ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

И. Н. ТЕТЕНС – ВЫДАЮЩИЙСЯ ПРЕДШЕСТВЕННИК КАНТА

В. А. Жучков

Иоганн Николас Тетенс (1736-1805) является одним из наиболее ярких мыслителей немецкой философии XVIII века и самым значительным представителем ее эмпирико-психологической линии. Многие исследователи именуют его не иначе как «немецкий Локк» [см. 1, т. 1, с. 446; 6, с. 355], хотя становление его идей происходило в период уже четко обозначившегося кризиса традиционного эмпиризма, проявившегося в юмовском скептицизме. Поэтому более точной представляется точка зрения тех исследователей, которые отмечают тесную проблемно-содержательную связь философии Тетенса, с одной стороны, с наследием Юма, а с другой – Канта [8, с. 237; 4, с. 105; 13, с. 84-85; 9, с. 46 и др.]. Работы первого, получившие широкую известность в Германии, он не только хорошо знал, но и написал серию рецензий на переведенное на немецкий язык в 1755 г. юмовское «Исследование о человеческом познании». Называя Юма живым и остроумным мыслителем, который, однако, использует свой гений во вред истине и религии, Тетенс посвятил полемике с шотландским скептиком немало страниц своих трудов и именно эта полемика во многом предопределила содержание, характер и направление его философских исканий.

Тетенс не имел личных контактов и не переписывался с другим своим великим современником – Кантом, тем не менее, внутренние, проблемные связи творчества обоих мыслителей настолько близки и очевидны, что исследователи называют первого не только предшественником, но даже двойником второго [см. 5, с. 169-174, 557-558, 570-571; 8, с. 231-240; 13, с. 134, 211]. В основных работах Тетенса, в том числе в его основном двухтомном труде 1777 г. «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии» [см. 12], чувствуется заметное влияние кантовской Диссертации 1770 г. Вместе с тем, многие идеи Тетенса оказали серьезное влияние на критические воззрения Канта, который в письме к Герцу от 5 апреля 1778 г. писал, что «Опыты»

© В. А. Жучков, 1996

Тетенса постоянно лежат на его столе и составляют фон его размышлений над будущей «Критикой чистого разума» [7, т. X, с. 214]. Хорошо отзывался о Тетенсе он и после завершения «Критики...», в частности, в письмах к Гарве и Мендельсону в 1783 г., правда, оценки эти носили весьма абстрактный характер [см. 3, с. 547, 552-553]. В одной же из рукописных заметок Кант указывает на принципиальное отличие своего трансцендентализма от субъективно-эмпирического метода Тетенса и заявляет, что не находится с ним ни в каком «соперничестве» (Mitbewerbung) [7, т. XVI, Refl. 230-231]. Впрочем, и сам Тетенс после выхода в свет «Критики чистого разума» был явно шокирован содержащейся в ней резкой критикой традиционной метафизики, однако ни в какую прямую полемику с Кантом он не вступил, ограничившись лишь косвенной поддержкой его противников из лагеря поздних вольфианцев, а вскоре и вовсе отошел от серьезных занятий философией.

В целом ряде работ раннего периода: «Мысли о влиянии климата на способ мышления человека» (1759), «О происхождении честолюбия» (1766), «О пользе этимологии» (1766), «Размышления о происхождении языков и письменности» (1772) и др. – Тетенс не без влияния Монтескье и Руссо, развивал идеи относительно воздействия естественных условий жизни и социальной среды на формирование психической конституции человека, его темперамента, склонностей и стремлений, познавательных способностей и нравственных принципов. Эти идеи были положены им в основу общей концепции воспитания и образования, прикладных принципов и методик преподавания наук, способов широкого распространения полезных знаний в народе. Существенным обстоятельством было то, что эти типично просветительские установки сыграли важную роль для возникновения и развития его собственно философских и гносеологических воззрений, наложив заметный отпечаток на их содержание.

В своих философских трудах, составляющих лишь четвертую часть его обширного наследия и написанных преимущественно в 60-70-е годы, Тетенс выступал за тесный союз философии и естествознания, прежде всего математики и физики. Однако в отличие от других своих выдающихся современников – Ламберта и раннего Канта, он ориентировался не столько на естественнонаучную картину мира и методологию научного познания, сколько на проблему отношения человека к природе, роль и значение последней для формирования психической организации субъекта, развития и совершенствования его способностей в целом – не только познавательных, но и ценностных, таких, как стремление к удовольствию и счастью, пользе и славе, интеллектуальному и нравственному совершенству и т.д. и т.п. На основе классификации этих способностей Тетенс пытался даже построить собственную систему научных знаний в работе 1765 г. «О субординации наук» (Über die Randordnung der Wissenschaften), отдаленно напоминающую бэконовскую систематизацию наук.

Заметим, кстати, что обращение к Бэкону было характерным симптомом времени, выражало некоторые глубинные тенденции и потребности развития немецкой философской мысли, ищущей гармо-

ничного синтеза эмпирических и рациональных методов познания. В каком-то смысле с именем Бэкона была связана своеобразная ностальгия о «золотой поре» начала Нового времени, когда в философии, едва только освободившейся от пут схоластики, еще не было столь резких противоречий между рационализмом и сенсуализмом, равно как и глубоких противоречий внутри каждого из этих гносеологических направлений, обнаружившихся лишь к середине XVIII в. в вольфианском догматизме и юмовском скептицизме.

И именно эта тематика стала занимать Тетенса уже в работах 60-х годов, где он говорит о необходимости осуществления радикальной реформы в метафизике и преодоления царящего в ней разброда и противоречий. Показательно в связи с этим название одной из ранних его работ: «Мысли о некоторых причинах, почему в метафизике существует мало общепризнанных истин» (1760) [см. 10], созвучного с будущим критическим вопросом Канта «как возможна метафизика в качестве науки». Как и Кант, Тетенс стремился найти принципиально новые пути преодоления противоположности между сенсуализмом и рационализмом, сохранив и органически связав преимущества каждого, но отказываясь от попыток их поверхностного и эклектического «синтеза», характерных для большинства просветительски ориентированных мыслителей и «популярных философов» [11, с. XIV].

Мы не имеем здесь возможности рассматривать эволюцию воззрений Тетенса, в том числе и изменение его отношения к метафизике. Заметим лишь, что в ряде ранних работ «Рассуждение о наилучших доказательствах бытия бога» (1761), «Рассуждение о всеобщей спекулятивной философии» (1775) [см. 11], ставшей своего рода пропедевтикой к его «Философским опытам...», он не отказывается от многих установок и принципов традиционной метафизики. Однако уже в работе 1775 г. он определяет метафизику как «всеобщую теорию разума, которая относится к знанию действительного мира» [11, с. 38], следуя в данном случае идеям своих немецких предшественников А. Рюдигера (1673 –1731) и Хр. А. Крузия (1712 –1775), а также «наблюдающему методу» Локка, в котором усматривал средство «расчистки почвы» для построения подлинной метафизики [11, с. 76]. Правда, Тетенс считает при этом, что ни Локк, ни Юм не смогли устранить из своего метода анализа обыденного опыта спорные и темные моменты и оставили гипотетически-неопределенным решение вопроса о генезисе основных понятий метафизики [11, с. V, IX-X, XXV-XXX]. Показательно, что в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» Кант также говорит об иллюзорных надеждах, которые были связаны с попыткой Локка построить надежный фундамент для метафизики посредством «физиологии человеческого рассудка» и анализа данных «низших сфер простого опыта» [2, т. 3, с. 74].

