

В «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики» 1766 года Кант подчеркивал необоснованность отдельного рассмотрения телесного и духовного миров, определяя вытекающий из этого вопрос о местонахождении души, или мыслящей субстанции, как содержащий «нечто каверзное». Почти все, что касается природы духовного, представлялось Канту как нечто непостижимое и познаваемое только в оппозиции пространственно—протяженному, с обязательным, однако, условием признания соответствия целостности тела и души в нем, посредством которого человек соотносит себя с миром. Кант заявлял: я есть там, где ощущаю — и это положение взято из обыденного опыта; невозможно разделить человека на части и сказать: вот это тело, а это — душа, ибо человек есть некое единое целое, равно присутствующее как в «кончике пальца, так и в голове»<sup>2</sup>.

Кант справедливо отамечал: так как материи присуще движение и она обладает способностью воздействовать на предметы извне, то это должно распространяться и на душу, поскольку она также занимает в пространстве какое—то место; «но как это возможно, — спрашивал Кант, — чтобы сила, вызывающая только движения, могла порождать представления и идеи?»<sup>3</sup>.

Для Канта материальное начало и начало духовное (скажем так) — вещи в принципе разные, разные роды вещей, а это поднимает вопрос о том, как материальное могло стать порождающей причиной («источником») духовного. Подобная же трудность касается и вопроса обратного влияния души на материю. Но Кант снимает ее, обращаясь к более привлекательной для него теме, которая и останется у него на достаточно долгое время, — теме взаимодействия (общения) субстанций.

Душа оказывается способной действовать вовне, не только на безличную материю, но и на другие души посредством тел. И таким же образом материя как общее целое всех субстанций может вызывать в душе представления, именно за счет того, что душу возможно полагать как занимающую место, а материя и воздействует на подобные предметы. И раз душа оказывается «пространственной» и ее сущность составляют всевозможные представления и идеи, то отсюда и получаем ответ: как же выходит, что душа приобретает идеи от материи.

Опять—таки в работе 1764 года «Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали» Кант обращался к проблеме соответствия души и материи, поставив вопрос: «каким образом дух присутствует в пространстве» — и характеризуя его как нечто непостижимое.

Представляется, в этом отрывке содержатся определенные зачатки критики идеализма, так как Кант предостерегал против того, чтобы душу совершенно лишали материальной природы, поскольку это ведет к утверждению, что душу вообще нельзя понять как элемент материи.

В еще одном своем значительном произведении — диссертации 1755 года, заявленной на право читать лекции, — в «Новом освещении первых принципов метафизического познания» его концепция внешнего и внутреннего взаимодействия, или общения между субстанциями выявлена достаточно отчетливо: Кант выдвигал тезис о том, что «субстанции могут подвергаться изменениям, лишь поскольку они связаны с другими, и их зависимость друг от друга определяет тогда взаимное изменение их состояния»<sup>4</sup> («Nulla substantiis accidere potest mutatio [...]»).

Итак, с чего начинает Кант? С утверждения, что сама по себе простая субстанция без допущения корреляции с внешними ей объектами никакого положительного (или даже отрицательного) прироста не даст, продолжая так и оставаться именно вследствие своей простоты неспособной к какой-либо трансформации.

Для установления факта изменения (смены) состояния необходимо ощущение (для данной субстанции) присутствия чего-то другого, с чем бы наша первая субстанция могла бы вступить во взаимовыгодную связь. Но здесь есть и оговорка: если субстанция в эту внешнюю связь вступает, но остается предоставленной исключительно самой себе, никак не реагируя на воздействие извне, то есть если ее отношения с другой субстанцией (или еще чем-то иным) не меняются, а остаются в каком-то перманентном «замороженном» виде, то и нужные изменения в ее внутреннем состоянии не происходят.

Кант называл этот процесс «явлением измененной связи» и относил его к числу наиболее важных аспектов существования, ибо если во внутреннем состоянии не будет никакого изменения, а основной характеристикой внутреннего состояния признано время, и время является именно тем, что обуславливает движение любого рода, то соответственно при исчезновении внешних связей, заключает Кант, «исчезнут последовательность и время»<sup>5</sup> («[...] successio et tempus pariter facessunt»).

При этом следует отметить, что изначально субстанция уже имеет в себе свои собственные внутренние определения и, отсюда, не может противопоставить им ничего противоположного по определению, так как «определять — значит полагать предикат с исключением противоположного ему»<sup>6</sup> («Determinare est ponere praedicatum

[...]»), а, как известно, любое изменение возможно только с приятием чего-то другого, чуждого, в данном случае — иного основания, которое бы не присутствовало в субстанции как заданное.

