

того разума в «образец добродетели», в эталон, с которым человек сверяет свое нравственное поведение.

В «Критике чистого разума» И. Кант намечает только основные контуры этикотеологии. Подробного анализа всех ее сторон в данном произведении еще нет. Мыслитель разрабатывает их в «Метафизике нравственности» и в «Критике практического разума». Конечно, это не позволяет проследить в рамках настоящей работы достоинства и недостатки этикотеологии.

В заключение хочется отметить, что, изгнав сверхъестественное из научного познания и поставив его в зависимость от моральных законов, И. Кант разрушил, кроме периферии, и сердцевину протестантизма. Религиозные догмы, доселе составлявшие ядро разума и определявшие собой все другие взгляды, вдруг оказались на задворках и превратились в подчиненный элемент человеческого сознания. Главенствующая роль религии была безвозвратно подорвана.

¹ Ойзерман Т. И. Иммануил Кант — родоначальник классической немецкой философии. — В кн.: Иммануил Кант. Соч. в 6-ти т. М., 1963. Т. 1, с. 18.

² Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 151.

³ Цит. по: Новиков Е. Гус и Лютер, б. г., б. м., с. 209.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. К критике гегелевской философии права. Введение. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 422.

⁵ Быховский Б. Э. Религия перед судом разума (к 250-летию со дня рождения И. Канта) — В кн.: Вопросы научного атеизма. М., 1975. Вып. 17, с. 217.

⁶ Паульсен Ф. Иммануил Кант, его жизнь и учение. М., 1905, с. 351.

⁷ Цит. по статье К. Форлендера в кн.: И. Кант. Религия в пределах только разума. Спб., 1908, с. 7.

⁸ Чанышев А. Н. Протестантизм. М., 1969, с. 26.

⁹ Трэлътч Е. Лютер и наше время. — В кн.: Корнилль Е. и др. Христианство в освещении протестантских теологов. Спб., 1914, с. 85.

¹⁰ Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 109.

¹¹ Дицген Иосиф. Философия социал-демократии. М., 1907, с. 120.

¹² Дицген И. Указ. соч., с. 124.

¹³ Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 152.

¹⁴ Фишер Куно. История новой философии. Спб., 1864. Т. 3, с. 217.

А. С. КАРМИН

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА В КАНТОВСКОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

В «Критике чистого разума» Кант предложил новый — и неожиданный для его современников — путь построения теории познания, предопределивший постановку многих проблем в дальнейшем развитии гносеологии и методологии науки. В сущности, это была первая в истории философии попытка извлечь гносеологические уроки из опыта развития классической физики и на основе его обобщения дать систематическое объяснение

форм и способов разработки математики, теоретического естествознания и философии. Кант подверг исследованию методологические установки, только еще формировавшиеся в науке XVIII в., и нащупал в них те трудности и противоречия, разрешить которые без обращения к принципам материалистической диалектики невозможно.

1. Явления и вещи в себе. Одна из основных идей гносеологической концепции Канта — идея разграничения явлений и вещи в себе. Именно она служит краеугольным камнем кантовского агностицизма и идеализма, и именно ее, как правило, подвергают в первую очередь критике, когда ставится задача оценки учения Канта с позиций диалектико-материалистической философии. Но критика этой идеи философами-марксистами отнюдь не означает, что над ней ставится могильный крест. В работах Ф. Энгельса и В. И. Ленина нетрудно отыскать множество высказываний, из которых видно, что они считают в определенных отношениях целесообразным различать явления и вещи в себе и используют такое различие при анализе процесса человеческого познания.

В. И. Ленин отмечает существование вещи в себе как реальности, независимой от нашего сознания и вызывающей наши ощущения. Заблуждение же Канта состоит в том, что эта мысль сочетается у него с утверждением о непознаваемости вещи в себе, принципиальной невозможности что-либо узнать о ней из наших ощущений¹. Считая ошибочным кантовское представление о непреодолимости грани, отделяющей доступное нашему познанию явление от вещи в себе, В. И. Ленин вместе с тем полагает, что необходимо видеть их несовпадение, их отличие друг от друга: «Вещь в себе отличается от вещи для нас, ибо последняя — только часть или одна сторона первой»².

Вопрос о различии между явлениями и вещами в себе — один из старейших философских вопросов. Еще древние греки пытались обосновать разницу между вещью, какой она существует «сама по себе», и тем, какой она является в процессе познания «для нас»³. В Новое время возможность познания вещей в себе была темой размышления Локка, Мальбранша, Лейбница, Мендельсона и многих других философов. Создавая свою гносеологическую концепцию, Кант продолжил эту традицию. Его тезис о принципиальном отличии вещей в себе от познаваемых нами явлений в известной мере был выражением духа времени. Он имел оправдание в недостаточном развитии состоянии естествознания, когда «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»⁴.

Однако в учении Канта отразились не только слабости, свойственные тогдашнему уровню развития науки, но и некоторые общие черты научного знания, определяющие его природу, его

структуру и его отношение к познаваемой реальности. И если Кант не нашел вполне адекватного способа описания этих черт, то тут нет ничего удивительного. Можно дивиться лишь тому, что он смог — хотя и в несовершенном виде — уловить их, несмотря на то, что они носили тогда еще «зародышевый» характер и проявились в полной мере гораздо позже.

Кантовское разграничение явления и вещи в себе — это та исторически ограниченная форма, в которой на материале науки XVIII в. была поставлена важная в методологическом плане проблема различия между объектом как фрагментом объективной реальности («объект действительности», «материальный объект») и объектом, каким он предстает человеку в осуществляемом им познавательном процессе («объект познания», «предмет исследования»). Но, обнаружив различие между объектом познания (явлением) и объектом действительности (вещью в себе), Кант метафизически абсолютизирует его. Он с самого начала категорически отказывается признать существование какого бы то ни было сходства или соответствия между явлением и вещью в себе, которое позволило бы знанию о первом рассматривать так же, как и знание о втором. Любые нити, по которым знание может быть перенесено с явлений на вещи в себе, он решительно перерезает.

Такая позиция имеет своим следствием специфическую трактовку проблемы соотношения объекта и субъекта в познании — еще одной проблемы, которую Кант унаследовал от предшественников, но во многом переосмыслил. В традициях философии XVII—XVIII вв. познавательное отношение субъекта и объекта трактовалось как их внешнее противостояние, в котором объект познания предъясвляет субъекту свое содержание, а последний благодаря имеющимся у него психологическим способностям воспринимает это содержание и фиксирует его в виде знания, характеризующего объект «каков он есть сам по себе». Кантовское учение ломает этот гносеологический стандарт. Кант, с одной стороны, резко отделяет объективное от субъективного (когда речь идет об отношении субъекта к объекту действительности), а с другой — вскрывает их тесную взаимосвязь (когда дело касается отношения субъекта к объекту познания).

