

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.

Вещь в себе — одно из основных понятий кантовской философии — до сих пор остается ареной острой борьбы между критиками Канта «справа» и «слева». Нет полного единодушия в трактовке этого понятия и среди марксистских исследователей. Причин тому много, но главная из них та, что вещь в себе хотя и служит у Канта для обозначения чего-то принципиально непознаваемого, однако имеет множество различных, зачастую противоположных друг другу значений.

Мы считаем, и попытаемся это показать, что среди этих значений имеются два, на наш взгляд, основных и определяющих не только для всех других значений вещи в себе, но и для кантовской философии в целом. Оба эти значения связаны с понятиями объекта и субъекта, а их отношение образует исходный пункт для всей кантовской критики разума как философской теории деятельности.

Традиционно и вполне справедливо вещь в себе связывается с понятием «предмета», который «воздействует на нашу душу» и является источником «материи» ощущений или знания (3, 101, 127—128). В данном контексте вещь в себе выступает как объективная, независимая от субъекта реальность, а кантовская концепция имеет известное сходство с гносеологией материалистического эмпиризма. Правда, Кант считает вещь в себе непознаваемой, а некоторые его определения дают основания трактовать «предмет» как нечто субъективное, имманентное сознанию, по отношению к которому вещь в себе оказывается некоторой идеальной, умопостигаемой сущностью. Мы не будем здесь специально останавливаться на этих противоречиях кантовской теории познания, как и на причинах их возникновения. Отметим лишь, что практически *все* исследователи Канта так или иначе признают у него наличие элементов материалистической гносеологии (хотя оценивают их весьма по-разному).

Вторым исходным компонентом чувственного познания у Канта выступает «душа», т. е. субъект, обладающий способностью к восприимчивости и априорными формами чувственного созерцания. С признанием такой «чистой», самостоятельной, независимой от объективной реальности способности Кант направляет свою философию в сторону дуализма и идеализма. Но вместе с тем он фиксирует и определенное субъект-объектное отношение, причем делает это он в форме, заметно отличающейся от наивно-натуралистической, психологической точки зрения эмпиризма, обнаруживая весьма сложную структуру субъекта и субъект-объектного отношения.

Эта сложность связана не только с тем, что Кант рассматривает «душу» как объект эмпирического самопознания с помощью внутреннего чувства. Последнее, как и его форма — время, имело место в эмпирической гносеологии, в частности, в учении Локка о рефлексии. Но если у Локка внутреннее чувст-

во рассматривалось как нечто вторичное, возникающее позднее внешних восприятий, то у Канта оно является равноправной способностью наряду с внешним. Более того, если у Локка познающий субъект отождествлялся с пассивно воспринимающей «чистой доской», (а у Юма даже с пучком или связкой восприятий), то у Канта «душа», субъект рассматривается как нечто самостоятельное, существующее независимо от восприятий внешнего мира, обладающее «чистыми», априорными, относительно активными способностями познания.

И, что еще более важно, понятие «души» у Канта не исчерпывается не только содержанием внутреннего опыта, но и «чистыми» познавательными способностями. Душа выступает у него и в качестве непознаваемой вещи в себе, которая «воздействует на себя своей собственной деятельностью» (З, 150), причем эта деятельность служит источником первого и составляет основу вторых. Но в обоих случаях эта деятельность опосредована внешним воздействием, аффицированием со стороны вещи в себе в значении объективной реальности и потому носит преимущественно рецептивный, воспринимающий характер. Кант подчеркивает в «эстетике» определенный приоритет внешнего чувства перед внутренним: содержание последнего «не имеет никакого внешнего вида» и поэтому может быть выражено, представлено только посредством пространства (З, 138). С другой стороны, время как форма и способ деятельности внутреннего чувства характеризуется исключительно как необходимая и замкнутая на упорядочивание уже «заранее» данного субъекту многообразия, т. е. деятельность «души» проявляет себя здесь в некотором объективированном времени и ориентирована на возможный опыт, на формирование предметного знания.