Показательно в связи с этим и то, что, оценивая решение проблемы объективности знания в сенсуализме и эмпиризме как «полуистинное», Тетенс решительно отказывался и от способа ее решения в рационализме или традиционной метафизической гносеологии. Последняя, по его мнению, пыталась решить эту проблему, опираясь исключительно на законы и принципы формальной логики, сводя сущ-

ность мышления и познавательной деятельности рассудка вообще к анализу логических отношений и связей, функциональных зависимостей между понятиями и к различного рода операциям, производимым с ними согласно законам тождества, недопущения противоречия, исключенного третьего и т. д. Однако, считает Тетенс, законы формальной логики имеют преимущественно аналитический характер, касаются внешней, формальной связи между мыслями и понятиями и способны обеспечить всего лишь логически правильную форму мышления или рассуждения, от которой нельзя заключать к бытию или небытию самих предметов, а также использовать в качестве основания для познания и понимания реальных отношений и зависимостей вещей друг от друга [12, т. 1, с. 328-329, 450-480, 514-516]. Поэтому попытки традиционной метафизики выстроить «чистые ряды идей» на основе законов формальной логики и оторванных от чувственности и данных опыта «высших понятий рассудка» Тетенс называет «мечтательством» или «умствованием» (Schwermerey, Vernunfteil), польза от которых сводится лишь к удовольствию от спекуляции [там же, с. 571-573, 584-589]. Любопытно, что в этих утверждениях Тетенс почти дословно повторяет аналогичные высказывания Канта в работах середины 60-х годов, особенно в «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики» [см. 2, т. 2, с. 320-321, 349-351].

Свой гносеологический анализ в «Опытах» Тетенс начинает с рассмотрения чувственности как пассивной способности души получать ощущения, воспринимать изменения, возникающие в ней под воздействием внешних вещей. Состояния души, связанные с этими наличными вещами и их причинными воздействиями, Тетенс называет перцепциями или «первоначальными ощущениями-представлениями» (ursprüngliche Empfindungsvorstellungen) [12, т. 1, с. 13, 22, 105]. Они представляют собой простые реакции души, ее абсолютно страдательные изменения, связанные с непосредственными возбуждениями чувственной способности и сходные с реакцией тела на внешние воздействия [там же, с. 170-171, 602-606]. Порядок этих перцепций целиком зависит от порядка, в каком чувства получают воздействия от внешних объектов, и именно они доставляют основной материал нашего познания [там же, с. 105-106].

Как Локк и большинство эмпириков, Тетенс различает внешние и внутренние ощущения или перцепции: вторые возникают не от воздействия внешних предметов, а благодаря воздействию души на саму себя, они есть ее самочувствие или восприятие своих собственных внутренних состояний [там же, с. 3, 190]. Показательно, однако, что источники как внешних, так и внутренних ощущений, их причины, находящиеся как вне нас, так и внутри нас, как во внешнем мире, так и в душе, Тетенс обозначает общим понятием «вещи в себе» (Dinge an sich) или «абсолютные предметы» (absolute Gegenstände) [там же, с. 190, 194].

Считая, что источником ощущений могут быть только эти абсолютные предметы, или «абсолютное в вещах вне нас и в нас», Тетенс вместе с тем подчеркивает, что посредством чувств мы вовсе не познаем это абсолютное. Мы способны чувствовать лишь изменения, возникающие благодаря воздействию объекта на нас, т. е. впечатления

или ощущения, которые доставляют нам «чистый и прочный» материал для познания, но сами объекты или вещи в себе остаются при этом непознаваемыми [там же, с. 168-170, 194].

Понятие «вещи в себе» нельзя считать изобретением Тетенса; оно встречалось и у других немецких мыслителей XVIII в., в том числе и представителей вольфовской школы, например, у Баумгартена. Точно так же и агностические мотивы, звучащие в приведенных высказываниях, имели место у многих представителей классического сенсуализма. Однако Тетенс не только усиливает эти мотивы традиционного сенсуализма, но и превращает в средство критики последнего и даже в способ принципиально новой постановки проблемы познания и его активной природы, во многом прямо противоположной эмпирико-психологической и натуралистической его трактовке.

Следует заметить, что Тетенс не только решительно выступает против берклианского отрицания существования материи, но и в отличие от юмовского скептицизма не допускает никаких сомнений относительно действительного существования внешнего мира и человеческой души [12, т. 2. с. 159, 494; т. 1, с. VIII, XI, 731, 735 и др.]. Однако идеализму Беркли и феноменализму Юма он противопоставляет отнюдь не материализм в духе Локка, а своеобразный агностический вариант дуализма, при котором материальное и психическое, тело и душа выступают хотя и в качестве непознаваемых, но безусловно существующих и самостоятельных субстанций. Причем сущность души, согласно Тетенсу, ни в коем случае не может быть сведена не только к материальным процессам, нервным вибрациям или возбуждениям в мозгу, но и к совокупности или «пучку впечатлений», а между нею и телесной, или материальной, субстанцией существует такое же качественное различие, как между животным и человеком.

Говоря о качественном различии между душой и телом, он усматривает специфику первой в том, что она обладает некоей простой и неделимой сущностью, является нетелесной субстанцией или имматериальным Я, которому присуща особая деятельная способность или «основная сила» (Grund-Kraft). Главной ошибкой метафизики он считает претензии на познание сущности души, попытки сформулировать о ней определенное понятие. Для Тетенса же вопрос о сущности души, ее природе и происхождении оказывается недоступным для определения и решения; душа остается непознаваемой вещью в себе, «абсолютным предметом», и мы можем знать только различные формы или способы ее обнаружения, каковыми являются, в частности, чувственность и рассудок и различные виды их применения. Все эти многообразные, качественно различные и в то же время взаимосвязанные друг с другом формы деятельности души есть, согласно Тетенсу, не что иное, как результаты развития или следствия проявления (Aüsserung) ее «основной силы» или «прасилы» (Urkraft) как некоего имеющегося в ней «зародыша» (Keim), предрасположенности или задатка (Anlage), которые сами по себе или в себе, без своего деятельного обнаружения остаются неизвестными и непознаваемыми [12, т. 1, с. V, IX-XIV, XXV-XXX, 262, 730-731, 737, 760; т. 2, с. 150).

Ощущения или «первоначальные представления» Тетенс, как мы

видели, рассматривает в качестве субъективных и пассивных состояний души, ее «простых реакций» или «страдательных» изменений, связанных с воздействием объективных вещей в себе, которые одни только и способны вызывать эти ощущения и быть их непосредственным источником. Вместе с тем, считает Тетенс, кроме «абсолютного» в предметах имеет место «относительное» (Relatives), т. е. некоторые отношения между вещами – сходства и различия, положения и следования, связи и зависимости и т. д. и т. п. Эти отношения объективны, присущи самим вещам, однако они не могут быть непосредственным источником ощущений или причиной восприятия; последние возникают в нас в результате возбуждения нашей чувственной способности только со стороны «абсолютного» предмета или вещи в себе. Вызванные ими ощущения не являются познанием «абсолютного», но они дают нам повод и доставляют материал для нашей способности «обнаруживать», «замечать» или «схватывать» (Gewahrnehmen, Gewahrwerden) отношения между ощущениями и восприятиями и тем самым познавать «относительное» в вещах [12, т. 1, с. 169, 190-191, 262, 275-280, 598-606].

«Обнаружение» или «схватывание» отношений и является, согласно Тетенсу, познанием в собственном смысле, правда, познанием не вещей в себе или «абсолютного» в вещах, а познанием «относительного», хотя и связанного с «абсолютным» и вызванными его воздействием ощущениями, но возникающего в результате собственной и самостоятельной деятельности нашей чувственной способности или «чувства отношения». Последнее, в отличие от преимущественно пассивно-страдательных ощущений и представлений, способно замечать различия и сходства между данными ощущений, сравнивать их друг с другом, обнаруживать их связи и отношения, изменения и переходы от одного к другому и т. п. Благодаря активному характеру деятельности этой способности мы можем не только сохранять и воспроизводить результаты и следы прошлых воздействий абсолютного в предметах или пассивно следовать порядку изменений в ощущениях. «Схватывание, – подчеркивает Тетенс, – с одной стороны, есть не что иное, как чувство, а с другой – деятельное применение способности представления, которая не только вновь вызывает в нас некоторые представления и сохраняет их в нас в наличии, но также и разлагает их, отделяет друг от друга и представляет чувству одно или другое в отдельности» [там же, с. 292]. Кроме того, оно связано с чувством внимания, наблюдения, а главное – «предпочтительной обработкой впечатлений или представлений», т. е. с активным процессом их сопоставления и упорядочивания, их сравнения друг с другом и другими операциями, касающимися «относительного» в предметах [там же, с. 289].