Жесткое противопоставление явления и вещи в себе лишает Канта возможности выявить действительную диалектику взаимодействия субъекта с объективным миром. Объективное и субъективное, взятые в этом аспекте, размещаются им по разные стороны баррикады, воздвигнутой между явлениями и вещами в себе. По одну сторону — «чистая объективность», которая «сама по себе» лишена всякой «примеси» субъективного, но вместе с тем и непознаваема для нас. По другую — мир явлений, доступных нашему познанию, но не несущих в себе уже никакого содержания, которое так или иначе не зависело бы от субъекта.

Контакт между объективным и субъективным в условиях подобной взаимоизоляции приобретает иллюзорный характер. Вещь в себе действует на субъекта, вызывая его ощущения, и мы знаем, пишет Кант, «ее явление, т. е. способ, каким это неизвестное нечто воздействует на наши чувства» (4(1), с. 134); но тем не менее «вещь в себе этим путем вовсе не познается и не может быть познана» (3, с. 135). Поскольку вещь в себе не есть предмет чувственного созерцания, приходится предположить, что она представляет собою лишь «сверхчувственный», «умопостигаемый» объект (ноумен). И тогда в погоню за знанием о ней, недостижимой для человеческой чувственности, выступает человеческий рассудок. Что в сфере чувственности выступает как вещь в себе, то в сфере рассудка представляется как ноумен. Но, несмотря на то, что «понятие *ноумена*, т. е. вещи, которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь в себе (исключительно только посредством чистого рассудка), не заключает в себе никакого противоречия» (3, с. 309), заполнить это понятие каким-либо объективно значимым содержанием рассудку тоже не удастся. Ибо, указывает Кант, «хотя чувственно воспринимаемым объектам несомненно соответствуют умопостигаемые объекты, к которым наша способность чувственного созерцания не имеет никакого отношения, тем не менее наши рассудочные понятия, будучи лишь формами мышления для наших чувственных созерцаний, нисколько не распространяются на эти вещи» (3, с. 309).

Ноумен мог бы быть предметом познания только для такого субъекта, которому была бы свойственна способность внечувственного, интеллектуального созерцания. Но человек такой способностью не обладает. Поэтому вещь, недоступная для его чувственного созерцания, остается недоступной и для его рассудка. Понятие ноумена имеет лишь негативный смысл: мысля о вещах в себе как о ноуменах, «рассудок ограничивает чувственность, не расширяя этим своей собственной сферы» (3, с. 333). Попытки создать позитивное представление о ноуменах ведут, в конце концов, к антиномиям чистого разума и к трансцендентальным идеям, которые «производят только видимость» (Кант добавляет: «но непреодолимую видимость, против которой вряд ли можно устоять») (3, с. 552). Т. И. Ойзерман справедливо подчеркивает, что ноумены, которые Кант называет идеями чистого разума (бог, абсолютная свобода, бессмертная душа), в отличие от вещей в себе, «аффицирующих» нашу чувственность, обладают лишь проблематичным существованием⁵. Но в деятельности чистого разума эти ноумены выступают как результаты его стремления постигнуть мир вещей в себе. Поэтому для Канта теоретическая недоказуемость их существования является еще одним свидетельством того, что человек построить знание о вещах в себе не в состоянии.

Если вещи в себе принадлежат к миру ноуменов, поскольку

они не составляют предмет чувственных созерцаний и могут лишь *мыслиться* как их источник, то ноумены принадлежат к миру вещей в себе, поскольку они трансцендентны нашему знанию и непознаваемы для нас. Мы, однако, никаким образом не можем узнать, каково отношение ноуменов, которые конструирует чистый разум, к вещам в себе, вызывающим наши ощущения.

Итак, когда в качестве объекта рассматриваются вещи в себе, то объект и субъект оказываются у Канта абсолютно чуждыми друг другу. Вещь в себе, выступая как источник ощущений, сама стучится в дверь нашей чувственности, и чувственность пробуждается от этого стука, но не впускает ее в свой пространственно-временной мир. Наш разум, напротив, охотится за ней и делает все, что в его силах, чтобы накрыть ее сетью своих понятий, но титул ноумена, под которым она должна занять место в его царстве, не привлекает ее, и в раскинутой разумом понятийной сети оказываются пойманными только его собственные творения. Не случайно П. А. Флоренский, обвиняя Канта в двусмысленности, ядовито замечает: «Кант — великий лукавец. Его феномены — явления, в которых ничего не является; его умопостигаемые ноумены — ...именно умом-то и не постигаются и вообще никак не постижимы...»⁶. Кант дает определенный повод для подобных обвинений: это цена, которую ему приходится заплатить за то, что он допускает существование непознаваемых вещей в себе.

Однако именно отделение явлений от вещей в себе — при всей грубости, с какой Кант «априорно» расщепляет их действительное единство, — образует в системе его теоретических установок опорный пункт, отталкиваясь от которого основоположник немецкой классической философии открывает путь к пониманию диалектики соотношения между субъектом и объектом познания. Отрыв субъекта от объекта, понимаемого как вещь в себе, имеет у Канта своей обратной стороной взаимодействие субъекта с объектом, понимаемым как явление. Рассматривая явление как предмет познания, Кант преодолевает ограниченность взглядов философов того времени, составляющую, как указывал К. Маркс, «главный недостаток всего предшествовавшего материализма», и заключающуюся в том, что «предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта* или в форме *созерцания*»⁷. Впервые в истории философии Канту удается — хотя еще в неадекватной, идеалистической форме — развить мысль, что предмет познания не есть нечто совершенно постороннее и независимое от субъекта, что он формируется благодаря активности субъекта и существует в формах его деятельности. «Внутри» сферы познания, как она очерчивается Кантом, субъект и объект перестают быть застывшими противоположностями, жестко отграниченными друг от друга. Их метафизическое противопоставление, общепринятое в докантов-

ской гносеологии, рушится под напором новой, «деятельностной», трактовки процесса человеческого познания.

2. Субъект и объект познания. Разработка новой, оригинальной гносеологической концепции потребовала от Канта существенного переосмысления понятий субъекта и объекта познания. Его постановка проблемы субъекта и объекта познания, безусловно, идеалистична. Однако она содержит множество глубоких идей, оказавших огромное влияние не только на последующую эволюцию немецкого классического идеализма, но и на все дальнейшее развитие философии.

Понятие объекта в теории познания Канта неоднозначно. Оно применяется им для обозначения и вещей в себе, и явлений. Вообще говоря, объектом познания может быть все, что угодно. Но так как объекты «сами по себе» Кант считает непознаваемыми, перед ним встает задача объяснить, что собою представляют объекты, доступные нашему познанию, выступающие как *предметы знания*. Кант пишет: «Мы можем, конечно, называть объектом все...; однако, чтобы решить, что означает это слово, когда речь идет о явлениях, поскольку они (как представления) не объекты, а только обозначают какой-нибудь объект, требуется более глубокое исследование» (3, с. 259—260).