Однако и по отношению к содержанию, и по отношению к форме внутреннего чувства «душа» и ее деятельность остается потусторонней, трансцендентной вещью в себе. Этот некий сверхчувственный, ноуменальный субъект существует совершенно самостоятельно, независимо от вещи в себе как объективной реальности и образует с последней самое общее, широкое и в конечном итоге исходное субъект-объектное отношение. Это отношение лежит в основе кантовского учения о чувственном и рациональном познании, его теории опыта вообще, но оно вовсе не исчерпывается этой теорией. Напротив, кантовское учение о трансцендентальных предпосылках и условиях возможного опыта, о «чистых» познавательных способностях теоретического разума оказывается лишь одним из способов обнаружения, проявления этого исходного субъект-объектного отношения, причем таким проявлением, в котором деятельность «души» обусловлена воздействием «предмета» и направлена на создание всеобщего и необходимого знания. Но за пределами такого проявления «души» или теоретического применения ра-

зума Кант оставляет возможность и для иных форм и способов ее деятельности, которые станут предметом исследования в «Трансцендентальной диалектике» и «Критике практического разума».

Однако, прежде чем рассмотреть эти разделы критической философии, необходимо вкратце остановиться на кантовской теории опыта, тем более, что именно ею опосредуется возможность диалектического и практического применения разума.

Сущность кантовской гносеологии обычно связывается с априористской трактовкой познавательных способностей разума и ограничением сферы их применения явлениями опыта. На этом основании его теория познания может быть квалифицирована как агностическая и субъективно-идеалистическая. Вместе с тем, анализ общего контекста кантовского обоснования возможности опыта обнаруживает здесь более сложную структуру и проблемное содержание.

Дело в том, что в своей теории опыта Кант не ограничивается лишь имманентной корреляцией «чистых» форм опыта и его чувственного материала. Оба эти компонента опыта опосредованы исходным субъект-объектным отношением, зафиксированным у Канта в двух первоначальных значениях вещи в себе. В значении объективной реальности вещь в себе является источником чувственного материала, многообразия эмпирического содержания познания. В значении «души», субъекта вещь в себе обнаруживается в качестве априорных способностей теоретического разума, формальной структуры эмпирического знания. Правда, в рамках своей метафизической методологии Кант как раз и не мог допустить возможности такого перехода от вещи в себе к явлению, от объекта к его субъективному образу и от «чистой» субъективности к ее реализации в предметном и объективно-значимом знании. Тем не менее опыт, во многом совпадающий у Канта с картиной мира в механическом естествознании XVIII в., служит для него как бы материалом, в котором проявляются, опредмечиваются «чистые» формы познавательной деятельности субъекта.

Свой трансцендентальный анализ разума, условий возможности опыта Кант осуществляет, опираясь на подтвержденные в опыте результаты деятельности разума, на формы и способы его реализации в познании, в структуре предметного знания как некоторого уже существующего, представленного в науке единства идеальных, общезначимых и необходимых форм знания и его объективного, предметно-чувственного содержания. В своей гносеологии Кант говорит о субъекте, разуме, его «чистых» способностях и формах лишь с точки зрения того, насколько они ориентированы на опыт, на эмпирическое содержание знания, применены и «опредмечены» в его предметно-чувственном материале. Само же это содержание дается субъекту извне, чувственностью, которая субъективна и априорна

только с точки зрения формы, но не «материи ощущений», не апостериорного содержания. Последнее возникает лишь благодаря воздействию вещи в себе на нашу чувственность, «душу».

Кант не выводит способности разума из опыта, не считает его формы результатами эмпирических обобщений, но в отличие от рационалистического нативизма он не выводит их и из природы «души», ее врожденных задатков. Не знает он, конечно, и их подлинного генезиса, социально-практической природы, оставляя вопрос о происхождении разума и его «чистых» способностей за рамками своих исследований. Но его понимание структуры опыта оказывается весьма близким к реальной двойственной структуре предметного знания как результата некоторой предшествующей познавательной деятельности, некоторого уже осуществленного процесса субъект-объектного «взаимодействия».

Благодаря же опосредованию этой теории опыта двумя исходными значениями вещи в себе, «внешним» воздействием «предмета» и внутренним самоаффицированием «души», кантовский трансцендентализм приобретает характер философской рефлексии не только на структуру знания, но и объекта и субъекта как таковых, а также в их различных ипостасях, значениях и отношениях в составе познавательной, а затем нравственной да и всякой человеческой деятельности вообще.