Соответственно должно возникнуть некое совершенно отличное определение, которое могло бы быть принято в имеющийся реестр внутренних определений, так как сама дефиниция изменения есть, по Канту, «смена определений». В субстанции возникает определенного рода диссонанс, как если бы в стройную игру одного инструмента вклинивалось бы звучание другого, и субстанция по необходимости вынуждена принимать это вмешательство и этот диссонанс, изменяясь сама, поскольку прежнее единство существования было утеряно.

Даже сведения о нашем собственном теле во всем разнообразии его определений мы не смогли бы получить, если бы действительно вне нашей души не было бы такого объекта, как наше тело, и если бы не осуществлялась реально эта пресловутая связь, это общение между телом (материей) и душой.

Вместе с тем Кант отвергал утверждение об обусловленности изменений внутренним принципом самой субстанции и говорил противоположное — из одних лишь внутренних определений каждой субстанции, рассматриваемой самой по себе, эти изменения не истекают<sup>7</sup>, но причину (исток последних) можно попытаться найти во взаимной связи вещей мира, иначе говоря, из взаимной зависимости их определений. И выводы Кант делал отсюда вполне очевидные, с помощью принятого им принципа определяющего основания отстаивая бытие внешнего мира, или «действительное существование тел»: душе оказывается присуще некое «внутреннее чувство», которое способно констатировать и обуславливать собственно внутренние изменения, т.е. изменения, происходящие внутри самой субстанции вне какого-либо внешнего влияния, только в рамках уже заданных определений самой субстанции. Но это опять-таки лишь внутренняя сфера.

Однако Кант подчеркивал «неразрывность» такой связи, конституирующей всю нашу способность приобретать опытные знания о внешнем мире и невозможность отказаться от допущения подобной возможности, хотя и отмежевывался в то же время от какого-либо упрека в «пагубном взгляде материалистов», утверждая, что своей теорией он совершенно не лишает душу способности иметь и (создавать) свои собственные представления, просто эта способность, эта сила души осталась бы нереализованной, если бы не было импульса извне и душа постоянно пребывала бы в невозмущаемом состоянии равности самой себе и несвязанности с внешними предметами.

Но если между субстанциями обязательно должно быть какое-то общение, то это безусловно требует некой причины, обусловившей их взаимодействие. И этой причиной является Бог как общий принцип всего существующего.

Что касается проблемы Бога, то Кант говорил о нем как об «источнике всякой реальности», или, точнее, как о безусловно необходимом начале всякой возможности. Без Бога и его существования ни о какой возможности не осталось бы даже понятия, и обращение к нему оказывается наиболее приемлемым выходом в сложной ситуации объяснения достоверного наличия как мира, так и вещей в нем. Если устранить Бога, то этим будет совершенно утрачено не только всякое существование вещей, но и сама внутренняя возможность их<sup>8</sup>.

### Методология основания: истина и существование

Если устранить внутреннюю возможность, то будет уничтожено и все мыслимое. А если нет ничего мыслимого, то не должно быть ничего существующего, вместе с этим уничтожается и сама возможность вещей, так как возможность пропадает не только тогда, когда есть противоречие, но и тогда, когда нельзя мыслить ничего содержательного, ничего данного. Всякое возможное есть «нечто мыслимое», чему присуще определенное логическое отношение согласно закону противоречия. Таким образом, утверждение, что есть нечто возможное и в то же время нет ничего действительного, по Канту, есть утверждение, заключающее в себе противоречие, так как между существованием и нашим его осознанием есть четкая связь, которую Кант и постулирует как реальное основание познания. Наряду с основанием истины, касающегося принципов и законов мышления, обсуждается не только формальная сторона понятия, но и содержательная, материальная, что в свою очередь отражает проведенное Кантом различие между основанием истины и основанием существования. Именно данной теме в основном и была посвящена кантовская работа «Новое освещение первых принципов метафизического познания» — критике закона противоречия и достаточного основания и установлению двух новых принципов — тождества и определяющего основания. Кант пытался решить, таким образом, проблему бытия и мышления. Закон противоречия Кант отодвинул в сторону по причине невозможности наличия одного-единственного, «безусловно первого и всеобъемлющего принципа для всех истин», так как могут быть сразу два принципа: один для положительных истин, другой — для отрицательных. Закон противоречия Кант заменил на прин-

цип тождества, поскольку последний способен не просто ссылаться на наличие противоположного, но и раскрывать истину путем понимания тождества между субъектом и предикатом. Канту представлялось странным стремление именно отрицающий принцип сделать важнейшим в «сфере истин», если утверждающий принцип не менее значителен, и все истины сводить в итоге к отрицательной дефиниции как к «пробному камню».