С точки зрения Канта, объект может выступать в качестве предмета знания, если он отвечает двум основным условиям: во-первых, он должен быть «дан» в сознании субъекта, т. е. должен существовать как его представление. Ибо то, что не представлено в сознании субъекта и, таким образом, не «дано» ему, вообще не может быть предметом знания, а есть непознаваемая вещь в себе. Это убеждение Канта заставляет его настаивать на требовании, чтобы предмет был лишь «идеальной реальностью», существующей в сознании субъекта. Данное требование выражает условие возможности построения какого-либо знания о предмете вообще. Во-вторых, он должен не совпадать с представлениями о нем, существовать отдельно от этих представлений. Ибо он есть «предмет, который соответствует познанию, стало быть, так же и отличается от него» (3, с. 704). Природа такого предмета должна определяться факторами, не зависящими от произвола и фантазии субъекта. «Наша мысль об отношении всякого знания к его предмету заключает в себе момент необходимости, а именно предмет рассматривается как противное тому, чтобы наши знания определялись и как попали...» (3, с. 704). Следовательно, в познаваемом предмете должна заключаться объективная, не подвластная субъекту необходимость. Он должен быть таким представлением, которое стоит «перед» нашим сознанием как нечто независимое от него, противоположаемое ему, и в этом смысле он должен обладать объективной реальностью, самостоятельным по отношению к субъекту существованием. Это — условие возможности постро-

ения знания, имеющего не только субъективную, но и объективную значимость.

Нетрудно заметить, что указанные два условия имеют несовместимый, альтернативный характер. Требуя, чтобы предмет был представлением субъекта и вместе с тем отличался от его представлений, существовал в сознании субъекта и при этом был независим от него, обладал одновременно и идеальной и объективной реальностью, Кант как будто сам изготавливает для себя ловушку, из которой невозможно выбраться. Однако он находит способ, позволяющий, по его мнению, разрешить все противоречия. И хотя этот способ на самом деле далеко не столь эффективен, как кажется Канту, он представляет большой интерес потому, что в нем впервые получает развитие глубокая и плодотворная идея активной роли субъекта в познании, — идея, составляющая важное завоевание философской мысли.

«До сих пор считали, что всякое знание должно сообразоваться с предметами», тогда как следует, наоборот, полагать, что «предметы должны сообразоваться с нашим познанием», — так излагает Кант произведенную им «перемену в способе мышления», которую он сам сравнивает с коперниканским переворотом (3, с. 87). Иными словами, для Канта познание означает не построение знания, соответствующего предмету, а построение из материала чувственных созерцаний предмета в соответствии с априорными формами познавательной деятельности субъекта. Поскольку для этого от субъекта непременно требуются активные действия, постольку идея активности субъекта является важной конституентной кантовской гносеологии. Но Кант, во-первых, имеет в виду лишь идеальную, теоретическую активность, а, во-вторых, приписывая ей способность не только создавать представления, соответствующие объектам, но и формировать сами объекты из представлений субъекта, абсолютизирует ее. Кант был бы прав, если бы речь шла здесь о создании идеальных объектов, представляющих собою теоретические модели объективной реальности; но у него идеальные объекты, сконструированные из представлений субъекта, — это и есть реальные объекты природы. Идеалистический характер такого понимания активности субъекта очевиден.

Итак, первое из указанных выше альтернативных условий Кант выполняет: познаваемые нами объекты — идеальные образования, которые существуют в нашем сознании, они суть не более чем комбинации наших представлений. Заняв эту сугубо идеалистическую позицию, Кант мог бы увидеть одобрительную улыбку расположившегося по соседству Беркли и, казалось бы, должен дружески пожать ему руку. И если он отворачивается от английского епископа и противопоставляет свой «трансцендентальный» идеализм его «догматическому» идеализму, то причина этой несговорчивости в том, что немецкий мыслитель, не

прибегая к помощи всемогущего бога, выполняет и второе условие. Правда, согласовать тезис, что объект есть лишь комбинация представлений субъекта, с требованием, чтобы он не зависел от сознания субъекта, Канту удастся лишь ценою больших усилий (и, строго говоря, разрешить все возникающие при этом противоречия ему так и не удалось).

Кант указывает на два источника, из которых проистекает объективная реальность предмета. Первый состоит в том, что чувственные представления возникают в результате не зависящего от субъекта воздействия вещей в себе на его душу. Субъект не может по собственному желанию сделать воспринимаемые в опыте явления существующими или не существующими. Их существование или несуществование определяется неподвластными и неизвестными ему обстоятельствами. Но восприятия «сходятся друг с другом в опыте только случайно» (3, с. 349), их сочетание в индивидуальном опыте отдельного субъекта имеет значимость лишь для одного. Они не обладают объективной значимостью («необходимой общезначимостью»), пока не подведены под чистые рассудочные понятия, с помощью которых только и становится возможным определить предмет как нечто существующее не только в сознании какого-то одного субъекта, а в «сознании вообще».

Таким образом, Кант хотя и признает, что существование явлений детерминировано объективными, независимыми от сознания субъекта причинами, но при этом считает, что если они не мыслятся с помощью категорий, то можно говорить только об их субъективной реальности, т. е. об их существовании лишь в отношении к отдельному, индивидуальному субъекту, воспринимающему их. Поэтому решающую роль в оформлении объективного существования предметов он отводит другому источнику их объективной реальности — деятельности рассудка, благодаря которой устанавливается связь чувственных представлений, и таким путем образуется предмет как определенное, единое целое.

Однако деятельность рассудка не изменяет того фундаментального положения Канта, что предмет есть лишь сочетание представлений субъекта. Она лишь добавляет к этим представлениям еще одно — представление об их связи. Но ведь эта связь вносится в предмет самим субъектом! Каким же образом она приобретает объективный, не зависящий от субъекта характер? Объяснение этого — одна из труднейших проблем трансцендентального идеализма, по признанию самого Канта. Ее решение, изложенное им в главе «Дедукция чистых рассудочных понятий», базируется на том, что условия познания предметов превращаются в условия их существования.

Согласно Канту, субъект обладает «первоначально-синтетическим» единством самосознания (трансцендентальным единством апперцепции), выражаемым в представлении «Я мыслю».