Различая вещь в себе и явление, Кант фиксирует вполне реальное и в рамках основного гносеологического вопроса принципиальное различие между предметом знания и знанием о предмете, реальным объектом и его субъективным, идеальным образом. Иными словами, в метафизической форме он воспроизводит здесь сложную структуру объекта как гносеологической категории. Объект у Канта существует объективно, т. е. независимо от субъекта, служит предпосылкой познавательной деятельности (воздействует на «душу» и является источником «материи ощущений»), обладает как бы двумя сторонами: 1) познанной, «явившейся», включенной в познавательную деятельность и выраженной в субъективных формах знания и 2) непознанной, не освоенной в деятельности, оставшейся за пределами знания (т. е. вещь в себе, а не вещь для нас). Тем самым Кант фиксирует и конечный, относительный характер всякого знания, которое не может дать исчерпывающего представления об объекте и всегда имеет характер конкретной истины.

Точно так же и в структуре субъекта Кант различает две стороны, или ипостаси: «опредмеченную», обнаруженную и подтвержденную в опыте, в предметном знании как результате уже совершившейся познавательной деятельности человека, и «душу» «в себе» как обозначение некоторой субъективности, еще не включенной и не примененной в познании, как предпосылку и условие всего лишь возможной и принципиально

новой деятельности. Первая сторона этого субъекта и фиксируется Кантом в его учении о теоретическом разуме, его априорных способностях (чувственность, рассудок, воображение); вторая — сначала выступает как вещь в себе, «душа», неизвестный корень двух стволов человеческого познания, а затем — в «трансцендентальной диалектике» как сверхчувственный, ноуменальный субъект, основной характеристикой которого является свобода, способность к умопостигаемой спонтанной причинности. Именно эта способность субъекта кладется Кантом в основу его учения о практическом разуме, однако для нас важно то, что ноуменальный и свободный субъект в «диалектике», по существу, оказывается лишь экспликацией, обнаружением понятия «души» как вещи в себе в «эстетике», а само это обнаружение опосредуется Кантом всем анализом опыта и необходимых форм познания теоретического разума.

В учении о диалектическом применении разума подтверждается правильность «мысленного эксперимента», гипотезы о существовании вещи в себе в обеих ее значениях и функциях: как объективного источника чувственного содержания опыта и деятельности познавательных способностей субъекта. Ведь только потому, что опыт у Канта опосредован этим исходным субъект-объектным отношением, он лишается абсолютного, трансцендентного значения и не только приобретает характер относительного и ограниченного предметного знания, но и составляет диалектическому разуму возможность выхода за границы опыта, за пределы имеющихся знаний и представлений о мире и о самом себе, за рамки познанных отношений в природе и обществе, сложившихся форм и навыков поведения.

Сама же «природная склонность» диалектического разума к метафизике, потребность в познании безусловного или абсолютной целокупности условий опыта — это далеко не одна лишь субъективная иллюзия, приводящая к заблуждениям и противоречиям. Эта потребность имеет основания в самом опыте, в котором как раз отсутствует абсолютная полнота, завершенность, безусловное единство: ведь в нем никогда не может быть дан целиком, полностью ни объект сам по себе, ни субъект познания. То и другое даются в предметном знании лишь в той мере, в какой они включены в предметную деятельность, в познавательную процедуру, где они себя взаимоограничивали и взаимообуславливали, проявляясь лишь частично и лишь в относительном единстве предметного содержания и субъективной формы. Именно эти особенности предметного знания диалектический разум осознает и именно это позволяет ему не только выходить за пределы опыта, но и обнаруживать в себе некоторую сферу относительно свободной потенциальной субъективности, еще не обнаруженной, не реализованной в существующих формах познавательной деятельности и предметного знания.

И не случайно именно свобода оказывается центральным пунктом кантовского учения о диалектическом разуме и именно с этой идеей он связывал возможность решений самой «существенной задачи» своей философии, т. е. вопроса о переходе от «естественных» понятий к практическим, от необходимого познавательного к свободному нравственному применению разума. Антиномия свободы и необходимости возникает из стремления понять «абсолютную полноту *возникновения* явления вообще», целокупность его условий (З, 363, 367, 396), а это, в первую очередь, означает необходимость обращения к исходным значениям вещи в себе, к субъект-объектному отношению, лежащему в основе всякого явления, т. е. всякого конкретного предметного знания как результата познавательной деятельности.

