



Н. О. ЛОССКИЙ

Обоснование интуитивизма

Г л а в а I V
ДОГМАТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ
ТЕОРИИ ЗНАНИЯ КАНТА

Критика чистого разума основывается на предположении, что существует знание, обладающее всеобщим и; необходимым характером; все исследование Канта построено так, чтобы объяснить возможность подобного знания. Эта ничем не доказанная предпосылка * сама по себе не особенно опасна, но в теории знания Канта она становится чрезвычайно вредоносной потому, что комбинируется у него с теми предпосылками рационалистов и эмпиристов, которые приводят в конечном итоге к абсолютному скептицизму. Кант знает об этой опасности и потому принужден прибегнуть к необычайно искусственным построениям, чтобы отстоять возможность всеобщего и необходимого знания, не покидая этих предпосылок. Таким образом, он создает в высшей степени своеобразную, не похожую на все предыдущие учения систему философии, но это своеобразие обусловливается именно тем, что бессознательная подпочва ее слишком мало оригинальна. Эту подпочву мы и постараемся вскрыть теперь.

В самом начале своего «Введения» в «Критику чистого разума» Кант уже считает несомненным, что первым толчком к возникновению опытного знания служит воздействие предметов на душу познающего субъекта. «Несомненно, что всякое наше познание начинается с опыта; ибо чем же другим и воз-

* См. об этом: *Volkelt*¹. Immanuel Kants Erkenntnisstheorie. IV. 4. S. 193—203.

буждается к деятельности наша познавательная способность, как не теми предметами, которые действуют (rühren) на наши чувства и отчасти сами вызывают в нас представления, отчасти побуждают деятельность нашего рассудка сравнивать эти представления, соединять или разделять их и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предмета, которое называется опытом» *. Картина этого взаимодействия рисуется в уме Канта совершенно так же, как в уме Декарта или Локка: Я и не-Я или, точнее говоря, познавательный процесс и вещи, обуславливающие его, обособлены друг от друга, по мнению Канта. Он не может себе представить, чтобы свойства вещи, независимой от познающего субъекта, могли войти в представления субъекта **. «Внешнее чувство может содержать в себе только отношение предмета к субъекту в его представлении, а не то внутреннее, что присуще объекту в себе» ***, — говорит Кант. Отсюда ясно, что предметом знания могут быть только наши представления, «целиком находящиеся в нас» ****, только «наши идеи», как сказал бы Локк. Что же касается внешних вещей, «мы не знаем ничего, кроме собственного нам способа воспринимать их, который необходим только для человека, а вовсе не для всякого существа» *****. Расширяя свой чувственный опыт, мы познаем только себя, говорит Кант, подобно Декарту. «Если бы мы могли довести свои созерцания до высшей степени ясности, мы все-таки таким образом не подошли бы ближе к свойствам вещей в себе. Во всяком случае мы бы узнали в совершенстве только свой способ созерцания, т. е. свою чувственность, да и то только под условиями пространства и времени, первоначально присущими субъекту; но чем могли бы быть предметы в себе, мы никогда не могли бы узнать даже и путем самого отчетливого познания явления их,

* *Kant. Kritik der reinen Vernunft*. 2-е изд. Кербача. S. 647, см. также S. 48, 54, 55, 61, 75, 76 и мн. др. Перев. Н. Лосского, с. 24, 41, 45, 46, 51, 60, 61. См. также «Пролегомены», перев. Вл. Соловьева, с. 54, 56, 93, 98. — О слове «rühren» см. «Commentar zu Kants "Kritik der reinen Vernunft"» Файхингера², который указывает, что в современной Канту психологической литературе оно означает то же, что и reizen (Bd. I. S. 175). См. там же разбор споров о значении кантовского «аффицирования» чувственности предмета (Bd. I. S. 172; Bd. II. S. 35—55)*.

** Пролегомены, § 9, с. 43³.

*** Кр. S. 71; по-русски с. 58**.

**** Кр. S. 137; по-русски с. 101.

***** Кр. S. 66; по-русски с. 54.

которое нам только и дается» *. Даже и различия между существенными и случайными свойствами явлений зависят не от самих вещей, а от организации познающего субъекта. «Мы различаем, конечно, среди явлений, — говорит Кант, — то, что существенно свойственно их созерцанию и имеет значение для каждого человеческого чувства вообще, от того, что принадлежит им только случайно, так как имеет значение не для чувственности вообще, а только для особого положения или особой организации того или иного чувства» **.

Эта картина отношений между вещами и познавательным процессом в чувственном опыте очень напоминает представления рационалистов и эмпиристов об опыте ***. Однако нам могут возразить, что эти представления не составляют подпочвы «Критики чистого разума», что Кант сначала построил свою в высшей степени оригинальную теорию знания, а потом уже в виде вывода из нее получил эти традиционные представления об отношении между знанием и вещью в чувственном опыте, Ввиду существующих и в наше время стремлений считать систему Канта идеалом критической философии необходимо считаться и с этим возражением. Уже с первого взгляда оно кажется несостоятельным по следующей причине. Предшественники Канта трудились над исследованием неразрешимой задачи, как возможно знание в том случае, если Я и не-Я обособлены друг от друга. Кант понимает, что эта задача не может быть решена сравнительно простыми средствами его предшественников, и дает ответ на тот же самый вопрос (в видоизмененной форме, о которой мы скажем ниже), прибегая к построениям в высшей степени искусственным. Самая искусственность их показывает, что Кант именно начинает с представления о разъединенности между знанием и вещами, а не заканчивает им. Более подробное рассмотрение «Критики чистого разума» с очевидностью подтверждает эту догадку. Без всякого исследования, по-видимому, просто опираясь на традиционные мнения, Кант уверен, что чувственный опыт не может дать всеобщего и необходимого знания. По его мнению, уже понятие опыта приводит к этой мысли. Мало того, все «данные» опыта, т. е. переживания, пассивно полученные извне с помощью нашей восприимчивости

* Kr. S. 67; по-русски с. 54.

** Kr. S. 68; см. также с. 56; по-русски с. 55, 47.

*** См., напр<имер>, характерное заявление: «чувственным сущностям, без сомнения, соответствуют умопостигаемые сущности...» (Kr. S. 686; по-русски с. 180).

(Receptivität, Sinnlichkeit), совершенно разрознены; по мнению Канта, они не заключают в себе никаких связей, даже и случайных *. Если в опыте есть связи, то они на восприняты познающим субъектом, а созданы им самим: всякий синтез есть результат самодеятельности познающего субъекта. «Соединение (conjunctio) разнообразного, — говорит Кант, — вообще никогда не может быть воспринято нами через чувства и, следовательно, не может также заключаться в чистой форме чувственного созерцания; ведь оно есть акт самодеятельности силы представления, а так как эту силу, в отличие от чувственности, надо называть рассудком, то всякое соединение, — будем ли мы его сознавать или нет, будет ли это соединение разнообразного в созерцании или в каких-либо понятиях, и в первом случае, будет ли созерцание чувственным или нечувственным, — есть акт рассудка, который мы обозначаем общим названием синтеза, чтобы этим вместе с тем отметить, что мы не можем представить себе ничего соединенным в объекте, чего прежде не соединили сами; среди всех представлений соединение есть единственное, которое не дается объектом, а может быть сделано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности» **.

* «Действие предмета на способность представления, поскольку он действует на нас, есть ощущение... В явлении то, что соответствует ощущению, я называю материею, а то, благодаря чему разнообразное в явлении в известных отношениях приводится в порядок, созерцается, я называю формою явления. А так как то, в чем ощущения получают порядок и могут быть поставлены в известную форму, в свою очередь не может быть ощущением, то хотя материя всех явлений дается только a posteriori, форма для них заранее целиком должна лежать в душе a priori и потому может быть рассматриваема отдельно от всех ощущений» (Kr. S. 49; по-русски с. 42). О недоказанности этого утверждения см. *Valhinger. Commentar. Bd. II. S. 69 f.*

** Kr. S. 658. См. также: S. 666 (по-русски с. 87), Такие же утверждения находятся и в первом издании «Критики» в «трансцендентальной дедукции чистых рассудочных понятий», S. 114, 115, 130, 137; см. также интересное примечание на S. 130 (по-русски с. 87, 96, 97, 101). Как показал Фолькельт, первое метафизическое объяснение понятия пространства, а также первое метафизическое объяснение понятия времени (Kr. S. 51, 58; по-русски с. 43; 48), также понятны только в том случае, если считать установленным, что всякий синтез есть акт самодеятельности познающего субъекта. Однако сам Кант, как это часто бывает, в «Критике чистого разума» не вполне усматривает основания своего исследования и потому выражает свою мысль неясно. См.: *Volkel. I. Kants Erkenntnisstheorie. S. 215.*

Все эти утверждения относительно опыта суть не выводы, а основания системы. Именно благодаря уверенности в том, что связи «не даны», Кант прямо начинает свою критику утверждением, что знание включает в себе априорные, т. е. происходящие из самого рассудка, элементы. Но, спрашивается, откуда Кант узнал, что «данное» в опыте всегда должно быть бессвязным? Сколько бы мы ни перелистывали «Критику чистого разума», мы не найдем оснований этого важного тезиса, а встретим только уверения в том, что это должно быть так*. Это значит, что основания для такого утверждения кроются среди предпосылок философии Канта, и мы находим их в тех представлениях об отношении между я и познаваемой вещью, которые нам встретились уже у эмпиристов, у рационалистов и у самого Канта в начале «Критики чистого разума». Если опыт складывается из действий вещей на душу и если я есть замкнутая субстанция (хотя бы и не познаваемая теоретически, а только составляющая предмет практической веры), то ясно, что все переживания познающего субъекта целиком суть его состояния, и связи между этими переживаниями обусловлены природою субъекта еще в большей степени, чем ощущения. Согласно такому понятию опыта, «данные» опыта могут заключать в себе только чувственные и притом разрозненные элементы, а так как связи имеют нечувственный характер, то и это обстоятельство склоняет к мысли, что они создаются самим познающим субъектом. Отсюда у Канта на первой странице его Введения уже является на сцену предрешающее весь дальнейший ход исследования утверждение, что всякое всеобщее и необходимое знание (всякая необходимая связь) происходит не иначе как из самого познающего рассудка. Под влиянием той же предпосылки Кант считает центральной проблемой теории знания вопрос, как возможны всеобщие и необходимые синтетические суждения; в этой проблеме он усматривает не те трудности, которые вытекают из самой сущности ее, а те, которые присоединяются к ней вследствие указанной предпосылки (поэтому он и не довел до конца решение проблемы, как будет показано ниже): он задается вопросом, как возможно, чтобы вещи давали о себе знать только своими действиями на чувственность и все же при

* Эти уверения нередко основываются сами на себе, как, напр<имер>, то, которое было приведено выше: «Среди всех представлений соединение есть единственное, которое не дается объектом, а может быть сделано самим субъектом, ибо оно есть акт его самостоятельности» (Kr. S. 658; по-русски с. 88).