Поскольку это представление сопровождается все другие представления субъекта, постольку последние необходимо должны быть связаны между собою. Сознание априорного единства своего Я становится для субъекта и сознанием необходимого единства всех мыслимых им явлений. Конечно, вывести из единства сознания единство бытия, независимого от сознания (что почти веком позже пытался сделать Е. Дюринг), было бы невозможно. Но Кант говорит о мире явлений, т. е. о «бытии» в сознании субъекта. Выведение единства этого «бытия» из единства сознания вполне соответствует внутренней логике трансцендентального идеализма. Подобно тому, как возможность созерцания явлений подчинена трансцендентальным формам чувственности, возможность мыслить их подчинена трансцендентальному единству апперцепции. Созерцаются явления в пространстве и времени, а мыслятся в трансцендентальном единстве апперцепции. Оно есть, так сказать, «пространство — время» нашего мышления. Если формальная структура пространства и времени предопределяет возможные типы пространственно-временных отношений между явлениями, то формальная организация трансцендентальной апперцепции предопределяет возможные типы логической связи между ними. Эти типы выражаются категориями рассудка. Поэтому «категории суть понятия, а priori предписывающие законы явлениям, стало быть, природе как совокупности всех явлений» (3, с. 212). Явления необходимо должны подчиняться законам, которые рассудок путем категорического синтеза чувственных представлений вносит в них. Субъект не может произвольно конструировать предметы из своих чувственных представлений и понятий: он должен делать это в соответствии с априорными, всеобщими и необходимыми формами синтеза данных всякого возможного опыта, которые выступают таким образом как всеобщие и необходимые условия существования любых предметов знания.

Итак, у Канта всякий объект, являющийся предметом нашего знания, есть представление, существующее в сознании субъекта, но вместе с тем такое представление, которое «задается» субъекту не зависящими от его воли и желания факторами: с одной стороны, воздействием вещей в себе на его чувственность, а с другой — априорными правилами синтетической деятельности рассудка, по которым многообразное содержание чувственных созерцаний подводится под трансцендентальное единство апперцепции. Канту как будто удалось пройти между Сциллой и Харибдой — оба условия, которым должен удовлетворять объект как предмет знания, выполнены. Однако это получено дорогой ценой. Кант в действительности приносит второе условие в жертву первому. Доказательство объективной реальности предметов знания достигается им поразительным способом: нужду Кант превращает в добродетель — сама невозможность познать вещи в себе становится условием возможности

установить всеобщие и необходимые законы природы (ибо именно потому, что явления природы суть только представления субъекта, они должны подчиняться категориям рассудка); само отсутствие в предметах внешних для сознания факторов оборачивается фактором, который гарантирует их объективную реальность. Объективное «вытягивается» из субъективного, как паутина из паука. Кант называет объективным то, что обусловлено природой «сознания вообще» и потому является необходимым и всеобщим для всех познаваемых нами предметов. На этом и основано его отождествление объективности с необходимостью и всеобщностью (и «необходимой общезначимостью»). Но познаваемые нами предметы все-таки остаются идеальными образованиями, существующими лишь в сознании субъекта; их объективная реальность, независимость от сознания является мнимой — она сводится к независимости от сознания отдельного человека, но не от «сознания вообще», представленного в трансцендентальной апперцепции.

Фактически в кантовской философии есть не одно, а два разных понятия объективного существования: 1) объективное существование вещей в себе, которые не могут быть предметами знания; это понятие не может быть никак конкретизировано — ему не могут быть приписаны никакие предикаты; 2) «объективное существование» явлений, которое обусловлено объективным существованием вещей в себе, но оказывается «объективным» (в кавычках) только в силу того, что мы не можем мыслить их как нам угодно, а обязаны подчинять свои мысленные представления о них априорным правилам синтеза (категориям), по которым они включаются в трансцендентальное единство апперцепции. Эта обязанность, налагаемая на наше мышление о них, представляется нам как внешняя для нашего сознания принудительная сила, как объективная необходимость. Но исходит она не от самих предметов нашего знания, а от трансцендентального единства апперцепции, которое определяет форму нашего мышления о них.

Если было бы возможно в кантовских предметах, конструируемых субъектом, видеть теоретические модели вещей объективного мира, то возникла бы картина, которая отражает действительное положение дел в науке. На ней легко можно высветить рациональное содержание кантовской трактовки объектов познания, состоящее в идее о зависимости наших теоретических представлений не только от познаваемой объективной реальности, но и от имеющихся в нашем распоряжении предпосылок познания (в том числе категориального аппарата, форм и способов мышления и т. д.). Однако Кант отбрасывает это «не только... но и». В итоге остается одна лишь односторонняя и потому абсолютизированная зависимость объекта от субъекта. Так «полуправда» превращается в «неправду», верно отмеченный момент познания получает идеалистическое освещение.

Среди предпосылок познания, о которых говорит Кант, большой интерес представляет вводимое им понятие «трансцендентального объекта» (или «трансцендентального предмета»). Это понятие есть наиболее общая форма мышления о предметах, которая становится также и формой самих предметов. Кант подчеркивает, что этот предмет нельзя отождествлять с вещью в себе. Он вообще не представляет собою какого-то определенного объекта. Так как функция рассудка состоит в том, чтобы относить наши чувственные созерцания к какому-нибудь объекту, то он и относит их «к некоторому нечто как предмету чувственного созерцания» (3, с. 720). Это нечто и есть трансцендентальный объект, или «предмет вообще».

В сущности, трансцендентальный объект — не объект познания, а средство познания, ибо он есть лишь общая форма мышления о любом объекте, обусловленная формальной организацией апперцепции. Выступая как «предмет вообще», трансцендентальный объект представляет собой абстрактную конструкцию, объединяющую то общее, что одинаково присуще всем предметам, поскольку в них реализуется трансцендентальное единство апперцепции. Но единство всегда вносится в предмет рассудком посредством категорий. Следовательно, категории — это не только априорные правила синтетической деятельности рассудка, но вместе с тем и характеристики трансцендентального объекта. Поэтому Кант, давая дефиницию категорий, определяет их как «понятия о предмете вообще» (3, с. 189). Таким образом, система категорий, с помощью которых рассудок выполняет свои функции синтеза, выступает так же как необходимая и всеобщая форма «предмета вообще». Она образует категориальный каркас, в котором синтезируется «единство многообразного» во всех предметах. Как пишет Кант, «категории не представляют никакого особого объекта, данного исключительно рассудку, а служат только для определения трансцендентального объекта (понятия о чем-то вообще)» (3, с. 721). Всякий отдельный предмет может рассматриваться как его «частный случай», как «конкретное воплощение» его категориального каркаса в данном эмпирическом материале.

Таким образом, Кант выдвигает идею о существовании «категориальной модели», определяющей в общем виде систему категориальных (всеобщих и необходимых) характеристик всякого объекта познания. Эта модель «заложена» априори в трансцендентальном единстве апперцепции и является, по выражению Канта, его «коррелятом». Она «предшествует всякому знанию о предмете как интеллектуальная форма его и даже составляет формальное априорное знание о всех предметах вообще, поскольку они мыслятся» (3, с. 719).