Предпочтение принципа тождества принципу противоречия было необходимо Канту, чтобы представить новый принцип, взамен достаточного основания дать определяющее основание. И здесь отправным моментом было то, что истина добывается из постепенного раскрытия тождества между предикатом и субъектом, а так как это тождество основано на некоем основании и это основание сразу же исключает возможность противоположного, то оно и есть с необходимостью основание определяющее, ибо определение — это полагание предиката с исключением ему противоположного.

В принципе достаточного основания Кант находил некую двусмысленность, так как оно скорее апеллирует к возможности, чем к действительности и не устанавливает необходимой связи между субъектом и предикатом. Таким образом, можно было признать не только необходимую истину, но и истину случайную, а это уже вело к примешиванию к метафизическим истинам истин эмпирических, что служило подтверждением наличия некоего сбоя в хорошо обоснованной системе. Кант поэтому приводил новое разграничение основания предшествующее-определяющего и основания последующее-определяющего, где предшествующее приобретает статус не только логического, но и реального, обуславливающего не только истину, но и само существование. Это основание «предваряет определяемое» и без его допущения невозможно «понять определяемое»<sup>9</sup>.

Последующее основание, в свою очередь, является основанием истины, которое устанавливает тождественные отношения между субъектом и предикатом; оно не могло бы появиться, если бы уже не было дано из чего—то другого. Это основание отвечает на вопрос «что» — и есть основание познания, а основание предшествующее, отвечая на вопрос «почему», — основание бытия или становления.

Данное различие было необходимо Канту по нескольким причинам, в первую очередь потому, что он считал неприемлемым факт, согласно которому опыт вместе со своими логическими инструментами познания может утверждать что—либо об истоках становления или о происхождении мира или просто о существовании, случайном или тем более — необходимым. Вот здесь Кант обратился к проблеме как

рационалистической философии, так и эмпирической, а именно — к проблеме достоверности существования внешнего мира, объектов окружающей действительности и возможности познания их нами.

Во-вторых, все это приводит Канта к выводу о нежелательности выведения всеобщих и необходимых истин из каких-либо научных законов или просто эмпирических фактов, касающихся непостоянных, случайных и изменчивых вещей в мире. Потому-то и не может один и тот же принцип быть распространенным и на сферу истины, и на сферу существования; так же и основание познания не должно смешиваться с основанием бытия, а это является, в свою очередь, лишним подтверждением наличия объективного момента в кантовской философии, почему несправедливы те, кто обращает внимание лишь на его «чистую» гносеологию.

Кант развивал мысль о невозможности выведения серьезных метафизических положений, касающихся природы мира или его происхождения просто из результатов логических выводов человеческого рассудка, что было характерной особенностью предшествующей метафизики. То, что наши логические заключения непротиворечивы и для них нельзя представить противоположного, еще совершенно не означает, что истина, выраженная в них, есть истина объективная и действительно отражающая реальное состояние внешнего мира.

Случайное предстает перед Кантом двояко: как случайное в логическом смысле и как случайное в реальном смысле. Случайное в логическом смысле, в качестве предиката для некоего субъекта есть то, «противоположное чему не противоречит этому субъекту»<sup>10</sup>. Случайное же в реальном смысле есть «то, небытие чего можно мыслить, то есть снятие чего не снимает всего мыслимого»<sup>11</sup>.

### Диалектика логического и реального

После рассмотрения проблемы случайного и необходимого следует обратиться к теме реального основания познания. Говоря о логическом и реальном, мы должны иметь в виду формальное и материальное, причем в том смысле, что формальной стороной является, в первую очередь, основание логической возможности понятия; без нее наше знание так и осталось бы неупорядоченным сгустком хаотичных мыслей, не находящих выхода и достойного своего оформления. Но формальная сторона ничего не говорит нам о действительном положении дел в мире, ничего — о знании не как знании как таковом, а как знании в его значении для нас. Об этом говорит материальная сторона — именно она насыщает сухую форму поня-

тия его реальным содержимым, как бы навьючивает на мула его ношу; она дает нам понятие о том, что конкретно заключает в себе та или иная логическая форма, и только благодаря ей наше знание лениво переваливается через забор «логики» и обретает знание в подлинном смысле — через ощущения — прямо и косвенно.