этом получались бы суждения, необходимые и всеобщие, т. е. указывающие необходимую связь в объекте и определяющие эту связь для всех прошедших, настоящих и будущих объектов. Именно эту постановку вопроса объясняется то, что Кант считает мыслимыми только три решения вопроса: или знания суть копии вещей, получившиеся пассивно от действия вещей на душу, или знания суть копии вещей, вложенные Богом в душу и по благодати Его согласованные вполне с вещами, или, наконец, знание относится вовсе не к самим вещам, действующим на душу субъекта, а только к их действиям, к их явлениям в душе, которые должны быть законосообразными, потому что форма их сложения в душе необходимо определяется природою самого познающего субъекта*. Первое решение не удовлетворяет Канта, потому что оно исключает возможность всеобщего и необходимого знания, в существовании которого Кант догматически уверен; второе решение он почти не удостоивает рассмотрения, считая его фантастическим**. Даже и в смягченной форме, в виде утверждения, что логическая необходимость мышления есть необходимость самих вещей, он отвергает его, не пытаясь выяснить доли правды, заключающейся в этом рационалистическом принципе, без которого не может обойтись никакое человеческое мышление***. Таким образом, ему остается только прибегнуть к третьему решению вопроса.

Знакомясь с этою подкладкою мышления Канта, нельзя не признать, что догматическая основа его однородна с предпосылками рационализма и эмпиризма, но огромная оригинальность учения Канта заключается в придуманном им средстве выйти из затруднений, приведших к крушению системы его предшественников, именно в предположении, что необходимо-закономерная структура познаваемой человеком природы есть продукт организации человеческого духа, так что не природа диктует (путем опыта) человеческому уму свои законы, а человеческий ум сам предписывает их природе и потому способен познавать их (коперниковский подвиг Канта).

Казалось бы, что согласно этому учению природа, как она есть сама по себе, остается, правда, совершенно недоступною

* См., напр.: Kr.. S. 682 (по-русски с. 114); Прологомены. С. 100⁴.

** Нередко он даже не упоминает его в числе возможных решений проблемы знания. См., напр.: Kr. S. 109 (по-русски с. 83), Прологомены. С. 62⁵.

*** См. об этом и о противоречиях, возникающих отсюда у Канта: *Vol-kelt*. I. Kants Erkenntnisstheorie. S. 25—27, 160—203.

человеческому знанию, но зато человеческий дух, этот законодатель природы как явления, должен быть познаваем вплоть до своих последних тайников. Однако по Канту и это недостижимо: душа познает себя только из своих действий на себя самое (на свою чувственность), вследствие чего являются разрозненные пассивные данные внутреннего чувства, а закономерное упорядоченное целое получается из них опять-таки благодаря априорным формам чувственности и синтетической деятельности рассудка. Следовательно, и самих себя мы познаем не так, как мы существуем сами по себе, а так, как мы являемся себе согласно законам нашей познавательной деятельности*.

Итак, весь процесс возникновения знания, по Канту, можно выразить в, следующей картине. Мир не-Я сталкивается с миром Я, обладающим определенной внутренней структурой, чем-то вроде призмы (априорные формы чувственности и рассудка), и, преломившись в нем, является в нем согласно законам его структуры: это явление есть знание, оно всегда складывается из пассивных «данных» и из закономерных связей, определяемых активностью самой преломляющей призмы (рассудок)**. Если Я захочет познать самого себя, то и тут нельзя обойтись без преломляющей призмы, а потому и себя можно познать только как явление. Итак, и Я и не-Я сами по себе остаются совершенно непознаваемыми, весь известный мир складывается только из ощущений (данных чувственности) и связей между ними, исходящих из рассудка, весь этот мир есть представление; насколько мы его знаем, в основе его лежат только рассудок и чувственность, и строй его определяется отношениями между этими способностями, а вовсе не отношениями между Я и не-Я. Выходит, следовательно, будто мы неправы, подкладывая под эту систему предпосылки рационализма и эмпиризма об отношении между Я и не-Я в процессе знания. Система

* Кр. S. 72, 673—675 (по-русски с. 58, 108—110). О совершенной произвольности допущения Канта, будто для нашего знания о нашей собственной душевной жизни нужно какое-то «внутреннее чувство как посредствующий орган», см.: *Vaihinger. Commentar. Bd. II. S. 125—129.*

** Эта картина, как и все подобные образы, может, однако, повести к недоразумениям: пользуясь ею, надо помнить в особенности, что, по учению Канта, явление и вещь в себе совершенно разобщены, так что не может быть и речи о каком-либо параллелизме между ними; надо помнить также, что преломляющая призма (организация познавательной деятельности) известна нам только по своим действиям (априорные формы), а не как особая сущность.

Канта оказывается настолько оригинальной, что Я и не-Я в рационалистическом и эмпиристическом значении этого слова в ней совсем исчезли, и даже выразить ее точно, пользуясь обычными терминами, очень трудно. Однако предыдущее изложение показывает, каким образом случилось это превращение: в начале исследования Кант опирается на предпосылки рационализма и эмпиризма, а затем на том же фундаменте он возводит совершенно новое здание и преобразует все понятия до такой степени, что традиционная предпосылка уже не может быть выражена прежними терминами, хотя и остается в основе его системы; ее приходится теперь выразить следующим образом: познавательный процесс и вещи в себе (явление и являющееся) обособлены друг от друга. Это положение открыто высказано в «Критике чистого разума», но не как исходный пункт, а как вывод из всего исследования. Между тем на самом деле оно в скрытой форме уже заложено в предпосылках рационализма и эмпиризма, составляющих подпочву «Критики чистого разума».

Присутствие этих предпосылок имеет роковое значение для теории знания Канта. Они не только лишают ее критического характера, но и делают ее недоказанною и даже ложною, так как ставят неразрешимую проблему. Сначала мы покажем, что теория Канта не доказана.

Кант подыскивает условия возможности всеобщего и необходимого знания, догматически предполагая существование такого знания и выходя из предпосылки, что «данные» опыта суть продукт действия каких-то вещей на познавательную способность. Поэтому ему представляется только три возможных гипотезы возникновения знания. Согласно двум из них знание есть соответствие между представлениями и объектами, а согласно третьей знание есть созидание объектов, хотя бы только как явлений. Два первых пути не приводят к цели, и потому Кант считает необходимым остановиться на третьем предположении. Такое исследование имеет характер умозаключений от присутствия следствия к присутствию основания, которые, согласно учению традиционной логики, даже при самых благоприятных условиях приводят только к гипотезам, а вовсе не к необходимому знанию. Между тем условия, в которых находятся умозаключения Канта, вовсе не благоприятны для него и с точки зрения традиционной логики, и с точки зрения логики интуитивизма*; кроме допущенных им трех возможностей, су-

* Об умозаключениях от присутствия следствия см. ниже, гл. IX.

ществует еще четвертая, которой он, под влиянием догматических предпосылок, не принял в расчет, между тем как она еще лучше обосновывает возможность всеобщего и необходимого знания, чем гипотеза, защищаемая им. В самом деле, допустим, что знание и не соответствует объектам и не создает их, а заключает их в себе так, как они есть, и тогда (это будет показано ниже, в главе, седьмой) обоснование всеобщего и необходимого знания можно будет сделать глубже и вернее, чем с помощью гипотезы Канта*.

Защитники Канта часто говорят, что его система обосновывается не только путем умозаключения от следствия к основанию (от опыта к условиям его возможности). Они утверждают, что Кант, построив свою систему как гипотезу, постарался дать ей более прочное основание, именно исследовал состав научного опыта и действительно нашел, что в нем содержатся все условия, предположенные его гипотезою. И в самом деле» Кант был слишком искусным мыслителем, чтобы не попытаться дать более глубокое обоснование своей системе., В «Предисловии» ко второму изданию «Критики чистого разума» он говорит: «В этом предисловии я выставляю предлагаемое в моей Критике и аналогичное гипотезе Коперника изменение в мышлении только как гипотезу, хотя в самом сочинении оно доказывается из свойств наших представлений о пространстве и времени и элементарных понятий рассудка аподиктически, а не гипотетически»**. Однако то, что Кант нашел в этом исследовании состава опыта, еще вовсе не превращает его гипотезу в теорию. В дедук-

* Правда, Кант намекает на возможность такого познания для существа, которое обладало бы интуитивным рассудком или способностью интеллектуального созерцания, однако без дальних рассуждений он заявляет, что этой способности у человека нет, что человеческая восприимчивость имеет всегда чувственный характер и что рассудок человека дискурсивен, а не интуитивен. См.: Кр. S. 685 (по-русски с. 179). Одно из оснований, побуждающих Канта отрицать интуитивное знание у человека, заключается, пожалуй, в том, что он преувеличивал силу этой способности, именно полагал, что интуитивный рассудок непременно должен быть способностью не только созерцать, но и создавать созерцаемые объекты не как явления, а как вещи в себе (см.: Кр. S. 75; по-русски с. 60; такое представление об интуитивном рассудке высказывается особенно в «Критике способности суждения»), между тем, само собою разумеется, творческая способность в такой высокой степени не может быть приписана человеческой познавательной деятельности.

** Кр.. S. 21; по-русски с. 15.

ции чистых рассудочных понятий и в аналитике основоположений он действительно показал, что научный опыт содержит в себе как необходимое условие своей возможности понятия субстанциальности, причинности, единства, множества и т. п. и что во главе всех этих условий стоит единство апперцепции. Однако из этого вовсе не следует, что перечисленные элементы опыта суть априорные начала самой познавательной деятельности: они с таким же и даже с большим успехом могут играть роль условий опыта, будучи в то же время основой самого мира, непосредственно воспринимаемую в актах опытного знания. В особенности учение о трансцендентальном единстве апперцепции производит сильное впечатление, и это объясняется тем, что единство сознания в самом деле есть необходимое условие научного опыта; однако Кант вовсе не доказал, что это условие достаточное; а priori ясно, что возможность опыта еще более была бы обеспечена, если бы можно было показать, что индивидуальное единство сознания мыслящего человека вплетено в сверхиндивидуальное вселенское единство, открывающееся в интуиции также и индивидууму. Недаром иногда историки и даже некоторые правоверные сторонники Канта, излагая это учение, разумеют под трансцендентальным единством апперцепции сверхиндивидуальный синтез. Однако «Критика чистого разума» не дает прямых подтверждений такого истолкования этого понятия*, и только в «Пролегоменах», поскольку здесь Кант вводит термин «сознание вообще», есть скудные намеки на возможность подобного учения**. Поэтому в дальнейшем изложении мы будем рассматривать трансцендентальное единство апперцепции как синтез, не тождественный численно в различных сознаниях (хотя бы и одинаковый, т. е. вполне сходный у всех людей), и постараемся показать, что этот синтез не есть достаточное условие для разрешения проблемы знания.