Иначе говоря, в отличие от пассивных ощущений, связанных с непосредственным воздействием вещей в себе на душу, «схватывание» или «обнаружение» является особым способом познания отношений в вещах и между вещами. Причем эти отношения не просто пассивно регистрируются в душе, но активно ею устанавливаются, есть результат деятельного перехода от одного представления к другому, согласования и синтеза разрозненных данных ощущений в ясные образы и

представления, а также многообразных представлений в некое единство, обладающее предметным пространственно-временным характером [там же, с. 292].

Посредством понятия обнаружения или схватывания Тетенс пытался выявить самостоятельную активно-деятельную природу чувственного познания. И надо сказать, что в данном пункте он не только развивал аналогичные идеи Крузия и Ламберта, но и был одним из непосредственных предшественников критического Канта. Во всяком случае, в трактовке схватывания (Apprehension) как синтеза многообразного в эмпирическом созерцании, которая дается в «Критике чистого разума», особенно в ее первом издании, достаточно отчетливо чувствуется влияние идей Тетенса [см. 2, т.3, с.210-211, 701, 713].

Однако признание Тетенсом активной природы чувственного познания несет в себе угрозу субъективизма и скептицизма, т. е. того самого сомнения относительно объективного и необходимого характера человеческого знания, да и реального существования внешнего мира и человеческого Я, которое высказывал Юм и против которого сам он решительно выступал в своих «Опытах...». Для устранения этой угрозы Тетенс прибегает к ряду аргументов. Так он утверждает, что хотя способность схватывания есть проявление неизвестной нам «прасилы» души, тем не менее в ее деятельности имеет место некоторая *принудительность*, которая не позволяет ей соединять разрозненные ощущения произвольно, т. е. действовать, опираясь исключительно на субъективные связи, случайные ассоциации или психологически привычные отношения между впечатлениями [12, т.1, с.262-263]. Эта принудительность состоит в том, что заставляет относить отдельные и разрозненные ощущения к одному и тому же постоянному или непрерывному основанию, к некоторому общему, единому носителю воспринимаемых свойств. Ощущая изменения внутренних состояний чувственности, указывает Тетенс, мы сознаем, что в составе каждого ощущения доминирует некоторая его сторона или «выделяющаяся черта» (hevorstehenden Zug). Последняя существует или дается нам в контексте более широкого и сильного чувства, которое в других своих частях выступает с меньшей ясностью, как нечто темное. И именно этот – более широкий контекст, «задний план» или темный фон и есть то основание, которое мы относим к одной и той же вещи. И хотя восприятие склонно связывать с последней свои наиболее яркие или «выделяющиеся черты», тем не менее, «ближе» к реальной вещи оказывается именно это темное основание, которое образует некий постоянный, остающийся всегда тем же самым (immer eben derselbige) базис, своего рода подножие выступающих горных вершин – ярких, но меняющих свою конфигурацию и окраску в зависимости от многих привходящих и случайных обстоятельств – точки наблюдения, погоды и т. п. Именно таким путем – из сравнения ярких и темных, выступающих и опорных, случайно-изменчивых и постоянно-устойчивых ощущений и формируется, согласно Тетенсу, представление как о вещах, существующих вне нашего Я, так и о едином и самотожественном Я, т. е. об объекте или предметах, отличных от ощущений, и о субъекте или душе, не сводимой к случайному «пучку» впечатлений [там же, с. 393-395].

Вместе с тем, объект и субъект сами по себе, т.е. «абсолютное в вещах вне нас и в нас» остаются непознаваемыми, мы способны чувствовать только субъективные впечатления и внутренние изменения, довольствуясь лишь неясным и темным чувством относительно их источников и оснований, равно как и весьма неопределенным, гипотетическим знанием относительно действительного существования внешнего мира и нашего Я как таковых [там же, с.168-170, 190-194, 395].

Ощущения хотя и дают «чистый и прочный материал» для познания, тем не менее, знание, доставляемое чувственностью и получаемое в результате деятельности способности обнаружения или схватывания, нередко имеет случайный, односторонний и ошибочный характер, в котором отсутствует требуемая необходимость и общезначимость. Более того, та объективность, которая навязывается нам чувственностью и обусловлена воздействием на нее предметов, не есть еще, согласно Тетенсу, познавательная объективность или объективность знания в собственном смысле слова [там же, с.430].

Все эти параметры знания могут быть получены только в результате деятельности сознания и мышления, рассудка как самостоятельной способности познания или мыслительной силы (Denkkraft), причем рассудок и чувственность являются, согласно Тетенсу, двумя «отстоящими» (abstehende) друг от друга сторонами познания и потому должны рассматриваться в отдельности [там же, с.427]. В этом утверждении о принципиальном различии и даже противоположности между чувственностью и рассудком Тетенс следовал идеям кантовской Диссертации 1770 г., которые в «Критике чистого разума» приняли форму учения о двух «основных стволах человеческого познания», вырастающих из «одного общего, но неизвестного нам корня» [см. 2, т.3, с. 123-124].

Ставя вопрос о переходе от чувственного познания к рассудочному или от ощущений к понятиям, Тетенс прежде всего четко и решительно отмежевывается не только от юмовского скептицизма, но и от эмпирико-сенсуалистического понимания рассудка и способа образования общих понятий вообще. Если бы понятия и суждения возникали из аналогий, ассоциаций или соответствий между ощущениями, были бы результатами их индуктивного обобщения и т.д., то они давали бы лишь случайную последовательность, зависящую от порядка ощущений, оставаясь слепыми и темными слепками с последних, без отчетливого различения частей, без понимания способа их соединения и т.п. [12, т.1, с.96-100, 334-335, 462-463, 475-479].

Вопрос о всеобщем и необходимом характере рассудочного познания, а главное – о его способности создавать общезначимые и объективные законы Тетенс рассматривает на примере понятия причинности, противопоставляя свою точку зрения юмовскому скептицизму. Он, правда, солидарен с Юмом в том, что понятие причинности не возникает из впечатлений, не дается нам непосредственно вместе с ощущениями, но есть результат субъективной деятельности души. Однако ошибка Юма состоит в том, что эту деятельность он рассматривает как пассивный процесс регистрации ощущений, а понятие причинной связи, зависимости действия от его причины сводит к их по-

вторяющейся, запомнившейся и ставшей привычной последовательной смене, к случайной их данности чувственности [там же, с.312-314]. Тем самым, считает Тетенс, понятие причинности сводится к психологической и случайной связи и не может претендовать на всеобщее и необходимое значение, каковым обладает рассудочное знание, устанавливающее и выражающее необходимую связь между причиной и действием в форме понятий и суждений. Более того, в этом случае понятие причинности не может претендовать на объективную значимость, т.е. выражать действительную связь и зависимость предметов друг от друга, да и вообще доставлять нам знание, имеющее какое-либо отношение к действительному миру [там же, с.313-317].

Признаки общезначимости и необходимости, присущие понятию причинности и другим общим понятиям, Тетенс связывает с деятельностью рассудка, осуществляющего ту же операцию обнаружения или схватывания, которая оказывается формой проявления активности или способом деятельности не только чувственности, но и всех других способностей души. Однако в характере или форме осуществления этой операции существуют глубокие различия, которые, собственно, и определяют принципиальную противоположность между чувственностью и рассудком. Последний обладает самостоятельной и самодеятельной «мыслительной силой», которой присуща не только внутренняя принудительность, но и необходимость, целенаправленность и «деятельная сила убеждения» (tätigen Überlegungskraft). Эта мыслительная и деятельная сила не зависит от данных чувственности и опыта, не сводится к их пассивной регистрации, но присуща рассудку изначально и проявляется в форме целеполагающей активности по отношению к чувственному материалу, определяя способ и направление его мыслительной обработки, а также придавая осознанный характер процессу его схватывания, синтетического упорядочивания, объединения или антиципирования в нечто целое [там же, с.295-296, 301-309, 336-337, 379, 393, 470-472, 540, 560].