Кант, конечно, остается весьма далек от понимания этого реального проблемного контекста своих построений, ограничиваясь абстрактным антиномичным отношением между свободой и необходимостью и усматривая разрешение антиномии в отношении тезиса и антитезиса к различным сферам — вещам в себе и к явлениям. Характерно, однако, что само определение свободы оказывается у него внутренне противоречивым и, главное, мыслится им по той же схеме, которая имела место в «эстетике», в учении об аффицировании вещью в себе нашей чувственности и особенно о внутреннем воздействии «души» на себя «своей деятельностью». Это «воздействие», по существу, и осознается диалектическим разумом в его идее свободы, которая оказывается вовсе не иллюзией или непротиворечивой возможностью, а конкретизацией и экспликацией этой важнейшей предпосылки всей кантовской теории опыта.

Здесь Кант вплотную подходит к пониманию внутренне противоречивой, диалектической по своей сущности структуры человеческого сознания и деятельности, которая одновременно носит необходимый, обусловленный и свободный, внутренне спонтанный характер, есть некоторое двуединое отношение, в котором субъективная активность разума является такой же равноправной конституентой познания, как процессы и события объективного мира. В «эстетике» Кант, однако, стремился всячески завуалировать участие свободной самодеятельности субъекта, свести его роль к способности пассивной восприимчивости, а в «аналитике» ограничивал спонтанность рассудка и воображения наличным чувственным материалом. В «диалектике» же эта способность «души», ее свободная, умопостигаемая причинность выступает в «чистом» виде, под именем ноуменального субъекта, способного «само собой начинать ряд состояний» независимо от естественного хода явлений (З, 418—422, 486). Но здесь же, в «диалектике», Кант отказывает этому свободному субъекту в возможности к познанию, способности служить «основанием для объяснения явлений» (З, 483, 486,

659). Трансцендентальная свобода, согласно Канту, может быть основанием не теоретического, познавательного, а практического, нравственного применения разума, т. е. «причинности разума в определении воли» независимо от «принуждения импульсами чувственности» (3, 478, 660). Свое выражение и подтверждение эта свобода находит не в опыте и его необходимых законах, а в нравственном законе, императиве, т. е. в правилах особого рода необходимости — должествования, которые в природе не встречаются (3, 487, 489).

Мировоззренческие и методологические причины, заставившие Канта «успокоиться» на доброй воле и перенести ее осуществление в потусторонний мир, с исчерпывающей полнотой были выяснены классиками марксизма (см. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 182). Тем не менее, критикуя Канта за дуалистическое противопоставление теоретического и практического разума, необходимости и свободы, нельзя не отметить, что и в учении о практическом разуме он выявил некоторые реальные механизмы человеческой деятельности, значительно дополнив и конкретизировав представления о структуре субъект-объектного отношения.

В самом деле, в учении о диалектическом разуме он поставил вопрос всего лишь об относительной независимости разума «от всех определяющих причин чувственно воспринимаемого мира», о его способности выходить за пределы конкретного, наличного предметного знания (3, 478, 660). Однако такая свобода, хотя и не является иллюзией, но остается достаточно проблематичной, ибо осознание относительности, обусловленности и ограниченности достигнутого уровня знания является лишь предварительным этапом на пути к подлинной свободе. Последняя же заключается не в отрицании имеющегося необходимого знания и тем более не в отказе от него, а в возможности, потребности и способности использовать это знание, его ограниченности и относительности для дальнейшего продвижения и расширения познания и в конечном итоге для преобразования человеком мира и самого себя.

Иначе говоря, свобода не ограничивается относительной независимостью от «сущего», внутренним и зачастую иллюзорным сознанием «свободы от». Она должна стать «свободной для»: изменения мира и знания о нем, для создания новых средств, форм и методов деятельности, способных открыть в известном неизвестное, превратить непознанное в познанное. Выражаясь кантовским языком, трансцендентальная, всегда лишь не невозможная, проблематическая «свобода от» должна стать практической свободой, «причинностью разума в определении воли», а по существу, направленностью человеческой воли, разума, всех его творческих способностей и потенций к желаемому и должествующему быть результату, обращенным к будущему целеполаганием. В этом, собственно, и состоит

подлинная свобода, и в этом смысле Кант совершенно прав, определяя практическое как «все то, что возможно благодаря свободе» (3, 658).