Не менее сильное впечатление производит дедукция чистых понятий рассудка и доказательство некоторых основоположений, напр., доказательство устойчивости субстанции. Однако и здесь Канту удастся только показать присутствие этих элемен-

* Впрочем, сам Кант должен был бы признать, что взаимопроникновение индивидуального и вселенского разума было бы самым выгодным условием для познания, так как в «Диалектике», рассуждая об идеале Чистого разума, он на каждом шагу повторяет, что регулятивное применение идей необходимо для полного объединения всех синтезов, «так, как будто бы они были координированы в высшем разуме, слабою копией которого является наш разум».

** S. 71—78.

тов в опыте и необходимость их как условий возможности опыта; а чтобы перейти от этих несомненных истин к своей теории, ему опять приходится ссылаться на то, что необходимость связи может быть только априорною, и что поэтому все перечисленные им условия возможности опыта суть понятия рассудка, имеющие отношение только к явлениям*. Эти соображения несколько не подтверждают гипотезы Канта, потому что они целиком основываются на самой гипотезе. Стоит только предположить, что условия возможности опыта суть вместе с тем и необходимые условия возможности самих вещей, непосредственно усматриваемые в опыте, и тогда окажется, что Кант не привел достаточных аргументов в пользу своей гипотезы, хотя он и прав в первой половине своего доказательства.

Ввиду возможности интуитивного знания теряет свою силу также еще одно из соображений Канта, высоко ценимое некоторыми его сторонниками. Условия возможности опыта не могут быть, по мнению Канта, отвлечены из опыта, ибо как же можно извлечь из опыта то, наличие чего уже необходима для всякого, даже и самого первоначального опыта**; следовательно, условия опыта должны быть априорными. В этом рассуждении кроется чрезвычайно важный аргумент, ниспровергающий такие попытки выводить из опыта условия возможности опыта, какие встречаются в философии Локка, Юма, Милля (в индивидуалистическом эмпиризме). В самом деле, Юм полагает, что причинные связи, субстанциальные единства и т. п. элементы научного опыта не заключаются в первоначальном опыте, а возникают в уме человека постепенно, под влиянием опыта; выражаясь точно, понятие причинности, по его учению, даже и не отвлекается из опыта, а создается впервые опытом. Между тем нельзя не признать, что причинные связи, субстанциальные единства и т. п. составляют условие возможности всякого, даже и самого первоначального опыта, а если так, то гипотеза Юма, непоправимо противоречива: она утверждает, будто опыт производит условие своей возможности. Однако ясно, что этот аргумент вовсе еще не свидетельствует окончательно в пользу априоризма Канта: он только показывает, что элементы зна-

* Напр<имер>, в доказательстве второй аналогии опыта (во 2-м изд. «Критики») Кант говорит: «А понятие, которое вносит с собой необходимость синтетического единства, может быть только понятием чистого рассудка, которое не заключается в восприятии» (Кр. S. 181; по-русски с. 145).

** См., напр.: Кр. S. 186; по-русски с. 148.

ния, составляющие условия возможности опыта, эмпирически непроизводны, но это еще не значит, что они исходят из самого рассудка: они могут быть также первоначальными «данными» опыта; иными словами, этот аргумент разрушает только школу индивидуалистического эмпиризма, но вовсе не затрагивает универсалистического эмпиризма (интуитивизма).

В дедукции чистых понятий рассудка и в аналитике оснований Кант пытается доказать свою гипотезу еще и следующим путем; он старается показать, что условия возможности опыта суть вместе с тем и условия возможности самих вещей, но только как явлений для нашей чувственности, именно он утверждает, что наши представления становятся объективными, т. е. относятся нами к предмету только благодаря тому, что в них есть необходимый синтез, вносимый в них нами же в силу единства апперцепции *. Это доказательство опять-таки не включает в себе прямых подтверждений гипотезы Канта: оно имеет силу только для тех, кто, подобно Канту, опирается на догматические предпосылки рационализма и эмпиризма о разобщенности между познающим субъектом и познаваемыми вещами и потому бьется над неразрешимым вопросом, как возможно, чтобы «мои» состояния казались мне «не моими» и даже приняли характер данных вещей.

Мы уже говорили, что все доказательства Канта заключают в себе долю истины; мало того, весь дух его системы в целом проникнут великими новыми откровениями, вошедшими в плоть и кровь многих последующих систем. Кант настойчиво повторяет эти истины чуть не в каждом параграфе своей объемистой книги, присоединяя к ним свои недоказанные построения, и потому в уме читателя устанавливается неразрывная ассоциация между ними: он привыкает думать, будто, принимая истины философии Канта, необходимо принять и все специфические особенности его учения. Освободиться от этого самогипноза тем труднее, что сбивчивые, местами темные рассуждения Канта с трудом поддаются анализу. Кант открыл органическую связь нечувственного остова опыта с чувственными материалами его и таким образом показал, что необходимое знание может быть получено путем опыта; из этого однако не следует, будто вся необходимая сторона «моего» опыта есть продукт моей природы, скорее это можно объяснить тем, что мир «дается» мне

* «Критика чистого разума», 1-е изд., второй и третий отделы дедукции чистых рассудочных понятий, 2-е изд., второй отдел дедукции чистых рассудочных понятий.

в опыте целиком, вместе со всею необходимостью своей природы.

Современного читателя, воспитанного на естественных науках, особенно подкупает то, что Кант не только дает теорию опытного знания, но и решительно, чуть не на каждой странице «Критики чистого разума» заставляет человеческий ум ограничиваться знанием предметов возможного опыта. Он прав, утверждая, что всякое знание должно быть опытным, но с этою истиною в его системе неразрывно сплетается заблуждение, будто всякий опыт относительно вещей имеет чувственный характер по содержанию и дает нам только явление вещи для нас. Но более всего закрепляется в уме читателя это заблуждение потому, что оно неразрывно связано в системе Канта с самою плодотворною, наиболее повлиявшею на всю философию XIX века мыслью, с тем положением, что трансцендентное знание невозможно. Убедившись в этой истине, читатель воображает, будто она должна быть принята непременно в той специфической форме, в которой выразил ее Кант, именно в виде утверждения, что представления познающего субъекта не могут заключать в себе никакого удостоверения относительно бытия и свойств вещей, находящихся за сферою субъекта, между тем как незыблемая истина, составляющая ядро этого положения Канта, сводится к гораздо менее сложному и менее предрешающему судьбы философии следующему утверждению: знание не может заключать в себе никакого удостоверения относительно бытия и свойств вещей, находящихся вне самого процесса знания. Следовательно, Кант прав, утверждая, что познающий субъект не может самодеятельностью своего индивидуального мышления скопировать мир вещей в себе (как хотели рационалисты), но он упустил из виду, что, быть может, познающий субъект способен интуитивно следовать в опыте за самодеятельностью самих вещей и таким образом выходить бесконечно далеко за пределы своего я.

До сих пор мы старались только установить, что Кант не доказал своей теории знания и что наряду с нею существует, по крайней мере, еще один не использованный в истории философии систематический способ решения проблемы знания. Теперь мы постараемся показать, что гипотеза Канта есть заблуждение.

Прежде всего укажем на одно обстоятельство, которое не разрушает прямо этой системы, но поселяет уже сомнение в ее истинности и характеризует ее с некоторой новой стороны. Фи-

лософия Канта обедняет мир *, она лишает его, сама того не замечая, большей части его содержания. В самом деле, по Канту, весь известный нам мир есть явление; это бы еще не беда, если разуметь под словом явление то же, что понимает под ним, например, Шеллинг. Все богатство земной жизни, все самые разнообразные формы ее легко укладываются под понятие явления в смысле не адекватного, но жизненного раскрытия какой-то более глубокой сущности. Однако не таково понятие явления у Канта. В его философии явление есть только знание и больше ничего. Необходимо точно уяснить себе, что это значит: обдумывая эту систему, невольно воображаешь, что явления, о которых трактует «Критика чистого разума», суть разнообразные формы жизни, сами не имеющие интеллектуального характера, но составляющие содержание знания, объект его: между тем на самом деле, по Канту, явление не только служит содержанием знания, но и само во всех своих элементах и в целом есть исключительно интеллектуальный процесс, всеми своими частями приуроченный только к тому, чтобы сложить знание, и вне этой цели не имеющий никакого смысла. В самом деле, содержание известного нам мира складывается по Канту только из ощущений, из чувственных данных, которые сами по себе составляли бы бессмысленную, беспорядочную и безжизненную грудку, если бы к ним не присоединялись упорядочивающие их формы, превращающие их в представления и даже в предметы опыта. Однако и в этих формах нет никакой жизни и никакого смысла, кроме служения знанию. Особенно обращают на себя внимание в этом отношении категории субстанциальности и причинности. Обыденное сознание понимает под ним нечто живое, жизненное, не имеющее само по себе интеллектуального значения: под субстанцию оно понимает самостоятельную индивидуальность, производное ядро бытия, а под причинность — затрату энергии, действие. Ни следа этой жизни нет у Канта: по его учению субстанциальность и причинность суть только рассудочные правила необходимого одновременного и последовательного синтеза ощущений, правила, благодаря которым ощущения складываются в представления, имеющие объективное значение. Следовательно, синтезы причинности, субстанциальности и т. п. суть чисто интеллектуальные процессы и ничего более. Весь мир Канта есть представление, и притом такое представление, все элементы которого существуют

* Мы говорим здесь, конечно, только о бедности мира, доступного научному знанию, согласно теории Канта.

только для того, чтобы сложить представление. Это интеллектуализм, доведенный до крайности; это учение о том, что единственный известный процесс есть процесс познания. Отрицание всякой трансцендентности, здесь доведено до последних пределов: на вопрос, что составляет объект знания, кантианец или не может ответить ничего, или принужден сказать, что знание может быть только знанием о познавательном процессе, так как оно ни в коем смысле этого слова не может выйти за пределы самого себя и своих интеллектуальных элементов.

