразном виде предугадал характер этой жизненно важной деятельности, когда он высказал важную для всей его философской концепции идею примата практического разума над теоретическим. Правда, практический разум Канта, остающийся так или иначе не более, чем разумом, это еще совсем не практика, как ее понимал Маркс. Философской мысли предстояло пройти еще довольно сложный путь

не только идейного, но и социально-политического развития, чтобы от точки зрения кантовского практического разума перейти к точке зрения Маркса — революционной, практически-критической деятельности человека как социального и исторического существа.

И все же, когда Маркс писал, что вопрос об истине — вовсе не вопрос теории, а практический вопрос<sup>22</sup>, он, надо думать, отнюдь не намеревался этим сказать, будто практика как основа и критерий познания заменяет собой теорию знания и логико-гносеологическое исследование знания в частности, а заодно и весь предшествующий опыт философского «самопознания разума». Напротив, чтобы во всей глубине осмыслить теорию познания диалектического материализма, нужно видеть в ней не соперницу предшествующей философии, а ее полноправную наследницу. В этом смысле, несмотря на всю историческую ограниченность взглядов и учения Канта, изучение его трудов — это школа философского (и, возможно, не только философского) мышления. Оно и понятно: онтогенетически философия Канта является аналогом тому, чем она была и в филогенетическом плане, — необходимой ступенью в становлении и развитии человеческого теоретического мышления.

## Примечания

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 88. Тот же смысл имеет замечание Ф. Энгельса, сделанное им в одном из писем позднего периода: «В немецкой философии от Канта до Гегеля отразился немецкий обыватель — то в позитивном, то в негативном смысле» (Соч., т. 37, стр. 419).

<sup>2</sup> Э. Ю. Соловьев. Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права. Сб. «Философия Канта и современность», стр. 185.

<sup>3</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 18, стр. 578.

<sup>4</sup> См. там же, т. 39, стр. 354.

<sup>5</sup> См. Гегель. Философия религии, в двух томах, т. I, М., 1976, стр. 227—228.

<sup>6</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 273.

<sup>7</sup> Г. Гейне. Собрание сочинений, в десяти томах, т. 6., М., 1958, стр. 96.

<sup>8</sup> В подтверждение того, что обсуждение определенных проблем в эпоху Канта уже приобрело общеевропейский характер, можно сослаться на то, что революционная французская республика признала своим почетным гражданином немецкого поэта Клопштока, а в Германии, начиная уже с 30—40 гг. XVIII века, велась оживленная дискуссия об отношении к французской драматургии и английской поэзии (См. Ф. Меринг. История Германии с конца средних веков. М., 1924, стр. 79—81). Да и сам Кант, как это хорошо известно, испытал воздействие и английской (Юм), и французской (Руссо) литературы.

<sup>9</sup> Относительно социальной структуры немецкого общества этого периода см. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 183; т. 22, стр. 481.

<sup>10</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 182.

<sup>11</sup> См. А. Д. Эпштейн. История Германии от позднего средневековья до революции 1848 года, М., 1961, стр. 323—329.

<sup>12</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 182. «Буржуазность», по-видимому, наложила известный отпечаток и на личность Канта: рассказывают, что его характеру и привычкам были свойственны «...кое-какие черты почтенного купца» (Куно Фишер. История философии, том четвертый, часть первая. Спб., 1910, стр. 125). Впрочем, черты почтенного бюргера, приписываемые Канту, в буржуазной историографии обычно изображаются в чрезмерно заостренном виде. Между тем жизнь профессора кенингсбергского университета не была столь уж филистерски благонамеренной и благополучной. Известно, что в годы правления Фридриха-Вильгельма II, благодаря стараниям главы департамента духовных дел Вёлльнера, которого даже Фридрих II в свое время назвал «лживым и пропырливым попом», Кант впал в немилость и имел серьезные неприятности с прусской цензурой. Тот же Куно Фишер отмечал, что к прогрессивным мыслителям XVIII века в Германии применялась система преследований и террора,— правда, в отношении не их жизни, а лишь сочинений (См. там же, стр. 94).

<sup>13</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 185.

<sup>14</sup> Там же, т. 2, стр. 42.