Согласно Тетенсу, ощущения доставляют рассудку материал для мыслительной обработки, для обнаружения или схватывания связей и отношений между ними. Вместе с тем они играют роль толчка или повода (Gelegenheit) для понимания (Begreifen) их закономерной зависимости и создания на их основе «понятий отношений» (Verhältnissbegriffe), выраженных в форме логических понятий и суждений и обладающих значением необходимых всеобщих законов [там же, с.318-320, 427-429]. В отличие от «чувства отношения» «понятия отношения» создаются исключительно мыслительной деятельностью рассудка, есть результат или продукт его внутренней и самостоятельной активности, которую Тетенс обобщенно определяет как «мышление отношений» (Verhältnissgedanken) [там же, с.395-397].

Существенной особенностью мыслительной деятельности Тетенс считает ее *знаковый* характер, т.е. обозначение чувственных данных словами, искусственными терминами и т.д., благодаря чему они обретают необходимую форму логического мышления и знания, статус научных понятий и законов (причинности, постоянства субстанции, силы, движения, фигуры, пространства и т.п.). В силу своей знаковой

природы и логической формы эти понятия и законы перестают быть привязанными к какому-либо конкретному чувственному представлению, отвлекаются от его непосредственного содержания и подвергают его специфической мыслительной, знаково-идеализирующей обработке, результат которой существенно отличается от исходного чувственного материала [там же, с.27, 134, 270-282, 334-335, 339, 361-365, 460-461]. Именно поэтому в истинности всеобщих и необходимых понятий и суждений, законов и принципов мы убеждаемся сразу, как только понимаем их, осознаем их смысл, для чего нам не требуется постоянно обращаться к примерам, эмпирическим наблюдениям и чувственным данным [там же, с.467-469]. Так, понимание необходимости движения шара как следствия или действия полученного им извне толчка (причины), возникает не из восприятия факта или процесса столкновения двух шаров, а благодаря понятиям движения, пространства, непроницаемости, невозможности двух тел одновременно занимать одно и то же место в пространстве и т.п., которые уже предварительно имелись в рассудке и являются продуктом его мыслительной деятельности. И именно эти понятия, считает Тетенс, значительно больше убеждают нас в реальной зависимости между толчком и движением, нежели любое непосредственное наблюдение или восприятие этих процессов [там же, с.318-319]. Так, для познания и понимания форм и законов движения планет вокруг солнца, Кеплер опирался на математические свойства эллипса, использовав их в качестве вспомогательных средств для построения гелиоцентрической системы [там же, с.573].

В силу этого мир, представленный в чувствах (mundus sensibilis) отличается от мира, каким он дан рассудку или разуму (mundus intellectualis), как спутанные представления отличаются от отчетливых идей, которые мыслятся согласно всеобщим понятиям и принципам. В этом, согласно Тетенсу, заключается и отличие обыденного и научного познания: если первое ограничивается восприятиями вещей и знанием их непосредственно данных отношений, то второе способно создавать строгое и точное, доказательное и всестороннее научное знание о мире, соответствующее действительным вещам, их закономерным и необходимым связям и отношениям [там же, с.570-573].

В этом различении двух миров Тетенс, несомненно, исходил из соответствующих идей кантовской Диссертации 1770 г. Парадокс, однако, состоит в том, что в понятие умопостигаемого мира и в трактовку «реального» или познавательного применения рассудка Тетенс вкладывал принципиально иной смысл, существенно отличный от кантовской точки зрения 1770 г., но зато куда более близкий к кантовской позиции 1772 г. и даже 1781 г., т.е. к собственно критической философии мыслителя. Как и поздний Кант, Тетенс усматривает в рассудке самостоятельную способность, хотя и независимую от чувственности и ее данных, но в своем применении направленную на обработку именно последних. Поэтому рассудок, согласно Тетенсу, служит условием опыта, возможности познания чувственного мира, тогда как в кантовской Диссертации «реальное» применение рассудка было направлено на сверхчувственный мир, на познание ноуменальных или умопостигаемых сущностей.

Вместе с тем, Тетенс решительно выступает против рационалистического логицизма, сводящего познавательную деятельность человека к «правильному» формально-логическому мышлению, оторванному от опыта и способному, по его мнению, лишь к «умственному» построению «чистых рядов идей» [там же, с. 328-329, 571, 573, 584]. Под осуществляемым рассудком «мышлением отношения» (или «понятиями отношения») Тетенс имеет в виду не только и не столько способность мыслить согласно законам формальной логики, уяснять непротиворечивые отношения между понятиями или аналитические связи между субъектом и предикатом суждения и т.п. Речь идет о способности, устанавливающей синтетические, содержательные связи между данными чувственного познания, формирующей или создающей с их помощью общие и необходимые понятия, обладающие реальным познавательным значением, т.е. отношением к действительному, эмпирически данному миру. В этих идеях Тетенс предвосхищает некоторые принципы трансцендентальной логики Канта и вряд ли можно считать случайностью, что некоторые формулировки «Трансцендентальной аналитики», особенно главы о «дедукции категорий» в «Критике чистого разума» иногда дословно воспроизводят соответствующие утверждения «Опытов...» Тетенса [ср. 12, т. 1, с. 375-376, 379, 393, 540, 560, 570-575; 2, т. 3, с. 157, 194-195, 308-319, 704-707].

Весьма интересна и продуктивна попытка Тетенса обосновать всеобщий и необходимый характер знания посредством указания на его *интерсубъективную* природу и происхождение. Острота этой проблемы диктовалась необходимостью преодоления юмовского скептицизма, показательно, однако, что в ее решении Тетенс отнюдь не следует таким противникам последнего, каким были Рид, Битти и другие представители шотландской философской школы здравого смысла. По его мнению, в этой школе верно указывалось на факт существования некоторых всеобщих принципов человеческого сознания, общепризнанных норм и правил здравого смысла, которые невозможно вывести из индивидуального опыта и обосновать с помощью психологической привычки. Однако Тетенс решительно выступает против того, чтобы трактовать эти нормы и принципы в качестве выражения некоего врожденного инстинкта, общего чувства, якобы присущих природе всех людей изначально либо заложенных в них Богом. И в этой критике, которой Тетенс посвящает немало страниц [12, с. 520-532 и др.], он был вполне прав, поскольку в первом случае не преодолевается натурализм, лежавший в основе юмовского психологизма и скептицизма, а во втором – имеет место возвращение к всего лишь подновленному варианту врожденных идей и к тому пониманию человеческой души, которое было свойственно традиционной метафизике.

Общезначимость как одно из условий истинности нашего знания заключается, согласно Тетенсу, в том, что к вещам вне нас мы относим лишь такие воспринимаемые и мыслимые свойства и отношения, которые присущи не только чувственным ощущениям и понятиям отдельного индивида, а человеческому мышлению вообще, всякому мыслящему существу, обладающему рассудком [там же, т. 1, с. 531]. Тетенс считает, что во всяком нашем утверждении об объекте, в высказывании

типа: вещь существует так, а не иначе, является таковой, а не другой, да и вообще – вещь существует или не существует, – на самом деле заложена, имманентно присутствует следующая мысль: вещь ощущается и воспринимается другими так же, как и мною или нами. Утверждение: «вещь обладает такими-то качествами» означает, что она именно таким способом является или дается каждому, кто ее ощущает, и что всякое чувствующее, мыслящее существо не может ощущать и мыслить ее иначе как именно этим способом [там же, с.36].

Такой подход по существу представляет собой попытку рассмотрения познавательного процесса в контексте общечеловеческого, обыденного или научного опыта, исторической практики в противоположность его психологически натуралистическому или логицистско-метафизическому пониманию. Вместе с тем, в трактовке всеобщности знания как его интерсубъективности Тетенс избегает тех элементов антиисторизма и абстрактного формализма, за которые не без оснований подвергался критике кантовский априоризм. Правда, Тетенсу явно недоставало точности и строгости кантовских определений, тем не менее, нельзя не видеть несомненного проблемно-содержательного сходства и даже сродства в подходах обоих мыслителей к вопросу о необходимости, всеобщности и общезначимости научного знания.