Удручающая бедность построенного Кантом мира не бросается в глаза только потому, что она чересчур велика и вследствие этого не реализуется в сознании читателя. В самом деле, если интуитивизм (универсалистический эмпиризм) есть истина, если правда, что сама жизнь, сами вещи, подвергаясь сравнительно, становятся представлениями, суждениями, вообще знанием, то тогда понятно, почему сторонники Канта не пугаются утверждения, что вся богатая жизнь природы вокруг нас есть только наше представление: невольно следуя истине, они вкладывают в это представление всю реальную жизнь и не замечают своей ошибки, не подозревают, что, говоря в духе Канта о мире как представлении, они должны были бы построить совершенно иную картину, чем та, которая нам представляется в действительности. Мы полагаем, что нужно особенное напряжение фантазии, нужна помощь каких-либо конкретных примеров, чтобы изобразить мир, который соответствовал бы теории Канта. Прежде всего этот мир лишен каких бы то ни было деятельностей, кроме деятельности рассудка, складывающей ощущения в группы по определенным правилам. Когда волны морского прибоя ударяются о прибрежные камни, листья деревьев трепещут и шелестят от ветра, ястреб стремительно бросается с высоты вниз и разрывает мирно воркующего голубя, во всем этом нет и тени действия, присущего самим явлениям. Но откуда же является это сознание того, что вне меня живет и действует? Ответ, что это сознание есть результат антропоморфизма, именно привычки переносить деятельности, известные из внутреннего опыта, на представления внешних вещей, не удовлетворителен для кантианца потому, что, согласно теории Канта, никаких деятельностей своего я за исключением познавательных синтезов мы не наблюдаем. Быть может, я в самом себе живет, кроме познания, самыми разнообразными деятельностями, однако познать эту свою жизнь оно не может: для самопознания я необходимо, чтобы эта жизнь подействовала на чувственность я (на его восприимчивость), т. е. преломилась

и выразилась в виде безжизненных, разрозненных, пассивно данных чувственных состояний, которые уже подлежат активному, однако чисто интеллектуальному синтезу рассудка, превращающему их в представление о я. «Ведь душа, — говорит Кант, — созерцает себя самое не так, как она представилась бы себе в ее непосредственной самодеятельности, а сообразно тому, как она получает воздействие изнутри, следовательно, не так, как она существует в себе, а так, как она является себе» *. «Я не могу определить свое существование как самодеятельного существа, но представляю себе только как самодеятельность своего мышления, т. е. деятельность определения, и мое существование всегда определяется только как чувственное, т. е. как существование явления. Однако благодаря этой самодеятельности мышления я называю себя интеллигенциею» **. «Я существую как интеллигенция, которая сознает только свою способность соединения» ***.

Итак, наблюдая в себе жизнь воли и чувства, напр<имер>, хотение сыграть на скрипке какую-либо пьесу, возникающее отсюда хотение купить ноты и ряд деятельностей, следующих за этим, вплоть до эстетического наслаждения музыкою, кантианец принужден утверждать, что и эта жизнь вся состоит из чувственных данных, которые не находятся друг с другом ни в какой иной связи, кроме связей, производимых рассудком.

Мало того, что Кант изгоняет из мира всякую деятельность, кроме интеллектуального процесса связывания чувственных данных, он изгоняет также из мира вообще всякое внутреннее содержание, а вместе с тем всякое внутреннее отношение между его элементами; так оно и должно быть, если мир явлений есть по содержанию грудa чувственных данных. «Если я отвлекаюсь от всех условий созерцания и останавливаюсь исключительно на понятии о вещи вообще, то я могу отвлечься от всех внешних отношений и все-таки у меня должно остаться еще понятие о том, что уже вовсе не есть отношение, а отмечает чисто внутренние определения. На первый взгляд, отсюда следует вывод, что в каждой вещи (субстанции) есть нечто безусловно внутреннее, предшествующее всем внешним определениям» ****. «Однако эта необходимость основывается только на абстракции и не имеет никакого значения для вещей, посколь-

* Kr. S. 73; по-русски с. 59.

** Ibid. S. 676; по-русски с. 110.

*** Ibid. S. 677; по-русски с. 11.

**** Ibid. S. 254; по-русски с. 195 с.

ку они даются в созерцании с такими определениями, которые выражают только отношения и ничего внутреннего в своей основе не имеют именно потому, что это не вещи в себе, а только явления» *. Совершенно такой же мертвенный характер имеет и наша душевная жизнь, поскольку мы ее знаем. «Если жалоба: мы не видим ничего внутреннего в вещах, должна обозначать, что мы посредством чистого рассудка не можем познать, каковы в себе вещи, являющиеся нам, то эта жалоба несправедлива и неразумна»; она неразумна потому, что мы можем познавать вещи только с помощью чувств и даже «нам совсем не дано наблюдать свою собственную душу каким-либо иным способом, кроме созерцания нашего внутреннего чувства» **.

Неудивительно поэтому, что Кант утверждает, будто единственной субстанция, которую мы можем себе представить, есть материя, и в связи с этим он близок к утверждению (и даже должен был бы утверждать), что движение есть единственная представимая для нас форма изменения ***. Строго говоря, из этого следует, что понятия субстанциальности и причинности не применимы к внутреннему опыту ****. Так как, по Канту, опыт без этих категорий невозможен, то становится непонятно, каким образом существует внутренний опыт и как он может выразиться в суждениях, имеющих объективное значение. Мы увидим ниже, что Кант в своем исследовании объективности суждений и в самом деле почти совершенно игнорирует внутренний опыт.

Мир наглядных представлений обеднен Кантом в высшей степени, но еще хуже изуродован в его системе мир понятий; однако это не так обращает на себя внимание, в особенности потому, что понятия вообще мыслятся нами не ясно, и это обстоятельство чрезвычайно покровительствует ложным учениям о них. По Канту, всякое понятие есть только правило синтеза. Понятия бывают эмпирические и чистые; эмпирические понятия суть правила синтеза определенных чувственных данных, а чистые понятия суть правила объединения разнообразного вообще. Итак, самые важные понятия, в которых, как нам кажется, мы мыслим самое основное содержание мира, те понятия, из которых метафизика стремится построить все мироздание,

* Ibid. S. 255; по-русски с. 196.

** Ibid. S. 250; по-русски с. 193.

*** Ibid. S. 219, 210, 674; по-русски с. 171, 165, 109.

**** См. о понятии субстанциальности во внутреннем опыте: Кр. S. 299; по-русски с. 226.

суть только правила сложения него-то, совершенно лишённые содержания, если не подставить под них ощущения. Чтобы показать на конкретном примере (два примера этого рода были приведены уже выше, когда мы говорили о понятиях субстанциальности и причинности), как чудовищно обедняет мир эта теория, рассмотрим самое важное понятие нашего мирозерцания, понятие не рассудка, а разума, по учению Канта, именно идею Бога. Какое огромное богатство содержания заключает в себе эта идея в интуициях мистиков, святых и религиозных философов, как Шеллинг, с особым интересом исследующие понятие Абсолютного! Все это содержание, не сводящееся к правилам сложения и едва ли чувственное (а по Канту в познаваемом мире есть только ощущения и правила их сложения), игнорируется «Критикою чистого разума»: по теории Канта, идея Бога, идеал чистого разума, есть не что иное, как правило или, вернее, требование (так как это правило неосуществимо) абсолютной полноты объединения чувственных данных опыта. Не только о Боге, обо всех идеях вообще (т. е. об идее души, мира и Бога) Кант говорит, что «их не следует признавать в себе, но надо признавать их реальность, только как схем регулятивного принципа систематического единства всего естествоведения»; «поэтому, если мы допускаем такие идеальные существа, то мы собственно не расширяем нашего познания об объектах возможного опыта, но расширяем только эмпирическое единство его посредством систематического единства, для чего идея даёт нам схему, которая, следовательно, имеет значение не конститутивного, а только регулятивного принципа»*. Пожалуй, нигде творческая мощь и остроумие Канта не выразились с такою силою, как в этом превращении Бога в правило синтеза ощущений. Но всего замечательнее то, что Кант даже и здесь отчасти прав: в числе всевозможных предикатов Бога есть также предикат всеобщего синтеза, так что упрекнуть Канта можно только в том, что он чудовищно обеднил понятие Бога.

В заключение этого отдела укажем ещё на одно посягательство на содержание мира со стороны «Критики чистого разума», поскольку из нее с необходимостью вытекают выводы, ограничивающие наше мирозерцание. Сам Кант не исследовал того вопроса, о котором мы будем говорить теперь, но зато историки и последователи Канта подняли его. Если теория знания Канта верна, то необходимо признать, что существование дру-

* Kr. S. 523; по-русски с. 380.

гих человеческих сознаний, кроме моего, не доказуемо*: подобно бытию Бога, оно может быть разве только предметом веры. Когда философская система приходит к такому утверждению, то в глазах профана она становится смешною, а для того, кто знаком с историею философии, становится ясно, что в этом месте раскрылась трещина системы, которая даст благодетельный толчок новой работе и прогрессу философской мысли.

Кантовский мир явлений так однообразен по содержанию, что, пользуясь его материалами, нельзя разрешить удовлетворительно важнейшие философские проблемы. В самом деле, допустим, что Кант прав: весь известный мне мир есть «мое» представление, весь он состоит из «данных» материалов (из ощущений) и из «моих», т. е. произведенных самодеятельностью (Кант даже говорит спонтанностью) моего мышления синтезов. Каким образом эти материалы могут распасться на две сферы — на мир Я и мир не-Я, на мир внутренний и мир внешний? Задача еще более затрудняется тем, что, по Канту, все «данные» материалы, все ощущения, если взять их в отдельности, субъективны (значение этого термина можно толковать различно, но во всяком случае ясно, что, по мнению Канта, ощущения сами по себе не сознаются, как мир трансубъективный**. Следовательно, одна часть материалов познания во всяком случае не составляет мира не-Я, а другая часть (самодеятельность мышления) есть самое ядро субъекта; очевидно, нужны нечеловеческие усилия, чтобы из таких материалов конструировать мир не-Я. Творческая мощь Канта так велика, что он не отступает и перед этою задачею, однако решение ее заключает в себе неясности и противоречия, ускользающие от внимания только благодаря двусмысленности терминов объект и субъект, которыми Кант пользуется на каждом шагу. Под словами «субъект» и «объект» можно разуметь Я и внешний мир, поскольку он состоит из предметов, подлежащих знанию. В таком случае «объективный» значит принадлежащий к сфере внешнего мира как предмета знания, исходящий от него (напр<имер>, принуждение), имеющий познавательное значение в отношении, к нему. Эти же термины могут иметь и другое значение; субъектом можно называть я как носитель знания, а объектом — содержание знания безотносительно к тому, заимствовано ли это содержание из внешнего или из внутреннего мира (напр<имер>, в этом смысле объектом знания может быть

* См.: *Volkelt*. I. Kants Erkenntnisstheorie. S. 164.