<sup>15</sup> См. там же, т. 18, стр. 574—575. Аналогия Бах—Кант, видимо, плодотворна. Так, например, А. Швейцер писал о Канте: «...он, не смущаясь, остается в пределах существующей искусственно-схоластической терминологии, подобно тому, как Бах, не задумываясь, усваивает те музыкальные формы, которые установились в его время» (А. Швейцер. Иоганн Себастьян Бах. М., 1964, стр. 5—6).

<sup>16</sup> Ф. Меринг ссылается на мнение Клаузевица по этому поводу: «Война не только по своим средствам, но и по цели касалась только одного войска. Войско со всеми своими крепостями и несколькими укрепленными позициями составляло государство в государстве... это делало войну исключительно делом правительства и чем-то совершенно чуждым интересам народа» (Ф. Меринг. Очерки по истории войн и военного искусства. М., 1940, стр. 119).

<sup>17</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 414.

<sup>18</sup> См. Огюст Корню. К. Маркс и Ф. Энгельс. Жизнь и деятельность, том первый. М., 1976, стр. 331. Уже в этот период Маркс переносит акцент на критику тех социальных условий, которыми порождаются религиозные представления.

<sup>19</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 422.

<sup>20</sup> Эту гносеологическую посылку М. Бунге называет «тезисом фундаментальности»; суть ее, разъясняет он, в том, будто «...каждая отрасль знания имеет основу или исходный пункт, являющийся как радикальным (последним и окончательным), так и абсолютным, т. е. независимым от методов подхода к данному объекту и его описания...» (М. Бунге. Интуиция и наука, стр. 7).

<sup>21</sup> Этот вывод — к тому же в общем виде — вскоре и был сделан Гегелем, торжественно провозгласившим: «...Нет ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы в такой же мере непосредственность, в какой и опосредование...» (Гегель. Наука логики, т. I, стр. 124).

<sup>22</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 1.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Введение</b>	
1. Основной подход . . . . .	7
2. Обоснование знания — центральная проблема гносеологии Канта . . . . .	17
<b>Глава первая. Общее представление о знании</b>	
1. Знание как результат соединения чувственности и рассудка . . . . .	35
2. Деление знаний на аналитические и синтетические . . . . .	52
3. Мышление и знание о реальном существовании . . . . .	71
<b>Глава вторая. Понятие научного знания</b>	
1. Предварительное понятие о кантовском a priori . . . . .	96
2. Априорное синтетическое знание . . . . .	112
<b>Глава третья. Обоснование естественнонаучного знания по форме. Априоризм</b>	127
1. Понятие природы у Канта . . . . .	128
2. В каком смысле «чистое естествознание» предшествует эмпирическому познанию природы? . . . . .	142
3. Об аргументе «от возможности опыта» . . . . .	158
<b>Глава четвертая. Обоснование по содержанию и «вещь в себе»</b>	175
1. «Вещь в себе» как вещь сама по себе . . . . .	176
2. Принцип непознаваемости «вещи в себе» . . . . .	198
<b>Глава пятая. Научное знание и метафизика</b>	218
<b>Заключение</b>	216

АБРАМЯН ЛЕВ АРУТЮНОВИЧ

КАИТ И ПРОБЛЕМА ЗНАНИЯ

Анализ Кантовой концепции обоснования естествознания

*Печатается по решению ученого совета  
Института философии и права  
АН Армянской ССР*

Книгу рекомендовали к печати рецензенты:  
доктора философских наук  
**Г. А. ГЕВОРКЯН, Э. В. ИЛЬЕНКОВ**

Редактор издательства **Р. А. Багдасарян**  
Худож. редактор **Г. Н. Горцакалян**  
Техн. редактор **А. М. Манучарян**  
Корректор **М. Б. Геворкян**

ИБ № 172

ВФ 05940

Изд. 4914

Заказ 1289

Тираж 1000

Сдано в набор 12.12.1978 г. Подписано к печати 9.07.1979 г. Печ. 16,25 л.  
Усл. печ. л. 14,62. Изд. 17,85 л. Бумага № 1. 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Гарнитура литератур-  
ная, печать плоская. Цена 2 р. 75 к.

Издательство Академии наук АрмССР. 375019, Ереван, Барекамутян, 24-г.  
Типография Издательства АН Армянской ССР, г. Эчмиадзин