Идея о существовании в сознании субъекта «категориальной модели», которая определяет его «видение» любого объекта, представляет большую ценность. Она, по сути дела, озна-

чает, что всякий конкретный объект предстает как система атрибутивных связей, выражаемых категориями. Это позволяет строить определенную онтологическую теорию реальности, которая может быть использована наукой в качестве общей «программы» познания изучаемых ею объектов. Формулируя на основе своей системы категорий основоположения, образующие исходные принципы научного описания природы, Кант фактически намечает контуры такой теории. Отвлекаясь от ее принципиальных недостатков, следует отметить, что сама кантовская постановка вопроса о методологической роли онтологических предпосылок в развитии науки, несомненно, плодотворна и сохраняет свое значение до наших дней. В переосмысленном с позиций марксистской философии виде кантовская идея «категориальной модели» объекта, так же как и вопрос о роли онтологических предпосылок в научном познании, получает дальнейшую разработку в современных исследованиях по материалистической диалектике⁸.

Однако у Канта рациональный смысл «категориальной модели» объекта затушевывается априоризмом и антиисторизмом его представлений о категориях. Система категорий рассматривается им как неизменная априорная структура функций рассудка, которая присуща ему «самому по себе» и никак не может быть обоснована. Это совершенно неоправданно. На самом деле об априорности категорий можно говорить не в абсолютном, а только в относительном смысле (т. е. относительно определенных конкретных актов познания действительности, осуществляемых с помощью сложившихся до них форм и способов мышления). По справедливому замечанию Эйнштейна, категории могут казаться априорными лишь потому, что мыслить, не прибегая к ним, было бы так же невозможно, как дышать в безвоздушном пространстве⁹. Но содержание их в конечном счете сформировано в практике и меняется вместе с нею. А потому их всеобщность и необходимость может быть обоснована только в рамках определенного, исторически ограниченного объема человеческой практики. Вопреки Канту, всеобщность и необходимость знания не могут служить критерием его абсолютной априорности, так же как относительная априорность не может быть критерием абсолютной всеобщности и необходимости.

3. «Двуслойное» строение объекта и субъекта. Превратив категории в имманентные факторы «внутренней» организации человеческого интеллекта, в абсолютно неизменные и абсолютно априорные формы мышления, отгороженные китайской стеной от практического базиса человеческой деятельности и от мира вещей в себе, Кант сталкивается с большими трудностями при объяснении того, каким образом, с помощью каких конкретных «механизмов» происходит наложение категориальных форм на материал чувственных восприятий. Дело в том, что два источника, обуславливающие «объективное»

существование познаваемых нами предметов, — действие вещей в себе и синтетическая деятельность рассудка — не имеют между собой ничего общего. Они дают нашему сознанию представления двух совершенно различных типов — апостериорные (т. е. чувственные данные опыта) и априорные (т. е. чистые понятия рассудка). В предмете эти разнородные представления вступают в определенное отношение друг с другом. Это отношение должно быть необходимым, т. е. «объективным», ибо в противном случае мы могли бы строить наше знание о предметах как нам угодно. Но можно поставить вопрос о том, к какому типу представлений относится само это отношение — является оно апостериорным или априорным? Или, иначе говоря, из какого источника вытекает его «объективность»?

Кантовское учение о схематизме чистого рассудка как будто дает основание думать, что эта связь устанавливается априори. Но если это так, то тогда не только общие законы природы, составляющие условия познания конкретных явлений, но и любые частные, даже единичные связи явлений могут быть априорно установлены рассудком, а следовательно, не только форма знания, но и конкретные содержательные утверждения (например, о наличии какой-то единичной причинной зависимости, возможности или необходимости какого-то события и т. д.) являются априорными, так что опыт не играет в их познании никакой роли. Такая позиция, очевидно, представляет собою возврат к традиционным установкам рационалистического нативизма и не может быть приемлема для Канта, отрицающего существование врожденного знания.

Но и другое решение вопроса о характере отношения между априорными и апостериорными представлениями не может быть удовлетворительным образом вписано в систему трансцендентального идеализма (хотя в его пользу, возможно, и свидетельствуют некоторые замечания Канта, особенно в первом издании «Критики чистого разума»). Если указанное отношение является апостериорным, т. е. определяется данными опыта, то это означает, что в явлениях есть какая-то связь (или, по крайней мере, некая «предрасположенность» к ней), существующая в них независимо от рассудка. А тогда возникают коварные вопросы о том, чем обусловлена эта связь и каким образом она согласуется с законами, которые диктует рассудок. Так как источник ее — не в рассудке, то остается предположить, что она обусловлена действием вещей в себе, которые, следовательно, порождают тогда не только ощущения, но и какое-то единство их содержания, и что существует какая-то трансцендентальная согласованность этого единства с единством апперцепции, ведущая к соответствию между категориальным каркасом трансцендентального объекта и действием вещей в себе на нашу чувственность. Подобные предположения, видимо, выходят за пределы построенной Кантом гносеологии.

Кант уклоняется от обоих возможных решений проблемы отношения априорного и апостериорного¹⁰, подчеркивая, что применение рассудочных понятий к явлениям есть «скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» (3, с. 223). Но он так и оставляет неясным, каковы критерии, позволяющие оценить степень владения этим искусством. Не случайно в «Критике чистого разума» так беден конкретный иллюстративный материал, на котором оно демонстрируется.

С неустрашимым параллелизмом апостериорного и априорного в кантовской философии связана дуалистическая трактовка как объекта, так и субъекта познания. Они «раздваиваются на противоположности и предстают в виде «двуслойных» по своему строению образований.

Кант, по существу, оказывается вынужденным в сфере явлений вновь проводить ту же идею различения предмета познания и объекта действительности, которую он выдвинул в форме разграничения явлений и вещей в себе. Отделив мир явлений от мира вещей в себе, он тем самым отрезал явление как предмет познания от вещи в себе как стоящего «за» ним объекта действительности. Но внутренняя логика его теоретических построений опять ведет к необходимости восстановить отношение предмета к стоящему «за» ним объекту. Предмет (продукт категориального синтеза чувственных представлений) все-таки оказывается у него на самом деле лишь внешней формой, в которой нам дается тот действительный объект, на который направлено наше познание и которому должно соответствовать истинное знание. Познавая предмет, мы на самом деле познаем в нем этот объект. Предмет лишь «представляет», «репрезентирует» его.

Каков же действительный объект, который предстает перед нами в виде предмета познания? Так как им не может быть вещь в себе, которая хотя и является источником ощущений, но остается вне познавательного процесса, то Кант подменяет ее, отдавая в «драме познания» роль объекта, репрезентируемого в предмете познания, другому исполнителю.