** Kr. S. 163, 234; по-русски с. 133, 181.

и какой-либо минерал и «моя» эмоция гнева), В таком случае «объективный» значит принадлежащий к содержанию знания, исходящий из него (напр<имер>, принуждение), имеющий познавательное значение в отношении к нему, а «субъективный» означает исходящий из я и притом из той сферы его, которая не имеет и не должна иметь отношения и содержанию знания. Очевидно, понятия объективности в первом и во втором смысле относятся друг к другу как вид к роду; чтобы различить их, мы будем называть два вида объективности, входящие в объем родового понятия объективности, терминами: объективность внутреннего опыта и объективность внешнего опыта.

Рассматривая «Критику чистого разума», мы стараемся показать, что Кант не различал ясно двух проблем, заключающихся в этих понятиях, и вместо того, чтобы исследовать проблему объективности вообще, был склонен иметь в виду преимущественно проблему объективности внешнего опыта. Мало того, смещение проблем у Канта идет еще дальше. Уже из того, что объективность присуща как внутреннему, так и внешнему опыту, видно, что проблема объективности не может быть отождествляема с вопросом о том, почему одни элементы опыта переживаются как мир не-Я, а другие как мир Я, т. е. с проблемой транссубъективной предметности и субъективности переживаний. Однако Кант, поставив вопрос об объективности и имея в виду собственно только объективность внешнего опыта, сблизил. этот вопрос с вопросом о транссубъективной предметности внешнего опыта так, что почти невозможно усмотреть различие между этими двумя совершенно разнородными проблемами. Это смещение ему было тем легче сделать, что различие между внутренним и внешним опытом как раз в этом вопросе для него почти отсутствовало: и Я и не-Я, по его мнению, сами по себе непознаваемы, следовательно, и внутренний и внешний опыт относятся к какому-то неизвестному предмету, к трансцендентальному X; а потому, хотя никто не относит своего внутреннего опыта ни к какому предмету, лежащему вне внутренней жизни. Кант этого различия между двумя формами опыта не замечает и свое учение о трансцендентальном предмете излагает так, что его легко принять за учение о транссубъективной предметности. Неудивительно поэтому, что с Кантом случилось следующее: при решении поставленной проблемы он наткнулся на условия объективности вообще (как внешнего, так и внутреннего опыта), но с помощью разных построений истолковал их как условия трансцендентальной предметности; а так как трансцендентальная предметность очень похожа на

трансубъективную, то Кант и не занялся специальным рассмотрением этого последнего вопроса. Таким образом, проблема трансубъективности внешнего опыта осталась совсем не решенной, а важные открытия по вопросу об объективности были искажены примесью искусственных построений. Нечего и говорить, что сюда присоединяются еще все предвзятости, обуславливаемые ложною предпосылкою о разобщенности между я и познаваемыми вещами. Рассмотрим теперь подробнее весь этот процесс.

Что Кант слишком мало обращал внимания на объективность внутреннего опыта и почти исключительно занимался объективностью внешнего опыта, это видно даже из примеров, приводимых им. Описывая, каким образом переживания из субъективных суждений восприятия превращаются в объективные суждения опыта, Кант говорит о таких суждениях, как «комната тепла, сахар сладок, полынь горька» *, «воздух упруг», «когда солнце освещает камень, то он становится теплым», «прямая линия есть кратчайшая между двумя точками» **, «все тела делимы», «тела тяжелы» ***; он говорит о превращении эмпирического созерцания дома в восприятие дома, о восприятии замерзания воды ****, о субъективной последовательности актов при восприятии частей дома и о необходимой объективной последовательности актов восприятия лодки, плывущей по течению, о суждениях, устанавливающих причинную связь между теплотою в комнате и печью, между свинцовым шаром и ямкою на подушке, между стеклом и поднятием воды над горизонтальною плоскостью *****. При этом он вовсе не обращает внимания на объективность внутреннего опыта. Он вовсе не указывает на то, что всякое утверждение, даже и такое, как «полынь горька» или «части этого дома следуют друг за другом так-то», может быть объективным, может приобрести всеобщность и необходимость, если его понять как выражение внутреннего опыта: полынь необходимо горька в отношении к такой-то чувственности такого-то субъекта, части дома необходимо следовали друг за другом в необходимом ряду таких-то, а не иных актов (движений глаз и т. п.) моего восприятия дома. Можно было бы подумать, что Кант не упоминает об этом, так как считает само

* Прологомены. С. 70⁶.

** Там же. С. 72—74⁷.

*** Кг. S. 112, 666; по-русски с. 85, 103.

**** Ibid. S. 679; по-русски с. 112.

***** Ibid. S. 182, 190; по-русски с. 146, 152.

собою разумеющимся, что объективность внутреннего опыта имеет такой же характер, как и объективность внешнего опыта. Однако это объяснение маловероятно. Во-первых, вопросы, возникающие от того, что переживания, не объективные в отношении к внешнему миру, дают объективное знание о внутреннем мире, слишком сложны и важны для того, чтобы можно было считать излишним упоминание их. В особенности непорочно было бы намеренное умолчание о них для Канта, который многими своими выражениями наводит на мысль, будто бы данные внутреннего опыта вовсе не могут привести к объективному знанию. Приводя примеры: «комната тепла, сахар сладок, полынь горька», он прибавляет в примечании: «я сознаю, что эти примеры представляют такие суждения восприятия, которые никогда не могут сделаться опытными суждениями, даже и через присоединение рассудочного понятия, так как они относятся только к чувству, которое всякий знает за субъективное и к объекту не приложимое, и, следовательно, никогда не могут сделаться объективными»*. Последовательность воспринимаемых частей дома, зависящую от воли познающего субъекта, он противопоставляет как субъективную последовательности воспринимаемых положений лодки на реке, ни одним словом не пытаясь разрешить всех недоумений, вызываемых этим сопоставлением**. Иногда он прямо говорит об отношении восприятия к субъекту, как с чем-то противоположном объективности***. Внутреннюю жизнь он нередко характеризует как «всегда изменчивый поток внутренних явлений» таким тоном, как будто и в самом деле она не может быть предметом объективного знания****.

Приняв все это в соображение, приходится признать, что Кант в исследовании понятия объективности действительно чересчур односторонне сосредоточил свое внимание только на одном из видов объективности, именно на объективности внешнего опыта, что неминуемо должно было печально отразиться на ходе его исследования, именно чересчур усложнить содержание понятия объективности. И в самом деле, как мы уже говорили, Кант отождествляет объективность знания не просто с предметностью, а с трансцендентальной предметностью, которая по су-

* Прологомены. С. 70⁸.

** См.: Каринский М.И. Об истинах самоочевидных. §§ 18—20. С. 110—137*.

*** Напр<имер>: Прологомены. С. 68⁹.

**** Kr. S. 120; по-русски с. 91.

ществу у него не отличается от транссубъективности. Против этого отождествления ничего нельзя было бы возразить, если бы Кант ограничился первую половиною его, именно утверждением, что суждение признается нами объективным тогда, когда связь, выраженная в нем, относится нами к предмету, т. е. создается как почерпнутая из предмета. Нельзя не согласиться с ним, что суждение, имеющее такой характер, должно быть всеобщим и необходимым: «ибо если одно суждение согласуется с предметом, то и все суждения о том же предмете, должны согласоваться между собою, так что объективное значение опытного суждения есть не что иное, как его необходимая всеобщность» *. Единство предмета суждения ведет за собою и единство суждений: «ибо на каком основании должны бы были суждения других необходимо согласоваться с моим, если бы не было единства в предмете, к которому все они относятся, которому они должны соответствовать, а поэтому должны также согласоваться и между собою» **. Отождествляя объективность суждения и всеобщность и необходимость суждения, Кант вместе с этим делает важное открытие, сильно подкупающее в пользу его теории даже и тогда, когда он присоединяет к нему свои искусственные построения. Он замечает, что суждение становится объективным, относится нами к предмету только в том случае, если к содержанию, его присоединяются некоторые определенные нечувственные элементы: простая ассоциация двух переживаний в моем сознании, напр., ассоциация представления о солнце, освещающем камень, с представлением о нагревании камня, не включает еще в себе материала для объективного суждения об отношении между солнцем и камнем ***. Из этого ассоциированного материала получится объективное по отношению к солнцу и камню суждение только в том случае, если, напр., можно будет сказать, что «солнце согревает камень», т. е. если кроме ассоциации представлений окажется налицо причинная связь между солнцем и камнем. Исследуя признаки объективности суждения, т. е. отнесенности его к предмету, нужно помнить, как уже сказано, что переживания

* Прологомены. С. 68.

** Там же.

*** Хотя она заключает уже в себе — и этого Кант, к сожалению, не отметил — нечувственные элементы, усмотрение которых дает материал для объективного суждения по отношению ко мне, субъекту, именно для суждения, что «в моем представлении за солнцем, освещающим камень, следует нагревание камня».

внутреннего опыта могут служить источником объективных суждений, т. е. суждений, отнесенных к предмету совершенно так же, как и переживания внешнего опыта. Суждение «гнев помешал мне действовать обдуманно» имеет такой же объективный характер, как и суждение «солнце согревает камень» и также относится, сколько бы раз ни повторял я его, к одному и тому же предмету, именно к процессу моего гнева. При этом особенно важно отметить, что гнев, служащий предметом моего объективного суждения, ни в каком смысле этого слова не сводится мною ни к какому трансцендентальному предмету, равному X , и уж во всяком случае не есть для меня трансубъективный предмет. Следовательно, утверждая, что необходимое, т. е. объективное суждение есть всегда суждение, отнесенное к предмету, никоим образом нельзя еще утверждать, будто всякая предметность есть отнесенность к какому-то X , лежащему за пределами содержания опыта, или что она должна быть трансубъективной. Между тем Кант утверждает именно это и, следовательно, сближает проблему объективности с проблемой трансубъективной предметности так, что они сливаются в одно целое. В главе «О синтезе воспризнания в понятии» Кант говорит: «Здесь необходимо столкнуться о том, что следует разуметь под выражением предмет представлений. Мы сказали выше, что сами явления суть только чувственные представления, которые поэтому сами по себе не могут быть рассматриваемы как предметы (вне способности представления). Что же тогда имеют в виду, когда говорят о предмете, соответствующем познанию и, значит, от него отличном? Очевидно, этот предмет надо мыслить только как нечто, вообще X , так как вне нашего познания мы не имеем ничего, что бы мы могли противопоставить познанию как нечто соответствующее ему» *.