Реальное основание познания все же не совпадает с основанием существования, а материальная сторона может быть представлена как нечто мыслимое, присутствующее в мысли, тем более не следует ни то ни другое сводить только к эмпирическим данным опыта. Ведь в таком случае это основание будет обладать источником, покоящимся на ощущениях и вследствие этого носить случайный характер, и никак не сможет быть — с необходимостью, оставляя на долю нашего разума лишь случайные и не вполне обоснованные понятия. А для Канта важен вопрос не о каких-то случайностях, получаемых из эмпирического знания, для него важен вопрос знания необходимого, всеобщего как с формальной, так и с материальной точек зрения. И материальная сторона для Канта потому и является такой значимой, что лишь благодаря ей мышление обретает познавательное содержание, то есть становится познанием в собственном смысле слова<sup>12</sup>.

Именно у Канта проблема реального и логического, формального и материального возникает как нечто новое, хотя и не совсем разработанное — как вопрос о тех необходимых основаниях, на которых должно базироваться наше знание, понимаемое как гармоничное соединение логического и эмпирического. И вопрос этот следует решать, исходя из самой структуры нашего знания.

В этом смысле Кант отличал логическое от реального, полагая, что если в согласии с законом противоречия снимается только формальная сторона «всякой возможности» и противоречащее самому себе, является безусловно невозможным, то в случае с отрицанием всякого существования нельзя найти никакого внутреннего противоречия. Но если мы удалим всю содержательную сторону и все необходимые «данные для всего возможного», то есть весь эмпирический материал вещей, то этим снимем любую возможность. А если это произойдет, то автоматически исчезает и всякое существование, и наоборот, при отрицании существования снимается возможность. Отсюда Кант заключал, что «безусловно невозможно, чтобы ничего не существовало»<sup>13</sup>, и относительно всякой возможности вообще и всякой возможности в частности утверждал наличие с необходимостью некоторого действительного, будь то мир в целом или одна-единственная вещь.

Основные принципы методологии раннего Канта позволили в дальнейшем развить и обосновать важнейшее направление его критической философии и в особенности — достоверности внешнего мира и вещи в себе.

Правда, само действительное существование для него в принципе не очень-то и важно и гораздо большей ценностью обладает «мысль о существовании» (по выражению Канта), которая всегда заложена в основе внутренней возможности. Мы, например, можем никогда в жизни не увидеть единорога или дракона, но факт нашего ни-разумно-увидения ничего не значит для бытийственного статуса данных существ, поскольку даже не присутствующие в реальном мире, они являются нам в мышлении, становятся объектом мысли.

И это также относится к понятию вещи самой по себе, которую мы ни руками потрогать, ни органами обоняния понюхать, конечно, не в силах, но она доступна нам как некий мыслительный конструкт, пустая рамка, призванная содержать в себе то, что мы не можем познать, но что необходимо выразить. Так, Кант отмечал, что совершенно необязательно признавать существование каких-либо вещей, таких, например, как огненное тело или хитрый человек, — «они ведь мыслимы, и этого достаточно»<sup>14</sup>.

Можно даже допустить, что и то и другое на самом деле не являются действительными вещами, но в данном случае они будут оставаться внутренне возможными.

Если предположить для вещи только логическое отношение, то тогда она будет пониматься только как своеобразное единство тех или иных признаков, свойств. В размышлении по поводу того, каким именно способом нам дается это понятие, ничто, кроме существования, не даст нам ответ на поставленный вопрос.

### Путь к Критике

Проблема отношения к внешнему миру в кантовских работах приблизительно до начала семидесятых годов решалась в основном в русле традиционной метафизики, скорее даже — в русле онтологии, не исключаяющей влияния теологии. Но после указанного времени, через диссертацию «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» 1770 года, послужившей в прямом смысле знаковой меткой переходного периода между двумя крупными частями, научный и философский интерес Канта смещается с области изучения мира в целом (и частных физических вопросов, например) в сторону исследования задач гносеологии. Однако это не

подразумевало, естественно, отказа от поиска доказательств существования объектов вне нас, но здесь эти доказательства принимают уже отчетливо негативный оттенок, вызванный необходимостью отграничить свою позицию от всех тех, которые могли считаться сходными или даже родственными его собственной.