Говоря об этом сходстве, необходимо отметить еще один чрезвычайно важный момент, а именно вопрос о соотношении *общезначимости* и *объективности* знания, при решении которого оба мыслителя столкнулись с весьма значительными трудностями. Позиция Тетенса в данном вопросе отличается заметными колебаниями. Как мы видели, он решительно утверждает объективное, независимое от субъекта существование «абсолютных предметов», вещей в себе или самих по себе и настойчиво подчеркивает их непознаваемый характер. Исходя из этого он считает, что никакие воспринимаемые и мыслимые свойства непознаваемой субстанции не являются ее адекватными образами или понятиями, а следовательно, и никакие признаки и характеристики знания (постоянство, неизменность, необходимость, общезначимость и т. п.) не могут отражать или выражать собственные признаки и свойства вещей в себе, соответствовать или совпадать с ними.

Однако вопреки этим агностическим установкам Тетенс неожиданно утверждает, что постоянство и неизменность могут рассматриваться не только как признак объективной значимости ощущений, понятий и мыслей, но и как объективное само по себе, как свойство реальных вещей самих по себе. Следуя Лоссию, он считает, что реальность для нас, так же как и бытие или действительность сама по себе, есть «постоянная видимость» (beständiger Schein), которую невозможно отличить от реального: «постоянная и одним и тем же способом являющаяся вещь есть реальная вещь, и сама по себе она создана такой, какой она кажется» (so an sich beschaffen, wie sie scheint) [там же, с. 536-537]. Это и есть, продолжает Тетенс, то понятие объективного, которого придерживаются в философии, и вместо слов «объективное» и «субъективное» могут быть использованы выражения: «неизменное субъективное» и «изменчивое субъективное» (unveränderlich oder veränderlich subjektivisch) [там же, с.537-540].

«Наши идеи теперь не являются более идеями в нас, они есть вещи вне нас. Свойства и отношения, которые мы обнаруживаем в первых, представляются нам как свойства и отношения самих вещей, которые присущи им также и без нашего мышления...» [там же, с.531]. «Сравнение предметов с идеями не означает ничего другого, как сравнения одного представления, полученного из ощущения, с другим, которое я уже имею». Различные свойства и отношения в объектах – те же самые, каковыми являются свойства и отношения в идеях, которые представляют нам отношения между вещами. Более того, развивает свою мысль Тетенс, впечатления красного цвета в отношении свойства таким образом окрашенного тела такое же, как отношение слова к мысли, которую оно обозначает, а выражение «вещь кругла» или «содержит углы» не говорит ничего больше, как то, что вещи присуще нечто, которое является одинаковым с тем, что я называю круглым или угольным [там же, с.533-535].

Упрекая Тетенса в «эмпирическом и субъективном подходе», Кант был в известной степени прав, поскольку тот действительно не всегда последовательно различал понятия онтологической и гносеологической объективности, так называемые «внешние» и «внутренние» вопросы теории познания. Тетенс порой смешивает и даже подменяет анализ объект-субъектного отношения, вопрос о связи «абсолютного» в предметах самих по себе с «относительным» или идеальным образом предмета в нас, с отношениями между субъективными представлениями внутри нас или связью между субъектом и предикатом в суждении.

Не менее удивительно и то, что упрекая Тетенса в субъективизме, сам Кант заслужил аналогичный упрек со стороны своих критиков, усмотревших у него, с одной стороны, попытку отождествления объективности знания с его всеобщностью и необходимостью, а с другой, – использование категории причинности, применимой лишь к сфере явлений опыта, для обозначения акта аффицирования вещью в себе нашей чувственности. В последнем случае у Канта имело место такое же некорректное смешение «внутренних» и «внешних» вопросов теории познания, эмпирического и трансцендентального подходов, за которое сам он критиковал Тетенса, пытавшегося обосновать отношение «абсолютных предметов» или вещей самих по себе к нашей чувственности посредством «понятия отношений», т. е. выразить «внешний» вопрос теории познания с помощью категории причинности, релевантной лишь для «внутреннего» отношения рассудка к данным чувственности [там же, с. 395-397].

Вряд ли нужно повторять, что все эти противоречия и неувязки были следствием глубокого проникновения обоих мыслителей в сущность вполне реальной гносеологической проблематики, осознания ее внутренней сложности и противоречивости, поисков путей ее преодоления и разрешения. Что касается Тетенса, то в своих попытках обоснования объективности знания, его предметной значимости и одновременно его защиты от крайностей феноменализма, субъективизма и агностицизма он иногда вопреки общей направленности своей гносеологии, признавал «правильной» «аксиому старой метафизики», со-

гласно которой «истина есть нечто объективное», т. е. существует в самом действительном мире. Ее творцом и носителем выступает «совершеннейший» рассудок Бога, который не только мыслит вещи такими, как они существуют в себе или сами по себе (wie sie an sich sind), но и обеспечивает или служит гарантом объективной значимости и истинности человеческих знаний о мире [там же, с. 532, 537].

Впрочем, в «Опытах...» подобного рода рецидивы догматической метафизики имели эпизодический характер и далеко не случайно Тетенс прямо заявляет о том, что в учении о происхождении наших знаний нет более темного места, нежели вопрос о том – как, каким образом, с помощью каких средств и согласно каким законам рассудок переходит от ощущений и представлений к понятиям, от субъективного в нас к объективному вне нас, к мысли о реальном существовании вещей [там же, с. 373].

Даже само различение между чувственностью и рассудком он увязывает с необходимостью точного определения и формулировки понятий субъекта и объекта и четкого различения того, что имеет место в субъекте и вне него (in ihm sein, ausser ihm sein), без этого, считает он, невозможно никакое познание, равно как и решение вопроса об отношении души и тела [там же, с. 384-385]. Согласно Тетенсу, различие между образом и предметом, отношение между воспринимаемым (хотя и непознаваемым) объектом и воспринимающим субъектом может быть установлено только посредством мышления, поскольку «сознавать вещь» посредством рассудка означает нечто большее, нежели ощущать ее посредством чувств. В последних имеет место лишь принудительность, заставляющая относить ощущения к «темному основанию», в первом же имеет место ясное и осознанное различение предмета, чувствуемой вещи и самих себя [там же, с. 263].

В связи с этим весьма существенны те нюансы и дополнения, которые Тетенс вносит в приведенные выше высказывания о том, что «постоянная видимость» или «неизменное субъективное» и есть «объективное» или действительность «сама по себе», что «идеи в нас» и есть «вещи вне нас» или что отношения между нашими представлениями и мыслями суть такие же, как отношения между предметами и даже как отношения последних к нашим идеям [там же, с. 530-540]. Наряду с такого рода утверждениями, звучащими в духе субъективно-психологического или рационалистического феноменализма и даже идеализма, у Тетенса встречаются и более «осторожные» высказывания, существенно уточняющие и проясняющие его позицию. Так, он считает, что соответствие наших мыслей вещам является не чем иным, как «*аналогией*, согласно которой идея *должна* относиться к идее так же, как вещь к вещи» [там же, с. 533, курсив мой. – *В.Ж.*]; присущую же рассудку «невозможность мыслить вещи иначе, мы *прилагаем* (beilegen) к вещам вне рассудка [там же, с. 531], а объективность познания означает лишь, что отношения между объектами вне рассудка *должны* быть теми же, что и отношения идей в рассудке [там же, с. 535-536, курсив мой. – *В.Ж.*].