Правда, Кант замечает, что всякое состояние сознания можно назвать объектом, но не эту объективность имеет он в виду, когда говорит об объективности знания, «Хотя все, и даже всякое представление, поскольку мы его сознаем, — говорит Кант, — может быть названо объектом, однако значение этого слова для явлений, не в том смысле, поскольку они (как представления) суть объекты, а в том смысле, поскольку они только обозначают объект, требует более глубокого исследования» **. В той же самой главе о «Синтезе воспризнания в понятии», в которой

* Кг. S. 118 (по-русски с. 89). См. вообще всю эту главу, S. 118—123 (по-русски с. 89—92), а также: Прологомены. С. 69.

** Ibid. S. 182; по-русски с. 145.

дано определение предмета, он говорит: «Все представления имеют как представления свой предмет, и могут сами быть предметами, других представлений в свою очередь. Явления суть единственные предметы, которые могут быть даны нам непосредственно, и то, что в них непосредственно относится к предмету, называется созерцанием. Но эти явления не суть вещи в себе, а только представления, которые в свою очередь имеют свой предмет, и этот предмет, следовательно, уже не может быть созерцаем нами; поэтому мы будем называть его не эмпирическим, т. е. трансцендентальным предметом = X ». Казалось бы, здесь Кант различает две формы объективных предметов: внутрисубъективную и трансубъективную, однако так нельзя толковать его; тотчас после этого он прибавляет: «Чистое понятие об этом трансцендентальном предмете (который действительно во всех наших познаниях всегда одинаково = X) есть то, что может давать всем нашим эмпирическим понятиям вообще отношение к предмету, т. е. объективную реальность»*. Значит, пока в представлении не чувствуется, трансубъективная принудительность, пока оно создается как мое душевное состояние, хотя бы и определенное не моим произволом, а другими моими душевными состояниями, к которым оно относится как к своим объектам, Кант не называет еще его объективным, то особенно ясно видно из следующей формулировки проблемы объективности, данной Кантом в доказательстве второй аналогии опыта: «Мы имеем в себе представления, которые мы и можем сознать в себе, но как бы далеко ни простиралось это сознание, как бы точно и пунктуально оно ни было, все-таки: представления остаются только представлениями, т. е. внутренними определениями нашей души в том или ином отношении времени. Каким же образом мы приходим к тому, что придаем этим представлениям объект, к их субъективной реальности как модификаций еще: какую-то объективную реальность? Объективное значение не может состоять в отношении к другому представлению (о том, что можно было бы назвать представлением о предмете), так как тогда снова является на сцену вопрос, как в свою очередь это представление выходит из самого себя и приобретает еще объективное значение, кроме субъективного, которое присуще ему как определению душевного состояния»**.

Итак, под объективностью знания Кант понимает отнесенность представления к чему-то такому, что кажется находя-

* Ibid. S. 122; по-русски с. 91.

** Ibid. S. 186; по-русски с. 149.

щимся за пределами субъекта как явления, т. е. такой характер представления, когда в нем чувствуется транссубъективная принудительность, хотя бы она и создавалась только закономерностью самого процесса познания. Вот почему мы говорим, что проблема трансцендентальной предметности чересчур сближается у Канта с проблемой транссубъективной предметности, т. е. с вопросом, как возможно, чтобы представления относились мною к чему-то, что не есть я? А так как проблема трансцендентальной предметности отождествляется с проблемой объективности и, следовательно, с проблемой всеобщности и необходимости суждений, то ясно, что здесь получается огромное накопление проблем и общее решение их должно заключать в себе пробелы. Мы можем даже предсказать, что одна из таких проблем, именно вопрос о транссубъективности внешнего опыта, совсем не будет решена. В самом деле, Кант считает все переживания целиком душевными определениями познающего субъекта; отсюда не составляют исключения также и все элементы предметности, хотя бы она была трансцендентальной или транссубъективной*; при этих условиях решить вопрос о транссубъективности внешнего опыта — это значит показать, каким образом «мои» представления могут сложиться так, чтобы казалось, что они заключают в себе транссубъективный предмет, хотя на самом деле они не содержат в себе ничего транссубъективного. Из сказанного в первых трех главах ясно, что этой цели достигнуть нельзя и, следовательно, кантовское решение проблемы объективности окажется совершенно негодным для объяснения внешнего опыта, хотя в своем исследовании Кант имел в виду именно внешний опыт.

В самом деле, согласно учению Канта, наши суждения объективны постольку, поскольку в них есть априорный синтез: априорный синтез обусловлен самой природою мышления, без этого синтеза невозможно единство опыта, а следовательно, и единство самосознания; а следовательно, и самое существование самосознания; итак, априорный синтез есть нечто необходимое: пока есть опыт, и пока есть самосознание, есть и априорный синтез. Следовательно, всматриваясь в представления, подчиненные априорному синтезу, и строя по поводу них суждения, мы неизбежно чувствуем необходимость связей в них и сознаем отнесенность наших суждений к одному единственному предмету. Как ни остроумны построения Канта, они пригодны разве только для объяснения объективности внутреннего опыта, а

* См., напр<имер>: Кр. S. 137; по-русски с. 101.

для объяснения объективности внешнего опыта они вовсе не годятся. Объективность внешнего опыта состоит в живом сознании зависимости акта суждения от вещи, не принадлежащей к составу моей душевной жизни, причем самое содержание объективного представления (напр<имер>, представления дерева, когда я смотрю на лес) чувствуется мне как независимая от меня вещь, а не как что-то только относящееся к вещи. В построениях Канта нет и намек на объяснение этой транссубъективности: по его собственному учению ее нет в ощущениях, ее нет также и в априорных синтезах, так как они суть продукты самодеятельности «моего» мышления, она не может возникнуть также из комбинации ощущений и априорных синтезов, так как непонятно, каким образом «моя» деятельность упорядочения «моих» ощущений может показаться мне транссубъективной. Правда, историки и сторонники Канта иногда аргументируют в пользу Канта следующим образом: априорный синтез есть синтез необходимый, подчиненные ему ощущения образуют комплекс, структура которого чувствуется как нечто независящее от моего произвола, вынуждающее меня признать ее наличность, и это-то обстоятельство придает такому комплексу видимость транссубъективности. Однако этот аргумент несостоятелен: в сфере внутреннего опыта на каждом шагу встречается такая принудительность, и тем не менее она не сопровождается сознанием транссубъективности. Положим, мы пережили ряд каких-либо душевных состояний, напр., мы фантазировали и намеренно старались скомбинировать образ подводного дворца морского царя из таких элементов, как хрустальные стены, звезды на потолке, морские водоросли и т. п.; если вслед за этим мы хотим анализировать этот комплекс переживаний, поскольку в нем «мои» деятельности активного припоминания и творческого комбинирования следовали друг за другом, и хотим высказать ряд суждений об его свойствах с этой стороны, то он со всеми своими элементами будет стоять в нашей памяти как единый предмет, независимый от нашего произвола, вынуждающий признать в себе такую-то, а не иную структуру деятельности и тем не менее вовсе не транссубъективный: об-суждаемые мною мои деятельности не чувствуются как не-Я, не стоят передо мною так, как наблюдаемое или даже вспоминаемое дерево*.

* Чтобы согласиться с этим различием, необходимо наблюдать суждения именно о тех переживаниях, которые мы называем «моими» (см. гл. III), а не обо всем том, что современною психологиею отно-сится неправильно, по нашему мнению, к сфере внутреннего опыта.

Если нам скажут, что такие суждения не относятся к сфере научного опыта, т. е. не заключают в себе необходимости и всеобщности в том смысле, как положения физики, а потому не удивительно, что предмет их не транссубъективен, возражение не попадет в цель. Во-первых, еще вопрос, правда ли, будто суждения о единичных переживаниях внутреннего опыта совершенно лишены характера необходимости, а во-вторых, и это самое главное, нам даже и не нужно поднимать этой проблемы: мы говорим только о том, что в акте суждения независимость обсуждаемого переживания от моего произвола и принуждение, исходящее от переживания, не придают еще ему характера транссубъективности.

Впрочем, у защитников Канта есть еще одна модификация этого же самого аргумента. Они говорят, что априорный синтез есть условие возможности не только предметов опыта, но даже самосознания. Следовательно, это синтез бессознательный, а потому, хотя он и производится самодеятельностью познавательной способности, продукты его, отлившиеся в необходимую и неизменную форму, должны представляться возникшему сознанию как что-то транссубъективное, как самодеятельно существующая природа. Основания для такого решения проблемы заключаются между прочим в учении Канта о продуктивном воображении как бессознательном трансцендентальном синтезе, который создает образы вещей, выражаемые в свою очередь в понятиях рассудком*. В основе этого аргумента лежит предположение, что продукты бессознательной законообразной деятельности субъекта, восходя в сознание того же субъекта, представляются ему как нечто не им созданное, а данное ему извне. Однако это предположение, а следовательно и аргументация, основанная на нем, опровергается фактами внутреннего опыта. Иногда мы делаем что-нибудь, как говорится, машинально, напр<имер>, сидя у стола с разными сладостями и оживленно беседуя, берем время от времени со стола конфеты, накладываем на блюдечко варенье и т. п. и совершенно не замечаем этих деятельностей; но стоит нам только обратить внимание на результаты этого хозяйничанья, иногда удивительные, напр<имер>, когда оказывается, что мы забрали чрезмерное количество конфет и тотчас же, воспроизводя эти деятельности по памяти, мы признаем, что они были «моими» в полном смысле этого слова; мы их приписываем себе не на основании косвенных соображений, напр<имер>, не потому, что у нас сохранилось в памяти

* Kr. S. 95; по-русски с. 74.

зрительное или моторное воспоминание о моих руках, берущих конфеты, а непосредственно на основании усмотрения существовавших во мне, но не опознанных раньше хотений и действий* . Если нам возразят, что этот пример не годится, потому что в нем речь идет об эмпирическом синтезе, возникающем на почве уже существующего сознания, а Кант говорит о трансцендентальном синтезе, впервые создающем сознание, то мы опять ответим, что этим различием не уничтожается целиком значение нашего примера: он во всяком случае показывает, что, насколько свидетельствует опыт, бессознательность «моей» деятельности не служит еще достаточным основанием к тому, чтобы она показалась мне при опознании ее транссубъективной. Следовательно, наши противники, устанавливая свою гипотезу, говорят не только о чем-то выходящем за пределы всякого опыта, но еще и о чем-то не аналогичном никакому опыту. Им остается только прибегнуть к последнему аргументу, считающемуся самым сильным у сторонников критического гносеологического метода исследования, именно утверждать, что отвергающие их гипотезу отвергают единственное возможное условие самосознания: в самом деле, самосознание возможно только в том случае, если объект противопоставляется субъекту, мир не-я противен полагается миру я, и появиться этот объект ниоткуда не может, кроме как из досознательных синтезов самого субъекта. Однако эта попытка спастись в сферу «единственно возможных условий» принадлежит к числу плохих спекуляций: если пораскинуть умом, то указываемое гипотезою условие окажется мнимо единственным; один из возможных выходов указан выше, он дан в учении о непосредственном восприятии транссубъективного мира.