Кант начал заниматься поиском доказательств наличия в человеческом разуме способности достоверного познания данных объектов. А вопрос о действительном мире решался у него сам собой — негласно, в скрытой форме, что скорее связано с нами самими, нежели с некой высшей реальностью.

Именно в это время Кант находился в определенном «подвешенном» состоянии, склоняясь то к точке зрения Ньютона на пространство и время, то к точке зрения Лейбница (что же касается столь важного для Канта понятия пространства, то он трактует его в докритический период в русле лейбницианского понимания — как отношения между простыми субстанциями, посредством которых они соотносятся друг с другом и образуют единую мировую связь). Он решил данную проблему на свой собственный лад, соединив абсолютность пространства и времени в его отношении к формам человеческого, а не божественного созерцания. Однако данная интерпретация не позволяет ответить на вопрос: что за объекты или вещи мы сможем познать согласно чистым формам пространства и времени? Ответ на него, конечно, не может быть получен только в терминах форм нашего чувственного созерцания, но зависит также от интерпретации того, что дано благодаря этим формам. Иначе говоря, Кант оказался перед разделением между чувственным миром и интеллигибельным<sup>15</sup>.

Отсюда же проистекает само название его диссертации. Относительно структуры данной работы следует сказать, что в письме к Ламберту от 2 сентября 1770 года Кант заметил, что первый и четвертый разделы из пяти незначительны, видимо, из-за их соответствия более ранним его взглядам, но второй, третий и пятый заслуживают гораздо большего внимания: речь идет о возможности создать некую принципиально негативную науку с целью предотвращения в метафизике опасного смешения «принципов чувственности» и суждений о «предметах чистого разума»<sup>16</sup>. Здесь же Кант утверждает применимость аксиом пространства и времени только к вещам чувственного, или эмпирического мира.

В своей диссертации Кант рассматривал прежде всего три определяющих мир принципа: материю, форму и всеобщность. Материя предстает как понятая в трансцендентальном смысле, то есть как части, или субстанции, без обсуждения их природы. Форма рассматри-

вається як то, що кається не підчинення субстанцій, а їх координації, приче форма мира трактується як постійна і незмінна, «вечний принцип якої угоднo випадної і преходящoї форми, котра относится к состоянию мира». І, наконць, всеобщность — то, що єтьє соединеніє всіх «сопринадлежащих» вєщєй, некая абсолютна целостность.

В попытке понять всю эту совокупность проблем мы полагаемся на чувственность, или восприимчивость, при помощи которой для субъекта возможно было ощутить воздействие какого—либо предмета из внешнего мира. Но в той же мере мы зависим и от нашей рациональности как нашей способности субъектов познания представить себе нечто, чувствам недоступное. Отсюда объекты, познаваемые посредством чувств, могут быть названы феноменами, а объекты, знание о которых достигается через рассудок, — ноуменами. Условия первых есть предмет для законов чувственности; условия же вторых являются предметом для законов разума.

Здесь следует заметить, что в использовании терминов «феномены» и «ноумены» Кант является последователем уже установленной традиции, ибо как таковая концепция вещи самой по себе еще была чужда его философии<sup>17</sup>. Он говорит здесь также о рассудке или разуме, отождествляя их. Кант, видимо, еще не провел четкого разделения между одним понятием и другим, от чего зависели все последующие значительные нововведения его трансцендентальной философии.

В процессе чувственного познания Кант предлагал рассматривать как форму, так и материю в том смысле, что под материей понимается ощущение от присутствия какого-то чуждого нам предмета, а что же касается формы, то она относительно того же представления указывает на определенную схему воспринимаемого объекта, но не являясь при этом ею, есть присущий разуму закон координирования ощущений между собой.

Все это касается чувственного познания, а относительно познания рассудочного следует заметить, что Кант отмечал два вида применения рассудка: реальное, когда нам даны сами понятия вещей либо отношения между ними, и логическое — в случае соподчинения понятий друг другу и их сравнения по закону противоречия. Чувственное познание никоим образом не должно переходить в рассудочное, даже если имеет место все большее нарастание всеобщности и все большей точности в логическом применении рассудка.

Дело в том, что чувственные знания так и остаются чувственными генетически, то есть в силу своего происхождения из опыта; а то, что вообще еще не было подвержено логике рассудка, и есть явление.