Следует напомнить, что, согласно Тетенсу, посредством чувства или «мышления отношения» и осуществляемыми с их помощью опе-

рациями «обнаружения», «схватывания» и т. п. мы познаем лишь «относительное» в вещах, но отнюдь не абсолютное или вещи в себе. Посредством понятий «аналогия», «приложение» он утверждает возможность достижения или установления лишь *относительного* соответствия, единства или совпадения между нашими идеями и данными нам в ощущениях свойствами и отношениями вещей, между нашими субъективными чувствами или понятиями «отношения» и «относительным» в предметах, присущим им объективно.

Собственно говоря, с помощью понятий «отношения» и «относительное» Тетенс пытается выразить весьма специфическую, опосредованную связь или отношение между объективным и субъективным, предметным содержанием знания и его идеальной формой, которое существует в составе предметного знания и образует его особую двуединую гносеологическую структуру. Это отношение или структура не могут быть схвачены или выражены посредством понятий причинной зависимости, логической или психологически-привычной связи между понятиями или ощущениями. Термины же «аналогия», «приложение» указывают на специфическую гносеологическую объективность, присущую знанию в той мере, в какой оно обусловлено воздействием «абсолютных предметов», а последним – в той мере, в какой их объективные, но относительные, т. е. конкретные свойства и связи даны нам, т. е. «обнаружены» или «схвачены» деятельностью чувственности и рассудка.

При таком понимании объективности знания совершенно иной смысл приобретает «правильная» аксиома старой метафизики относительно «объективности истины»: в качестве свойства самого действительного мира или достояния совершенного божественного рассудка она оказывается недоступной конечному и ограниченному человеческому рассудку. Он не может обрести ее с помощью врожденных идей или в силу предустановленной гармонии; она остается для него лишь желаемой целью, требуемым идеалом или бесконечной задачей познания. Объективность истины как относительное и конкретное соответствие или совпадение знания и его предмета играет роль идеальной установки, регулятивного принципа для конкретной и ограниченной познавательной деятельности несовершенного человеческого рассудка и чувственности, лишь определяющих направление и смысл их применения. Причем деятельность эта оказывается не только активным и целеполагающим процессом, основу которого составляет поиск истины, достижение максимально достоверного и полного, общезначимого и объективного знания, но и процессом, осуществляемым человеком исключительно самостоятельно, без какой-либо непосредственной поддержки со стороны божественного рассудка, без вмешательства каких-либо внешних и высших сил.

Тем самым Тетенс по существу отказывает традиционной метафизике, ее догматическим принципам и установкам в их притязаниях на познавательное значение, на роль источников или критериев, гарантирующих достижение абсолютной и объективной истины. Более того, Тетенс по сути дела вскрывает сущность и тайну старой метафизики, которая была не чем иным, как попыткой «одноразового»

овладения и окончательного достижения абсолютного знания, полного и безусловного осуществления его логического идеала, представленного в виде вечной и неизменной системы метафизики как своего рода «слепка» с всезнающего божественного рассудка.

По сути дела, понятие Бога выступает здесь у Тетенса в той же функции, в какой оно выступило и у Канта в его учении о регулятивном значении психологической, космологической и теологической идей диалектического разума. Предметы этих идей (бессмертную душу, мир в целом и Бога) «мы не имеем ни малейшего основания безусловно признавать», предполагать, будто они существуют «сами по себе» [2, т. 3, с. 581]. Они не могут быть предметом познания или опыта и потому не могут иметь конститутивного значения; их функция состоит только в том, чтобы играть роль регулятивного принципа или максимы для того, чтобы открывать новые и неизвестные пути рассудку, «расширять и укреплять до бесконечности... эмпирическое применение разума, никогда при этом не противореча законам эмпирического применения» [2, т. 3, с. 577].

Вместе с тем, именно здесь обнаруживается та причина или подспудный мотив, в силу которого Тетенс с самого начала говорит о душе как непознаваемой вещи в себе, как некоей особой имматериальной «прасилы», сущность которой не может быть сведена ни к понятию «чистой доски» или «пучка впечатлений», ни выражена в понятии «простой субстанции», наделенной врожденными идеями или способностью следовать порядку предустановленной гармонии. Учение о непознаваемости души Тетенсу необходимо прежде всего для того, чтобы утвердить ее в качестве самостоятельной, активной способности, которая в своем свободном, целеполагающем и самодеятельном проявлении не предопределяется каким-либо физическим воздействием или идеальным влиянием и не оказывается в пассивно-покорной зависимости от каких-то внешних или высших причин или оснований.

Тетенс настойчиво подчеркивает, что нам доступны лишь отдельные проявления души, те или иные формы или способы ее деятельности, но относительно ее происхождения и сущности, ее «прасилы» и «первоначальных действий» у нас нет никаких идей и мы не можем создать никакого определенного понятия, а поэтому должны обходиться лишь правдоподобными гипотезами или «условными обозначениями». К числу таких гипотез Тетенс относит представление о душе как «одушевленном мозге», как некоем единстве чувствующей, мыслящей и волящей способностей, или как о нетелесной сущности, которой человек обладает наряду с телесными органами [12, т, 2, с. 150, 184, 210]. Достоинство такого понимания души он усматривает в том, что оно находится как бы посередине между «обычными представлениями имматериалистов» и противоположными им представлениями материалистов, причем такое понимание он связывает с лейбницианским истолкованием души как неразложимой, замкнутой в себе и недоступной для непосредственного восприятия монады. Приемлемость такой гипотезы Тетенс усматривает в том, что она позволяет говорить о душе как о непознаваемой вещи в себе и вместе с тем не прибегать к какому-либо однозначному и определенному решению вопроса от-

носительно ее отношения к телу. Это позволяет рассматривать ее как некоторую потенциально деятельную способность, которая под воздействием внешнего толчка пробуждается от своего бессознательного, темного состояния и далее развивается самостоятельно, по своим собственным законам, достигая отчетливого сознания, состояния разумности и свободы как высшей степени развития [там же, т. 2, с. 150, 211].

Характерно, что даже примеры и сравнения, какими пользуется Тетенс для пояснения своего понимания души, весьма сходны с лейбницевскими. Оба сравнивают душу с «эластичной мембраной» или «упругой пружиной», а Тетенс дополняет этот образ сравнением с «напряженной струной рояля» и с «деятельно влияющим наружу текучим телом» (tätig herauswirkenden fliessiger Korper). Причем, считает он, подобные внутренние изменения души связаны с модификациями мозга аналогично тому, как издаваемый роялем звук – с пальцами музыканта, а бьющий из земли ключ – с открывшим его внешним толчком (Anreizung von Aussen), дабы вода могла вырваться наружу [там же, т. 1, с. VIII, XI, 731, 735, 753; т. 2, с. 159].

Собственно говоря, понимание человеческой души как непознаваемой, а потому свободной и самодеятельной способности, не обусловленной в своей целеполагающей активности физическими причинами или сверхфизическими сущностями, даже Богом – такое понимание составляло главную цель или сверхзадачу «Опытов...» Тетенса.

Рассматривая душу в качестве единства чувственной, мыслящей и волевой способностей, он считает, что в проявлении или обнаружении каждой из них, охватывающих всю сферу человеческой жизнедеятельности, человек действует как свободное и целеполагающее существо, стремящееся к достижению истины, добра и красоты. Именно они играют для человека роль высших идеалов, конечных целей и задач, определяющих направление его познавательной, нравственной или эстетической деятельности и придающих ей смысл и ценность.

Ценностное понимание истины имело место у Тетенса уже в той его трактовке «аксиомы старой метафизики», согласно которой ее объективность из онтологического свойства вещей в себе или абсолютных предметов, доступных лишь совершенному рассудку Бога, превращалась в идеальную цель или задачу человеческой деятельности. Тем самым объективность истины лишалась потустороннего статуса и трансцендентного значения и переводилась в плоскость собственного, имманентного принципа или установки познания, в его внутреннюю, необходимую предпосылку и общезначимую ценность.

Для такой трактовки истины Тетенсу необходимо было обнаружить и обосновать в составе способностей души особую способность, которая в отличие от чувственности и рассудка могла бы не просто получать впечатления или логически мыслить, но и рефлексивно сознавать именно ценностное значение истины (наряду с добром и красотой).