Возможна еще одна попытка настаивать на том, что теория знания Канта удачно справилась с элементом транссубъективности внешнего опыта. Можно утверждать, что, по Канту, к сфере не-я относятся те образы, которые отливаются в пространственно-временные формы и подчинены априорным синтезам, те

* Бывают в самом деле случаи, когда деятельность приписывается нами себе только на том основании, что «мои руки взяли», «мои ноги пошли» и т. п., ни в этих случаях они относятся нами, собственно, не к нашему телу, они представляются нам как нечто «данное» извне, и у нас есть в самом деле основание думать, что они «даны» нам из сферы тела: ведь оно может производить движения, напр., рефлекторные, так, что они явным образом «даны» моему я как нечто транссубъективное. См. мое соч. «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма», гл. I.

же образы, которые отливаются только во временные формы, а также те образы, которые обладают пространственно-временными формами, но не подчинены априорным синтезам, составляют внутренний мир. Сам Кант говорит, что эмпирический предмет «называется внешним, когда он представляется в пространстве, и внутренним, когда он представляется только во временных отношениях»*.

Это выход из затруднения очень удачный: пространственный образ в самом деле всегда заключает в себе нечто транссубъективное. Поэтому показать ошибку, кроющуюся в этих рассуждениях, можно только доказав, что кантианец должен разуметь под представлением пространства не совсем то, что разумеет под ним мы, когда говорим, что в пространстве есть нечто транссубъективное, принудительно навязывающееся извне. К счастью, материалы для этого доказательства найти нетрудно. Согласно учению Канта, эмпирический пространственный предмет, стоящий передо мною в воображении, не заключает в себе ничего транссубъективного и объективного: он может переживаться и сознаваться целиком как нечто субъективное, как «мое» душевное состояние. Пространство есть «субъективное внешнее представление», как выразился Коген в своем сочинении «Kants Theorie der Erfahrung»**¹¹. Эмпирические «предметы, — говорит Кант, — могут являться, не имея необходимого отношения к функциям рассудка»; «разнообразное содержание представления может быть дано в созерцании, которое только чувственно, т. е. не заключает в себе ничего, кроме восприимчивости»***. Такое восприятие не имеет объективного значения, т. е. не относится к предмету, целиком переживается как внутреннее душевное состояние. Это прямо сказано у Канта следующими словами: «если из эмпирического познания я исключаю всякое мышление (посредством категорий), то у меня не остается никакого познания о каком бы то ни было предмете, ибо через одно только созерцание ничего не мыслится, и присутствие этого воздействия на чувственность во мне не создает еще никакого отношения подобного представления к какому-либо объекту»⁶¹. Каким же образом из этого представления может получиться транссубъективная вещь, т. е. что-то такое, что не целиком от-

* Кр. S. 315 (по-русски с. 236). См. также: Пролегомены. С. 125¹⁰.

** 2-е изд., S. 177.

*** Кр. S. 107, 657; по-русски с. 82, 86.

**** Ibid. S. 234; по-русски с. 181.

носится мною к моему я и в самом деле чувствуется как самостоятельное бытие? Очевидно, для кантианцев остается только один выход: ссылка на априорные синтезы, на то, что присоединение их к пространственным формам превращает субъективные картины моего воображения в предметы, как бы действительно; обладающие самостоятельным бытием, т. е. создает иллюзию транссубъективности. Но мы уже показали, что априорные синтезы еще не могут придать представлению характера транссубъективности, а потому и этот выход для кантианцев закрыт.

Есть еще одно соображение, показывающее, что ссылки на пространственные формы не достаточны для того, чтобы объяснить транссубъективность внешнего опыта; некоторые переживания, совершенно лишенные пространственных форм, живо чувствуются как нечто транссубъективное: таковы, напр<имер>, навязчивые идеи, стремления, которые мы называли «данными мне» и т. п. Хотя это возражение и косвенное, однако оно могло бы оказаться разрушительным, если бы какой-либо кантианец попытался привести в согласие с ним «Критику чистого разума». Для этого пришлось бы искать более общего основания транссубъективности, чем пространственные формы.

Наконец, нам могут возразить, что Канту вовсе не нужно строить транссубъективный мир: под объективностью внешнего опыта он понимает только отношение наших представлений к предмету, который остается X » а вовсе не превращение самих представлений в транссубъективные предметы. В ответ на это можно заметить, что тем хуже положение теории знания Канта, Воспринимая какую-нибудь вещь внешнего мира, напр<имер>, смотря на дерево, мы не скажем; «передо мною стоит представление дерева, относящееся к X », мы прямо переживаем самое содержание своего восприятия как мир не-Я. Впрочем, если даже не настаивать на этом и признать, что объективность внешнего опыта состоит только в отнесении представлений к какому-то транссубъективному X , то теория знания Канта и в таком случае ничего не выиграет. Правда, при этом никакое содержание чувственного знания не признается за транссубъективное, однако какое-то темное, остающееся неизвестным по содержанию X все же стоит перед сознанием как что-то транссубъективное, и этот транссубъективный элемент, хотя бы он был единственным, необъясним в философии Канта: самодеятельность «моего» мышления, необходимые «правила» моего

синтеза, насколько известно из опыта, никак не могут создать чего-либо, что бы казалось мне «не моим»⁶².

Заметим еще, что объяснение транссубъективности путем ссылки на априорные формы приводит философию Канта к противоречивому результату, который может быть выражен в следующем положении; все «данное» (ощущения) принадлежит к сфере субъекта, только присоединение к данному «моих» деятельностей (априорных синтезов) и форм моей чувственности создает транссубъективный объект. Эта формула замечательно напоминает по своей противоречивости установленные нами конечные результаты эмпиризма и рационализма и таким образом подтверждает зависимость критицизма от предпосылки о разобщенности между Я и не-Я.

Посмотрим теперь, достиг ли Кант в своем исследовании объективности суждений своей главной цели; нашел ли он условия, при которых суждение должно быть необходимым и всеобщим. По мнению Канта, всеобщим и необходимым характером отличается все то, что вложено нами самими в явления согласно необходимой природе нашего мышления, то, что вытекает из природы самой нашей познавательной деятельности. Найдя в науке необходимые суждения, напр<имер>, суждения геометрии о пространстве, он полагает, что объяснил эту необходимость тем, что пространство составляет форму нашей чувственности. Однако из того, что какой-либо продукт душевной жизни вытекает из моей природы, еще вовсе не следует без дальних рассуждений, чтобы я признавал его за необходимое явление; для такого признания нужно, во всяком случае, чтобы условия возникновения продукта, самые мои действия, определенные такими-то, а не иными границами, прозревались мною до последней их глубины и были доступны исследованию **. Между тем Кант не только не произвел такого исследования, но даже, что касается математики, и не мог произвести его: по его учению, пространство и время, лежащие в основе всех математических синтезов, суть пассивные формы чувственности, они

* О том, что в опыте, как внешнем, так и внутреннем, вещи стоят перед нами как живая реальность, а не наши представления только, и что философия Канта не может объяснить этого факта, см.: *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных, особ. § 17. С. 96—110 и § 25.

** О том, что продукт творческой силы субъекта может не заключать в себе отметки необходимости сил, создавших его, см.: *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных. § 6. С. 28—32.

находятся во мне, но механизм их возникновения совершенно неизвестен.

Еще хуже положение Канта в вопросе о всеобщности суждений. Как возможно, чтобы то, что созерцается мною в настоящий момент на одном частном примере, было признано мною за образец того, что должно совершаться во всякое время во всех аналогичных случаях *. Ссылки на мою природу и даже ссылки на то, что наблюдаемая структура явления есть условие возможности опыта, а потому всегда должна осуществляться в опыте, не могут помочь именно Канту, отрицающему рационалистические приемы мышления: ведь эти ссылки предполагают, что логическая необходимость, обнаружившаяся в каком-либо наблюдаемом случае, выходит за пределы, самой себя и ручается за то, что вне ее находится, именно за все Другие случаи подобных явлений.

Попробуем уступить Канту во всем, с чем мы не соглашались до сих пор, и мы увидим, что на сцену явится еще один важный вопрос, неразрешимый для его теории. Содержание мира явлений складывается, по Канту, из ощущений, а порядок ощущений и связи между ними определяются априорными формами. Однако насколько известно из «Критики чистого разума», и в особенности из «Критики способности суждения», априорными формами структура мира определяется только в общих чертах. Согласно закону причинности, напр., она такова: «все изменения совершаются по закону соединения причины и действия» **. В этом законе, очевидно, вовсе не указано, какое именно явление необходимо должно следовать за определенным данным явлением; из самого закона не видно, напр., что определенное соотношение между водородом, кислородом и другими свойствами среды необходимо приводит к возникновению воды. Итак, спрашивается, чем же определяется отношение между априорными формами и конкретными чувственными данными? Огромное значение этой проблемы для всей теории знания не подлежит сомнению, так как решение ее заключает в себе ответ между прочим на следующие вопросы; как познаются частные законы природы, в особенности, как совершаются индуктивные умозаключения? какова степень их достоверности? как возможны единичные синтетические суждения?

* См. об этом: *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных. § 4. С. 16—25.

** Кр. 2-е изд. S. 180; по-русски с. 144.

Проблема, поставленная нами во главе всех этих вопросов, аналогична той, которую мы исследовали уже, рассматривая учение рационалистов о прирожденных идеях*: и здесь, как и там, оказывается, что недостаточно установить общие принципы, лежащие в основе знания, нужно еще показать, как они осуществляются в жизни, как они применяются к живому конкретному материалу. Также и ответы на этот вопрос и отчасти затруднения, кроющиеся в них, аналогичны тем, какие встретились нам в учении рационалистов. Отношение между априорными формами и определенными чувственными данными не может быть случайным, следовательно, мыслимы только два ответа на вопрос; или это отношение также имеет априорный характер, и, следовательно, вся структура мира явлений априорна, или же это, отношение определяется апостериорно, из данных опыта, и, следовательно, не вся структура мира явлений априорна. И тот и другой ответ губителен для «Критики чистого разума».