Подлинный объект, которому должно соответствовать истинное знание, полученное при познании явлений, есть деятельность рассудка. Это нетрудно понять хотя бы из того, как Кант определяет истинное знание. Признавая традиционную «номинальную дефиницию» истины как соответствие знания объекту (3, с. 159, 260, 300), он указывает, что сам предмет не может быть ни истиной, ни заблуждением: и то и другое «имеют место только в суждении, т. е. только в отношении предмета к нашему рассудку» (3, с. 336). При этом, по его мнению, истинное знание может дать нам не всякое, а лишь априорное синтетическое суждение (ибо априорные аналитические суждения хотя и могут быть истинными, но не приносят нового знания, а эм-

пирические синтетические суждения, хотя могут дать новое знание, но не являются достоверными, так как их необходимая общезначимость не может быть доказана). Но априорные синтетические суждения, вообще говоря, характеризуют всеобщие и необходимые связи явлений, т. е. законы природы. Следовательно, истинное знание — это знание о законах природы. Никакое другое знание не заслуживает у Канта звания истины.

Таким образом, объект истинного знания — это законы природы. Но они суть связи, которые рассудок внес в чувственный материал с помощью форм категориального синтеза, схематизма чистых понятий, способности суждения, системы основоположений и т. д. Значит, объектом истинного знания является в конечном счете деятельность рассудка по установлению законов природы. Не случайно Кант настойчиво подчеркивает, что критерий истины — не в соответствии знания природе (последняя сама должна соответствовать предписаниям рассудка!), а в соответствии рассудку. «В знании, полностью согласующемся с законами рассудка, не бывает никакого заблуждения» (3, с. 336).

Весь процесс познания изображается Кантом как своего рода игра субъекта с неизвестно как и откуда возникающими в поле его сознания чувственными представлениями. Цель игры — «уложить» их в заранее данный каркас рассудочных понятий. В условия игры входит априорная уверенность в возможности решить эту задачу, т. е. в потенциальном существовании такой формы объединения (способа связывания, упорядочения) чувственного материала, которая позволяет достичь цели. Установление необходимого порядка в данном чувственном материале есть, с одной стороны, образование из него предмета, а с другой — познание способа его упорядочения. Если такой способ найден, то значит мы мыслим предмет «правильно», т. е. в соответствии с правилами рассудка: Истинное знание — это и есть такое «правильное» мышление (суждение) о предмете. Сам чувственный материал при этом не представляет интереса, объект истинного знания — только способ действий рассудка по его организации. Истина, следовательно, не «отражает» готовый предмет, а определяет правила его построения.

Итак, явление как предмет познания — это лишь «оболочка», в которой перед нами предстает деятельность рассудка. Существование явлений — это условие, благодаря которому она становится доступной нашему познанию. Если бы их не стало, рассудок просто не мог бы действовать. Собственно говоря, он и существует только в деятельности с каким-то материалом, ибо способ его существования — это процесс мышления, а мышление всегда должно иметь материал, которым оно оперирует. Познавая явления и устанавливая их закономерную связь, субъект познает в них на самом деле законы деятельности рассудка (эта идея Канта и была позднее развита Гегелем). Таким об-

разом, если в явлениях не проявляется природа вещи в себе и изучение их не может дать ничего для ее познания, то зато в них проявляется и потому может быть познана природа рассудка.

«Двуслойное» строение предмета познания отражает двойственность источников его «объективного» существования. Его первый, «поверхностной» слой — это заданное действием вещей в себе на нашу чувственность существование явлений, а другой, «глубинный» слой — закономерная связь, установление которой в предмете есть дело рассудка. Существование явлений *дается* субъекту в опыте «само собой» и лишь пассивно воспринимается чувственностью, а их сущность (закономерность) при этом еще остается неизвестной — она должна быть определена посредством активной деятельности рассудка. Кант совершенно справедливо указывает здесь на то, что раскрытие сущности явлений требует творческой активности теоретического мышления. Вместе с тем поставленная им в такой форме проблема соотношения сущности и существования стала впоследствии одной из центральных проблем философии экзистенциализма.

Соответственно раздвоению объекта на предмет и действительный объект Кант «расслаивает» и субъект познания. Двойственность субъекта выражается, прежде всего, в том, что Кант обнаруживает у него «два основных корня» — чувственность и рассудок. Однако за этой «плоскостью сечения» проходит другая, фиксирующая наличие в структуре субъекта двух уровней самосознания.

Согласно Канту, как только субъект делает самого себя объектом, который он хочет познать, с ним немедленно происходит то же, что и с другими объектами: он «раздваивается» и предстает как предмет, «за» которым скрывается подлинный объект действительности. Иначе говоря, в процессе самопознания субъект сам для себя предстает как явление, отличное от стоящей «за» ним сущности. Кант называет эту сущность «душой». Но душа как «сущность, мыслящая в нас», есть такая же непознаваемая вещь в себе, как и вещи, лежащие в основе внешнего мира. Субъект может познавать себя лишь как эмпирическое Я, т. е. в субъективной эмпирической апперцепции. Самопознание моего Я совершается в моем «внутреннем чувстве» с помощью категориальных синтезов явлений моей личной духовной жизни, и получаемая в результате картина изображает меня таким, каким я сам себя воспринимаю в моем внутреннем опыте, а не таким, каков есть сам по себе.

Но так же, как познание явлений внешнего мира связано с априорным понятием трансцендентального объекта, или «предмета вообще», так и познание явлений внутреннего мира субъекта связано с аналогичным априорным понятием. Это — понятие трансцендентального субъекта, обозначающее «субъ-

екта вообще», или то одинаковое, что есть во всех эмпирических Я. Трансцендентальный субъект у Канта — не какой-то особый субъект, существующий отдельно от различных эмпирических Я. Он реализуется в них, его деятельность — это общая, одинаковая составляющая деятельности всех эмпирических Я. Каждая отдельная человеческая личность есть не только эмпирическое Я, но и «представитель» трансцендентального Я, трансцендентального субъекта. В процессе самопознания мы в своем эмпирическом Я, которое выступает в данном случае как предмет, обнаруживаем это трансцендентальное Я, в своей индивидуальной деятельности открываем деятельность трансцендентального субъекта. Таким образом, трансцендентальный субъект по отношению к эмпирическому Я оказывается в той же позиции, что и трансцендентальный объект по отношению к предмету внешнего опыта. Так как эмпирическое Я не может в процессе самопознания репрезентировать передо мною субъекта как вещь в себе («душу»), Кант подменяет эту непознаваемую сущность ее «коррелятом» — трансцендентальным субъектом. Следовательно, в эмпирическом Я в качестве его сущности перед нами предстает трансцендентальный субъект. Он и есть подлинный субъект познания, а деятельность эмпирических Я оказывается лишь многообразием проявления деятельности трансцендентального субъекта.

Различение эмпирического Я и трансцендентального субъекта лежит в основе кантовского понимания субъективного и объективного в наших знаниях. С его точки зрения, то, что обусловлено деятельностью эмпирического Я, — субъективно, т. е. является частным, случайным, не имеющим всеобщей значимости; а то, что обусловлено деятельностью трансцендентального субъекта, — «объективно», т. е. необходимо, всеобщее, общезначимо. В частности, чувственный материал всегда субъективен, потому, что он возникает в индивидуальных условиях существования моего эмпирического Я, а априорные формы чувственности и рассудка, как всеобщие и необходимые условия деятельности трансцендентального субъекта, образуют «объективную» сторону знания.