Поиск и нахождение такой способности не составил для Тетенса особых трудностей, ибо решение этой задачи было подготовлено той мыслительной традицией, начало которой было положено шотландской философией морального или «общего чувства» и которая к мо-

менту создания «Опытов...» получила весьма широкое распространение в Германии. Мы имеем в виду ту самую способность особого чувства удовольствия, которую уже вольфианцы Баумгартен и Мейер положили в основу своих эстетических учений и которая у ряда представителей немецкой эмпирической психологии (у Зульцера, Хисманна и, особенно, Лоссия) стала рассматриваться не только в контексте художественно-эстетической, но и всякой деятельности субъекта вообще, в том числе и познавательной.

Следуя этой традиции, Тетенс в числе других проявлений «прасилы» души обнаруживает также ее способность к особым состояниям (Gemüts Zustände), которые в отличие от ощущений или «первоначальных представлений» он называет «чувствованиями» (Empfindnisse) и определяет посредством понятий удовольствия (Lust), а также приятного, радости, надежды, умиления, желания, игры и т. п. [12, т. 1, с. 13, 17, 166-169 и др.]. Эти состояния обладают для субъекта специфическим ценностным значением и служат основанием для его особого оценочного отношения как к собственным или внутренним ощущениям, представлениям или мыслям, так и к вызвавшим их внешним воздействиям, причинам или обстоятельствам. Способность к такой оценке Тетенс называет «чувствительностью» (Empfindsamkeit), а ее специфику усматривает в таком отношении к последним, при котором они рассматриваются не сами по себе, а лишь с точки зрения вызываемого ими чувства удовольствия, т. е. в качестве толчка или повода для возбуждения ощущения приятного, радостного и т. п. [там же, с. 167-169, 186-190, 210-211].

Способность «чувствительности» связана со всеми другими способностями души – чувственностью, рассудком, волей, и в зависимости от содержания и направленности деятельности каждой из них осуществляет соответствующую оценку – эстетическую, нравственную или познавательную. В соответствии со спецификой или характером удовольствия, испытываемого при этом «чувствительностью», Тетенс формулирует и классифицирует общие ценностные понятия – истины, добра и красоты, которые и могут служить основанием, нормой и критерием оценки деятельности различных способностей. Так, прекрасное есть общий принцип или высшая форма для обозначения и выражения того чувства удовольствия, которое связано с деятельностью чувственной способности и возникает в случае ее соответствия с «чувствительностью», с испытываемым ею состоянием приятного, что и позволяет оценивать вызвавшие это состояние предметы и их ощущения как прекрасные. Аналогичным образом понятие добра служит для выражения одобрения того или иного поступка как соответствующего идее нравственного совершенства (т. е. представлению о человеке как свободном и способном к наибольшему развитию существе) или намерения воли действовать согласно этой идее, желать и стремиться к ее осуществлению в нравственном поведении [там же, с. 187, 740-743].

Ценностное понятие истины обозначает или выражает состояние удовольствия, возникающее уже не просто как «чувствование» или переживание, но как осознание соответствия воспринимаемого пред-

мета, представления или мысли о нем с другими, уже имеющимися восприятиями, представлениями или мыслями, со всей системой наших знаний о мире. Истина как ценность и состоит в одобрительном осознании положительного значения такого единства или «согласия» (Zustimmung) в нашем знании или в признании важности его достижения. Соответственно, отсутствие такого «согласия» между нашими представлениями и мыслями, осознание их противоречия друг другу или невозможности объединения в общую систему, служит источником «неудовольствия» и составляет содержание понятия лжи как негативной ценности [там же, с. 187-188].

В приводимых Тетенсом формулировках понятия истины как ценности он не только отвлекается от какого-либо ее конкретного предметного содержания, но и от вопроса о том, определяется ли ценность истины соответствием знания внешнему предмету, т. е. «удовольствием» от «согласия» понятия с вещью, или только внутренним соответствием или «согласием» представлений и понятий друг с другом, т. е. логическим единством или совершенством знания как его имманентной характеристикой.

Однако – и это обстоятельство заслуживает самого пристального внимания – именно на этот вопрос Тетенс находит ответ, дает ему весьма неожиданное и оригинальное решение, причем как раз тогда, когда он обращается к уяснению регулятивной, методологической или эвристической роли ценностных понятий и норм для свободной, активной и целеполагающей деятельности души. Чувственность, рассудок и воля, обладают некоторой «возбудимостью» (Reizbarkeit) [там же, с. 190-191], которая не сводится к способности испытывать чувство удовольствия как психологически-случайному состоянию, лишь пассивно сопровождающему их деятельность и подвергающему ее результаты ретроспективно-созерцательной оценке. «Возбудимость» означает возможность этих способностей определяться и подчиняться в своем деятельном применении некоторым сознательно сформулированным и заранее выбранным ценностным установкам, нормам и критериям. Иначе говоря, «чувствительность» как одно из проявлений «прасилы» души способна не только испытывать чувство удовольствия, но и «возбуждать» деятельность всех способностей души, т. е. активно влиять, воздействовать на их применение, побуждать, стимулировать и направлять их в сторону достижения красоты, истины или добра как желаемых целей и искомых ценностей (равно как и тормозить или прекращать их деятельность в случае ее несоответствия или противоречия последним) [там же, с. 188-189, 693-694].

По отношению к эстетической, нравственной или познавательной деятельности души способность «чувствительности» и создаваемые на ее основе ценностные понятия играют роль определенной «диспозиции», активного регулятора и стимулятора, внося в их применение момент заинтересованности и придавая ему целенаправленный, свободный и даже произвольный характер (absichtlichen, willkührlichen) [там же, с. 13, 186-191, 693-695]. Эту способность души действовать согласно стремлению, намерению, представлению об искомой цели или идеальной ценности Тетенс называет поэтической способностью или тво-

рящей и «образующей» силой души (Dichtungswermogen, schaffende, bildende Kraft). Последняя не только сохраняет и воспроизводит связь и порядок полученных извне и ранее ощущений, но самодеятельно преобразует их связь, создает новые образы и представления из полученного материала, синтезирует его или производит на его основе нечто такое, чем не могут быть впечатления, взятые в отдельности, и что не может быть приобретено из одного лишь «естественного порядка», их непосредственной данности [там же, с. 24-26, 107, 116-117, 132, 139].

Нетрудно заметить, что в данном случае Тетенс, по сути дела, расшифровывает и существенно углубляет понимание процессов «обнаружения», «схватывания», деятельности «чувства» и «мышления отношения», о которых шла речь выше. Все эти операции и процедуры, осуществляемые чувственностью и рассудком, оказываются не просто элементами их психологически-случайной или логически-необходимой деятельности, но средствами целеполагающей деятельности, подчиненной задаче достижения определенной цели, намерению или стремлению получить или создать желаемый результат. Именно этот результат, искомая цель, имеющая для человека ценностное значение, оказывается определяющей для выбора способов и средств их достижения, заставляет отбрасывать негодные и искать подходящие пути для этого, удерживать и упорядочивать нужные средства и даже преобразовывать их, создавая новые, ранее не существовавшие. Для иллюстрации этих положений Тетенс приводит множество примеров, правда, преимущественно из области художественного творчества как продуктивной деятельности гения, который не ограничивается воспроизведением уже имеющихся образов или повторением приемов их создания, но заранее имеет в голове некий несуществующий и идеальный образ, который он хочет изобразить, создать или построить в соответствии со своим представлением о красоте. Аналогичным образом и геометр при решении той или иной задачи должен иметь поначалу представление о том, что ему необходимо выполнить, дабы достичь искомого ответа или намеченной цели в соответствии с требованиями истинного знания [там же, с. 695-698].

Однако трактовка истины как результата свободной и целеполагающей деятельности души, как выражения ее продуктивно-творческой активности вновь сталкивает Тетенса с опасностью субъективизма и скептицизма, которые сам он, как мы видели, справедливо считал неизбежным следствием эмпирико-психологического понимания познания и трактовки души как пассивно-обусловленной способности получать ощущения и опровержению которых он посвятил значительную часть своих «Опытов...». Опасность эта усиливается и приведенной выше трактовкой истины как внутреннего «согласия» между представлениями или мыслями, а ее ценности как удовольствия по поводу этого достигнутого или желаемого «согласия».