В то же время в учении о воле, долге и высшем благе Кант выявляет некоторые особенности не только нравственного сознания, но и свободной, творческой целеполагающей деятельности вообще. Человек, рассматриваемый как ноумен, подчеркивает Кант, есть «единственный вид существ в мире, каузальность которых направлена телеологически, т. е. на цели...» (5, 468; 4, (1), 468). Причем эта направленность на должное, будущее не остается у Канта чисто формальным принципом. В учении о высшем благе он ставит проблему достижения единства добродетели и счастья человека как эмпирического существа, перехода от должного к сущему, от «сверхчувственного» закона к его чувственной реализации (см. 3, (661—672; 4, 1, 441—445). Правда, для этого Кант вынужден был прибегнуть к постулатам бессмертия души и бытия бога, однако эти постулаты он рассматривает не в их традиционном религиозном содержании и функциях, а всего лишь как выражение уверенности, убежденности практического разума в достижимости его идеалов, осуществимости его высших целей и ценностей.

Как известно, в учении о практическом разуме Кант наделяет вещь в себе значением особого интеллигибельного мира, ноуменальных идеальных сущностей и специфических объектов моральной веры. Следует, однако, отметить, что это новое — объективно-идеалистическое значение вещи в себе не только не устраняет ее исходного значения как объективной реальности, но и фиксирует в ней, правда, в весьма превратной, теологизированной форме ту сторону, которая еще не познана, не дана субъекту и которая «предоставляет место» не только для веры, но для свободного целеполагания, для деятельности, направленной на будущее и неизведанное, желаемое и должное.

Таким образом, в учении о практическом разуме и объектах его долженствования Кант в специфической форме раскрыл новые, глубинные характеристики субъекта и объекта и их отношения, которое в «эстетике» было представлено в двух первоначальных значениях вещи в себе. Поэтому все кантовские исследования могут рассматриваться как своеобразное раскрытие, обнаружение, конкретизация понятий объекта и субъекта, взятых с точки зрения основных законов человеческой деятельности. Правда, оставаясь в рамках метафизической методологии, Кант не мог понять ее подлинной, диалектической природы, и его философия служит одним из наиболее точных адресатов высказывания Энгельса о том, что XVIII век не разрешил противоположности субстанции и субъекта, приро-

ды и духа, необходимости и свободы (см.: Маркс К., Энгельс Ф., Соч., т. 1, с. 600).

В теоретическом познании Кант отрицает момент свободного целеполагания, замыкает знание в жесткие рамки опыта, т. е. застывшего и изъятая из контекста деятельности результата познания. В практическом же применении разума он останавливается на безрезультатном волеии, формальном должествовании, отрицая возможность его реализации в чувственном мире и реальной жизнедеятельности человека. В первом случае это привело к отрицанию возможности качественного расширения знания, т. е. освоения непознанного (вещи в себе) путем создания новых форм и способов познавательной деятельности. Во втором — к отрицанию возможности перехода от должного к сущему, от идеалов и субъективных целей к общезначимому, необходимому и объективному знанию, к практически, предметно-чувственно реализованным творениям человеческого разума и воли.

Именно поэтому оба исходных понятия кантовской философии — объект и субъект — остаются непознаваемыми вещами в себе, а отношение между ними, как и между двумя способами применения разума, — разделенным непереходимой пропастью. В силу объективных оснований методологического и мировоззренческого характера Кант не мог осознать социально-практической природы мышления, диалектическую, внутренне противоречивую сущность человеческой деятельности как единства объективного и субъективного, пассивного и активного, внешней обусловленности и внутренней спонтанности, необходимой причинности и свободного целеполагания и т. п. И тем не менее в истории философской мысли ему принадлежит неоценимая заслуга в разработке диалектики субъект-объектного отношения, вопроса о структуре субъекта и его деятельности, т. е. в постановке проблемы предметной деятельности, практики вообще как основы и критерия познания и преобразования мира, как единственного способа превращения объективных вещей в себе в вещи для нас, так и превращения субъективных целей и идеалов в объективные и общезначимые творения материальной и духовной культуры человечества.

Противоречия кантовского критицизма, его способов постановки и решения основных философских проблем вели в конечном итоге к признанию того, что их подлинное решение возможно лишь на пути включения в философию и теорию познания принципов и критериев общественно-исторической практики, предметно-чувственной деятельности как внутренне противоречивого, диалектического по своей сущности процесса субъект-объектного отношения. На пути осознания необходимости этих революционных изменений в философии Кантов критицизм был необходимым и весьма значительным этапом.