Однако трансцендентальный субъект сам по себе «есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям» (3, с. 371); о нем «мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия» (3, с. 371). Действительно, в отрыве от эмпирических созерцаний и эмпирических Я трансцендентальный субъект является не более чем «пустой» формой мысли, лишенной всякого содержания. Чтобы познать его, эту форму мысли необходимо наполнить чувственными созерцаниями (3, с. 209). Но я могу созерцать только то, что есть в моем «внутреннем чувстве», т. е. переживаемые мною явления моей индивидуальной жизни. Следовательно, как только я стану соединять понятия трансцендентального субъекта с чувственными созерцаниями, я тем

самым стану познавать не трансцендентальный субъект, а то, каким я являюсь сам себе, т. е. свое эмпирическое Я.

Если же, пишет Кант, мыслящее Я пытается представить себя без созерцаний, посредством одних только чистых категорий, то «можно сказать, что оно *не столько себя познает посредством категорий, сколько познает категории* и посредством них все предметы в абсолютном единстве апперцепции, стало быть, *через самого себя*» (3, с. 753—754).

Таким образом, трансцендентальный субъект как таковой не может стать для нас предметом знания. Его можно лишь мыслить как априорное единство сознания, составляющее условие всякого опыта и являющееся источником формы знания. Чтобы существовать и действовать, трансцендентальный субъект должен воплотиться в эмпирических Я. Они — его орудия, необходимые для получения эмпирического материала, из которого он творит природу (точнее, ее форму — в аристотелевском смысле этого термина).

Трансцендентальный субъект в кантовской философии является своего рода «суррогатом» бога. Это — такой бог, который «слит» с человеком (или, может быть, лучше сказать, с человечеством). Кант соединяет и даже отождествляет бога с человеком (человечеством), подобно тому как до него бог пантеистически отождествлялся с миром (природой). Поскольку же субъект в кантовской философии воплощает свою деятельность в явлениях природы, постольку во взглядах Канта можно при желании увидеть и элемент традиционного пантеизма. Однако, по сути дела, он выдвинул совершенно новый вариант идеалистической трактовки субъекта познания. Понятие трансцендентального субъекта в послекантовских формах идеализма получило разнообразную интерпретацию и переинтерпретацию — «абсолютное Я» Фихте, «абсолютная идея» Гегеля, «мировая воля» Шопенгауэра, «гносеологический субъект» неокантианцев и т. д. Поворот в сторону материалистической трансформации идеи Канта («бог как сущность человеческого рас-судка») был сделан Фейербахом. С марксистской точки зрения, в кантовском трансцендентальном субъекте можно усмотреть догадку о человеческом обществе как носителе общих форм практической и теоретической деятельности¹¹.

4. Кольцевая конструкция познания. Из сказанного выше видно, что как объект, так и субъект в сфере познания наделяется Кантом одинаковым строением: оторвав их от вещи в себе, он представляет их как предметы (явления), которые в качестве подлинного объекта действительности (своей сущности) репрезентируют не вещи в себе (служащие их реальной объективной основой), а лишь априорную, всеобщую и необходимую (и в этом смысле «объективную») форму мышления о них, выступающую в виде понятий трансцендентального объекта и трансцендентального субъекта. Такое сходство

в строении объекта и субъекта познания—это не просто случайное совпадение. Оно вытекает из развиваемых Кантом представлений об их единстве и взаимодействии.

В кантовской теории познания — когда речь идет не о вещах в себе, а лишь о явлениях — нет объекта без субъекта и субъекта без объекта. Первое ясно из того, что только субъект вносит связь в явления и тем самым формирует объект познания; второе — из того, что субъект может осознать себя только в деятельности («Я мыслю»), а следовательно, в отношении к ее предметам. Но Кант не ограничивается констатацией этого.

Как уже было сказано, субъект, сделав себя объектом непосредственного самопознания, познает не столько себя как мыслящее Я, сколько через самого себя «все предметы», т. е. мир явлений. А с другой стороны, познавая мир явлений и устанавливая его законы, субъект тем самым познает не столько явления, сколько «законодательство рассудка», т. е. свою собственную деятельность. Таким образом, познавая себя, субъект в действительности познает природу, а познавая природу, познает на самом деле самого себя. Эта «кольцевая конструкция» познания, созданная Кантом, является одним из самых оригинальных его изобретений. Она положила начало целой серии аналогичных кольцевых схем познания, в которых так или иначе модифицируется основная кантовская идея (Фихте, Гегель и др.).

Принципиальной особенностью кантовской схемы познавательного процесса является то, что у него — в отличие, например, от Гегеля — кольцо познания остается незамкнутым. В его трансцендентальном идеализме обнаруживаются два главных препятствия, которые мешают ему «свести концы с концами». Первым камнем преткновения служит вещь в себе, вторым — разум. Вещь в себе — потому что она, оставаясь вне круга познания, тем не менее врывается в него как неподвластная субъекту сила, от которой зависит возникновение и существование явлений. Разум — ибо он не удовлетворен вращением в кругу познания явлений и предпринимает непрестанные усилия к тому, чтобы сорваться с этой круговой орбиты и «по касательной» уйти в мир вещей в себе.

В результате путь непосредственного самопознания субъекта оказывается неэффективным — не только в том аспекте, что субъект познает себя лишь как явление, а его сущность остается непознаваемой вещью в себе, но и в том, что получить знание о природе через «познание категорий и посредством них всех предметов» тоже оказывается невозможным. Действительно, категории — это условия всякого познания; следовательно, чтобы познать их, мы должны уже пользоваться ими. Таким образом, «совершенно ясно, что то, что я должен предполагать вообще для познания объекта, я не могу познать даже как объект» (З, с. 754).

Что же касается процесса познания природы, то он всегда остается неполным и незавершенным, по крайней мере, в двойном смысле. Во-первых, сфера познаваемых явлений постоянно расширяется, так как действие вещей в себе все время вводит в нее новые явления; а поскольку это действие не подчинено воле субъекта и непредсказуемо, постольку невозможно на основании уже установленных законов природы определить, какие еще законы могут быть установлены. Во-вторых, наши формы мышления имеют трансцендентальное значение, выходящее за пределы мира явлений: ведь мы можем направлять их на любой предмет, т. е. не только на явление, но и на вещь в себе. Но поскольку рассудок должен мыслить вещи в себе безотносительно к нашему способу их созерцания, постольку он не может применять к ним свои категории. Возникает парадокс: рассудок может мыслить о вещах, о которых он ничего не может мыслить! Стало быть, субъект сам ставит себе задачи, которые не в состоянии разрешить, и это заставляет его все время заниматься самокритикой, напоминая себе о своей ограниченности, о незавершенности своего знания (преодолеть которую безуспешно старается чистый разум).