Допустим, что вся структура мира явлений априорна, так что не только всеобщее подчинение опыта закону причинности, но и определенные конкретные причинные связи (напр., связь между возникновением воды и такою-то химическою реакциею кислорода и водорода) также априорны**. Вместе с этим поневоле приходится допустить, что и содержание мира, т. е. чувственные материалы, подлежащие синтезу, также априорны, по крайней мере в том смысле, что присутствие и возникновение их в сфере познающего субъекта ничем не обусловлено, кроме познавательной способности самого субъекта. Таким образом, мы пришли бы к чистейшему солипсизму, и притом еще к солипсизму интеллектуалистическому***. Быть может, с помощью ряда новых построений эту эксцентричную гипотезу можно было бы развить так, что она не прибавила бы новых противоречий к тем, которые уже вскрыты историческою критикою в теории знания Канта. Однако несомненно она оказалась бы одною из самых многоэтажных гипотез и требовала бы

* Гл. II. С. 56.

** У Канта есть намеки на это учение, поскольку он говорит о трансцендентальном сродстве: всех явлений как об основе ассоциации явлений в воображении.

*** Попытки избежать солипсизма путем предположения, что содержание мира и его синтезы получаются из надындивидуального сознания, мы здесь рассматривать не будем: они представляют собою переход от критицизма, как он был дан исторически, к интуитивизму, и потому речь о них будет ниже.

допущений еще более далеких от показаний опыта, чем это делает уже система Канта. Поэтому даже и не пускаясь в детальное рассмотрение ее, можно сказать, что для критицизма вступление на ее путь было бы равносильно окончательному крушению.

Однако и второй мыслимый ответ не выводит теорию знания Канта из затруднений. Если допустить, что применение априорных синтезов к таким-то, а не иным группам явлений определяется а posteriori самыми чувственными данными, то это значит, что чувственные данные обладают какими-то такими свойствами, такими признаками, которые предопределяют порядок применения к ним априорных синтезов. Ввиду обилия и разнообразия связей в мире явлений единственно представимый способ этого предопределения таков: приходится предположить, что чувственные данные являются в сознании не разрозненными, а связанными уже между собою, так сказать, начерно, так что самодеятельности интеллекта предстоит только работа переделки этих связей набело (вроде того, как у Юма в первоначальном опыте даны только временные связи, а потом они под влиянием привычки переделываются в сознании субъекта и приобретают новые свойства). Однако это предположение разрушает самые устои «Критики чистого разума»: оно включает в себе мысль, что не только ощущения, но и синтезы могут быть «даны», а если так, то возможно, что единство и необходимость опыта обеспечиваются не только единством самосознания познающего субъекта, а и единством самого мира.

Кант не занялся специальным исследованием поставленного нами вопроса, однако мы можем надеяться найти данные для решения его в исследовании одной еще более общей проблемы, именно в учении «О схематизме чистых понятий рассудка»*. Кант задается здесь вопросом, как возможно вообще, чтобы априорные синтезы, имеющие характер чистых рассудочных понятий, применялись к чувственным данным. Когда предмет подводится под понятие, необходимо, чтобы предмет и понятие были однородны. Но чувственные данные и понятия чистого рассудка разнородны в высшей степени, а потому связь между ними становится загадочною, и Кант подвергает ее особому исследованию.

Следует заметить прежде всего, что этот вопрос поставлен Кантом в слишком уж общей форме. Имея в виду предшествующие учения «Критики чистого разума» о составе опыта, его

* Kr. S. 142—149; по-русски с. 118—123.

следовало бы формулировать так: каким образом столь различные элементы опыта, как чувственные материалы, данные а posteriori, и рассудочные понятия, возникающие а priori, вступают в связь друг с другом? Иными словами, внимание должно быть обращено не просто на разнородность этих элементов вообще, а еще и на один из признаков ее, именно на разнородные источники происхождения двух составных частей опыта. Но при такой постановке вопроса сразу было бы ясно, что ответ, данный Кантом, именно ссылка на схемы времени, неудовлетворителен, так как он только передвигает проблему на новое место, и что вообще этот вопрос неразрешим для «Критики чистого разума»*.

Как бы то ни было, в ответе Канта на поставленный им вопрос могут найтись также материалы для решения занимающей нас проблемы; мы их и в самом деле находим, однако в самой неожиданной форме. Оказывается, что Кант, по-видимому, не примыкает ни к первому, ни ко второму намеченному нами ответу или, вернее, в ущерб логике, он сочетает их в одно целое: вполне в духе основ «Критики чистого разума» он отвечает, собственно говоря, что все синтезы и все случаи конкретного применения их априорны, но придает этому ответу такую форму, что эксцентричность его становится незаметной и по внешнему виду получается нечто похожее на второй из возможных ответов, т. е. на утверждение, что критерий для применения априорных форм дан а posteriori. Он достигает этого, пользуясь своим делением априорных форм на два разряда, на формы чувственности и формы рассудка, и заставляя одни из них, именно время (о котором так легко забыть, что оно по Канту, также целиком исходит из сферы самого познающего субъекта), служить посредствующим звеном для применения других.

Но таким путем нельзя выйти из указанных выше затруднений. Правда, на вопрос, как категориальные синтезы применяются к чувственным данным, ответ получен: они применяются через посредство временных схем, так как различные формы отношений во времени между чувственными данными соответствуют различным формам категориальных синтезов. Однако этот ответ роковым образом приводит к возникновению нового

* В своем сочинении «Об истинах самоочевидных» М. И. Каринский показал, что философия Канта вообще не может разрешить этого вопроса, и даже ссылки на единство самосознания и вытекающую отсюда необходимость сродства всех явлений не помогают ей (§§ 26, 27, с. 176—193). Мы поднимаем тот же самый вопрос, но придаем несколько иной оттенок формулировке его.

вопроса, аналогичного только что разрешенному. Ведь время есть тоже априорная форма, и потому мы имеем право спросить: чем же определяется порядок чувственных данных во времени — если а posteriori, самими явлениями, то это значит, что синтезы даны извне, а это не допускается «Критикою чистого разума», если а priori, природою самого познающего субъекта, то это значит, что вся структура опыта, а, следовательно, на-верное и все содержание его целиком создаются природою само-го познающего субъекта, и мы опять пришли к интеллектуали-стическому солипсису.

Нечего и говорить, что учение о схематизме включает в себе еще другие крупные недостатки, напр., совершенно непонятно, как временная схема причинности отличается, от простой временной последовательности. Кант говорит, что «схема причины и причинности вещи вообще есть реальное, за которым, когда бы оно ни было дано, всегда (jederzeit) следует нечто другое» *. Под словом «всегда» здесь нельзя разуметь простую повторяемость следования, ибо тогда непонятно, каким образом применяется категориальный синтез причинности к событиям, в первый раз переживаемым, но нельзя также разуметь под этим словом необходимость следования, так как если бы этот признак заключался в самой временной последовательности, то он делал бы излишним категориальный причинный синтез. И в самом деле, кантовские временные схемы дают опыту такую структуру, что становится непонятным, зачем к ним присоединяются еще категориальные синтезы. Близость схем к синтезам доходит до того, что сам Кант сбивается в оценке их отношений друг к другу. Напр<имер>, в главе «О схематизме» он считает одновременность схемою, обуславливающею применение категории взаимодействия, а в доказательстве основоположения со-существования, он признает, наоборот, категорию взаимодей-ствия условием одновременности **. Одним словом, маленькая глава «О схематизме» кишит противоречиями и неясностями. Здесь раскрывается одна из глубоких трещин в теории знания Канта.

Подпочва философии Канта не оригинальна, но его решение вопроса об условиях знания в высокой степени оригинально и богато элементами, открывающими новые пути для философии XIX века. Важнее всего то, что Кант усмотрел несостоятельность всех учений о знании как соответствии между представлением

* Kr. S. 146; по-русски с. 121.

** Ibid. S. 147, 196; по-русски с. 121, 155—158.

и вещь, находящаяся вне процесса представления, т. е. несостоятельность теорий, трансцендентности знания. Он пришел к мысли о необходимости объединить субъект и объект, примирить их враждебную противоположность и снять перегородки между ними, чтобы сделать знание объяснимым. Правда, у Канта это решение проблемы сохраняет еще следы старых учений; настоящая жизнь, настоящие вещи остаются, по его мнению, вне процесса знания, перегородка снята только между субъектом знания и вещью как явлением для субъекта. Примирение осталось неполным также и в том смысле, что снятие перегородок не привело к равноправности между субъектом и объектом. Если у предшественников Канта вещи в опытном знании действуют на душу познающего субъекта и насильственно (но unsuccessfully) хозяйничают в ней; то зато у Канта, наоборот, познающий субъект создает объекты (и создает их плохо, так как они оказываются только явлениями для субъекта, лишенными самостоятельной жизни). Однако сила истины так велика, что искажения, произведенные в ней муками рождения в свете из старых форм, исправляются отчасти сами собою, как бы под влиянием *vis medicatrix naturae*¹². Что бы ни говорила теория Канта о явлениях, живой, могучий мир природы, данный нам в восприятии, по-прежнему остается живым, а потому, усвоив правильную мысль Канта, что между этим внешним миром восприятий и нами нет никаких перегородок, что он познается непосредственно и выйти за его пределы нельзя, мы постепенно приучаемся довольствоваться им и, находя в нем, вопреки теории Канта, реальную, неисчерпаемо разнообразную жизнь, подготавливаемся к мысли, что за пределами мира восприятий никаких таинственных вещей в себе нет, так как все они со всею своею таинственностью непосредственно близки нам, даны нам в восприятиях, хотя и нелегко обработать этот материал так, чтобы получить из него дифференцированное знание.

Имея в виду эту эволюцию мирозерцания, мы утверждаем, что теория знания Канта непосредственно подготавливает переход к универсалистическому эмпиризму (интуитивизму). Ближайшие гениальные преемники Канта уже прямо основывают свои системы на учении о мистическом восприятии (интуиции). Мало того, сам Кант, отличая трансцендентальное сознание от эмпирического, описывает иногда процессы знания так, как это требуется учением об интуитивном восприятии: эмпирическое сознание у него находит уже готовыми синтезы в восприятиях, категории причинности и т. п. как бы отрываются от познающего субъекта и самостоятельно действуют внутри сферы дан-

ных явлений*. Если еще больше обособить трансцендентальное сознание от эмпирического, именно истолковать трансцендентальное единство апперцепции как сознание надындивидуальное. численно тождественное во всех эмпирических субъектах, то на сцену уже явится в полном смысле этого слова учение о непосредственном восприятии внешнего мира. Вместе с этим мы выходим за пределы философии Канта, и потому эта эволюция критицизма будет рассмотрена в следующей главе, посвященной вопросу об «Учении о непосредственном восприятии транссубъективного мира в философии XIX века».



* См. об этом: *Volkelt*. Kants Erkenntnisstheorie. S. 132, 191—193.