Таким образом, кантовский субъект, в конце концов, не в состоянии понять ни сущность, лежащую «по ту сторону» явлений (вещь в себе), ни самого себя (свою «душу») Происхождение и формы, и содержания знания для него остается также необъяснимым (см. 3, с. 326, 200—201 и др.).

Если Гегель — «гносеологический оптимист», который описывает триумфальное шествие абсолютной идеи по пути самопознания через природу и человека, ведущее к разрешению всех проблем, то Кант, наоборот, «гносеологический пессимист». Его незамкнутое кольцо познания — это картина трагедии чистого разума, который не только терпит крах в своем стремлении охватить целиком мир явлений и постигнуть вещи в себе, но и сам для себя оказывается вещью в себе. Если Гегель на любой вопрос имеет в запасе исчерпывающий ответ, то у Канта заготовлено вопросов больше, чем имеется ответов.

Кантовская кольцевая схема познавательного процесса не только ограничена сферой явлений. Более того — рассматривая ее как объект познания, можно, следуя кантовскому принципу раздвоения объектов познания, предположить, что она сама есть лишь явление, «за» которым кроется другая, более глубокая конструкция. Намеки на возможный вариант такой конструкции можно найти в первом издании «Критики чистого разума» (в разделах «Дедукация чистых рассудочных понятий» и «О паралогизмах чистого разума», которые больше всего подверглись переработке во втором издании), где содержалась постановка вопроса о соотношении между трансцендентальным объектом, трансцендентальным субъектом и вещью в себе. Кант высказывал предположение, что субъект мысли (душа, мысля-

щее Я) может совпадать с тем, что лежит в основе внешнего мира и воздействует на наши чувства (см., напр., 3, с. 728—729).

Если допустить такое совпадение, то возникает весьма экзотическое, но вместе с тем тягостное зрелище: понимаемый в указанном новом смысле «трансцендентальный субъект», выходящая как вещь в себе, порождает в нас (в эмпирическом Я) ощущения, а затем, выступая уже в виде трансцендентального единства апперцепции, задает нам априорные условия синтеза данных чувственного созерцания, правила мышления, с помощью которых мы устанавливаем законы природы. Иначе говоря, такой «трансцендентальный субъект», с одной стороны, является источником «материи» нашего знания, а с другой — источником его формы (в происхождении их из одного источника можно видеть основание возможности их согласования). Следовательно, мы познаем мир таким, каким он должен являться перед нами при заданных нам «трансцендентальным субъектом» условиях. Однако деятельность «трансцендентального субъекта», хотя и протекает в форме деятельности эмпирического Я, но составляет вместе с тем особый, «потусторонний» ее аспект, недоступный нашему пониманию. Несмотря на то, что он снабжает эмпирическое Я и материалом для познания (чувственными созерцаниями) и орудием познания (рассудком), сущность процесса познания, осуществляемого им с помощью эмпирического Я, остается для последнего неразрешимой загадкой¹².

Но подобная мистическая, откровенно спекулятивная конструкция, очевидно, не могла быть приемлемой для Канта (хотя идея ее и была у него подхвачена некоторыми из его подражателей). И Кант нашел другой путь, гораздо более перспективный. Этот путь связан с представлением, что «за» первым, описанным в «Критике чистого разума», кругом познавательной деятельности субъекта действительно лежит другой круг, но главным действующим лицом в нем является уже не чистый, а практический разум. В отличие от чистого разума, он не сводится только к сумме познавательных способностей и не замкнут в сферу лишь мыслительно-познавательной активности. Субъект как носитель не только чистого, но и практического разума наделен способностью к «практической», нравственно-эстетической деятельности. Это ставит его в совершенно другие отношения к себе и к объектам внешней действительности и позволяет ему найти особые, «практические» способы постижения и освоения мира вещей в себе¹³.

Трагедия чистого разума — это трагедия теоретика, оторванного от жизни. В сущности, кантовский анализ соотношения субъекта и объекта познания подводит к выводу, что для познания мира необходим выход за рамки созерцательно-мыслительного отношения к нему. Познавательный интерес к миру

должен быть подчинен «практическому» (4(1), с 452—455). Отношение субъекта к объекту должно рассматриваться на более широком фоне, включающем в себя не только познавательные, но и другие формы деятельности субъекта и другие аспекты социально-культурной действительности. Таков итог кантовского решения проблемы соотношения субъекта и объекта в процессе познания, ставший важной вехой на пути дальнейшего развития философской мысли.

¹ См.: Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18, с. 206.

² Там же, с. 119.

³ Так, Секст Эмпирик, излагая один из тропов Пиррона, заключает: «Нам нельзя будет говорить, каковой является по природе своей каждая из этих вещей, а можно только сказать, какой она каждый раз кажется» (Эмпирик Секст. Соч. в 2-х т. М., 1976. Т. 2).

⁴ Энгельс Ф. Введение к английскому изданию «Развитие социализма от утопии к науке». — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 304.

⁵ См.: Ойзерман Т. И. Диалектический материализм и история философии. М., 1979, с. 142.

⁶ Флоренский П. А. Космологические антиномии И. Канта (публикация А. В. Гулыги и И. С. Нарского). — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3., с. 132.

⁷ Маркс К. Тезисы о Фейербахе. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 1.

⁸ См., напр.: Материалистическая диалектика в 5-ти т. Объективная диалектика. М., 1981. Т. 1.

⁹ Эйнштейн А. Собр. науч. трудов в 4-х т. М., 1967. Т. 4, с. 302.

¹⁰ На это совершенно справедливо указывает И. С. Нарский, отмечая вместе с тем встречающиеся у Канта непоследовательности (см.: Нарский И. С. О гносеологическом смысле основоположений чистого рассудка. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1981. Вып. 6).

¹¹ См.: Лекторский В. А. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. М., 1965, с. 27.

¹² Некоторая — вероятно, не слишком удачная, но все же пригодная для иллюстрации — аналогия такой конструкции: оператор задает электронно-счетной машине программу работы («рассудок») и исходные данные («чувственные созерцания»), которые надо обрабатывать по этой программе; в результате машина выполняет работу, смысл которой (так же, как смысл получаемого знания) известен только оператору.

¹³ См.: Калинин Л. А. Об особенностях кантовского агностицизма. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1981. Вып. 6.

В. А. ЖУЧКОВ

СТРУКТУРА СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОГО ОТНОШЕНИЯ У КАНТА

Вопрос о сущности субъекта, объекта и их отношении поставлен Кантом весьма многопланово и противоречиво. Мы ограничимся лишь некоторыми аспектами этой проблемы, связанными, в первую очередь, с его учением о вещи в себе и свободе.