Выход из этой неожиданно возникшей дилеммы и весьма своеобразное решение проблемы объективности знания Тетенс находит на путях совмещения обоих указанных подходов, их взаимодополняющего и взаимно ограничивающего объединения. Достигается это за счет того, что испытываемые нашей чувственностью внешние воздей-

ствия вещей в себе или абсолютных предметов (чье реальное, независимое от нашей души существование Тетенс, как мы видели, утверждает определенно и настойчиво) начинают играть роль не только «чистого и прочного» материала для познания, но и повода, толчка для нашей собственной активной и целеполагающей деятельности, а точнее – роль проблемы или задачи, требующей разрешения, т. е. самостоятельного, а потому и относительно свободного поиска ответа. С другой стороны, ощущения, пассивно получаемые нашей чувственностью, хотя и выступают в роли пассивного материала, но уже не только для «обнаружения» и «схватывания», но и для нашей способности к целеполагающей деятельности, стремящейся этот материал не только воспроизвести или освоить чувственностью и рассудком, но и подвергнуть определенному преобразованию, произвести из него нечто новое, соответствующее нашим целям и потребностям.

Правда, анализу этой конструктивной, преобразующей, продуктивно-творческой способности души Тетенс уделяет сравнительно мало места и в основном рассматривает ее в плане художественной деятельности или проявления «поэтической способности» души. Показательно, однако, что признавая за последней способность создавать новые образы и представления, он считает, что она может самодеятельно преобразовывать связь и порядок ощущений, по-новому упорядочивать полученный в них материал, но отнюдь не способна создавать новые ощущения [там же, с. 24-26, 107]. В другом месте он высказывается еще более осторожно, сравнивая деятельность поэтической способности с возможностью менять расположение картин в галерее, но отрицая за ней способность рисовать картины или создавать новые образы [там же, с. 116-117, 139].

Примеры эти показательны тем, что в них Тетенс указывает на взаимообусловленность, взаимосвязь и опосредованность, существующую между исходным материалом и создаваемым из него новым образом, между начальным поводом или толчком и конечным результатом, продуктом, произведенным свободной целеполагающей деятельностью, деятельностью, достигнутой и осуществленной ею целью. Что касается проблемы объективности истины и ее ценностного значения для познавательной деятельности, то ее обретение означает достижение некоторого завершенного единства, «согласия» или соответствия между исходным материалом и конечным результатом, между реальным и внешним поводом и идеальной, внутренней или субъективной целью, между содержанием задачи и удовлетворяющим ее решению ответом. По сути дела, в данном случае Тетенс вплотную подходит к трактовке истины как конструктивной осуществимости, согласно которой ее объективность рассматривается в контексте некоторого целостного и завершенного акта познавательной (и преобразовательной, практической) деятельности. Именно в результате такого акта может быть достигнуто требуемое «согласие» между вещью и образом, предметом и понятием и только в составе этого акта может быть установлено необходимое их совпадение, т. е. специфическое соответствие или единство между его началом и концом, между обусловившей его причиной, «озадачившей» проблемой и достигнутой в нем целью, произведенным продуктом [там же, с. 701-702].

Все эти идеи Тетенс рассматривает весьма бегло, мимоходом и довольно невнятно, поскольку главная его цель состояла в том, чтобы объединить или совместить возможность всеобщего, необходимого и объективного знания с возможностью свободы в качестве собственной характеристики человеческой души, ее «основной силы» или «прасилы». Свобода, по определению Тетенса, «есть независимость деятельного существа, его действий от сил и действий других внешних вещей» [12, т. 2, с. 47]; самодеятельность же души означает, что человек «имеет первый источник действия в самом себе, в свойственной ему способности» [там же, т. 1, с. 753].

Несомненной заслугой Тетенса является то, что свободу он отнюдь не сводит всего лишь к независимости души как непознаваемой вещи в себе от любых внешних воздействий (физических или идеальных влияний). Он пытается обосновать ее именно в качестве активной, самодеятельной способности души, ее основной силы и источника целеполагающей и продуктивной деятельности, усматривая в этом «основное преимущество» человека и выражение «характера человечности» вообще (Menschheit) [там же, с. 740, 752]. Отличие человека от животного заключается не в том, что он обладает самой высокой степенью способности к подражанию, а в его способности к самым различным способам деятельности, в его «модификабельной сущности» (modifikables Wesen) [там же, с. 741]. Именно поэтому, утверждает Тетенс, человек есть самое совершенное существо на земле, которое при своем рождении менее всего является тем, чем он может стать, поскольку он способен к наибольшему развитию, многостороннему изменению [там же, с. 740]. Само же совершенство есть, по Тетенсу, «возможность к развитию» (Möglichkeit entwickelt zu werden) [там же, с. 743].

Именно из свободы как высшей степени способности к изменению и развитию, как «повышенной самодеятельности во всех проявлениях сил души вообще» возникает, согласно Тетенсу, и само разумное мышление, которое есть не что иное, как наивысшая степень проявлений основной «самодеятельной сущности» человека. Разум и есть эта «самодеятельная способность души», одно из самых поздних и зрелых проявлений человеческой природы [там же, т. 1, с. 752, 766-757; т. 2, с. 38].

Более того, именно свобода, способность к произвольному действию на основе собственных, внутренних, а не внешних и чуждых принципов и причин, соответствует, согласно Тетенсу, высшей ступени добродетели, которая есть господство души над собой, над чувственными удовольствиями и склонностями. Способность души определять самое себя, делать основанием своей воли принципы разума, долга, нравственной ответственности и добра и есть, по мнению мыслителя, высшая задача человека и высшее выражение его сущности [там же, т. 2, с. 104].

Рассмотрению этих вопросов Тетенс посвящает целую главу первого тома и весь второй том своих «Опытов...» и уже одно это говорит о том, какое важное значение он придавал им в общем составе своего учения, явно предвосхищавшего идею Канта о примате практического разума над теоретическим. Столь же очевидно огромное

мировоззренческое значение этих идей Тетенса, в которых он выступил не только как идеолог Просвещения, но и как создатель одной из наиболее разработанных концепций человека как активно-деятельного существа во всей немецкой философии докантовского периода.

Конечно, как мы имели возможность убедиться, Тетенсу далеко не всегда удавалось последовательно преодолевать односторонности, крайности и стереотипы предшествующих учений, а его попытки найти новые подходы к решению большинства поставленных им проблем нередко носили эклектический, порой декларативный, а зачастую несколько хаотический характер, на что и указывал Кант в своих оценках. Его работы создают впечатление незавершенных изысканий, лабораторно-дневниковых записей, несистематизированных и порой сумбурных фрагментов, то повторяющихся, а то напрямую противоречащих друг другу. Причем этот «стиль» движения наощупь, метод «проб и ошибок» имеет место как внутри отдельных работ, так и между ними, мешая проследить логическое развитие мысли Тетенса.

Все это крайне затрудняет изложение и анализ его наследия, а все его философское творчество производит впечатление чего-то незавершенного, недосказанного. Не случайно после своих выдающихся «Опытов...», созданных в 40-летнем возрасте, он, как и Крузий, практически прекратил философскую деятельность, написав лишь несколько незначительных, а главное, выполненных в духе традиционной метафизики работ: «О реальности нашего понятия божества» (1778 г.), «О зависимости конечного от бесконечного» (1783 г.) («Über der Realität unseres Begriffs von der Gottheit», «Von der Abhängigkeit des Endlichen von Unendlichen»). Этот возврат к теолого-метафизическим понятиям представляется удручающим фактом, особенно на фоне уже начавшейся их сокрушительной критики Кантом. Однако более знаменательным фактом было то, что, как уже отмечалось, Тетенс отнюдь не оказался в стане активных противников кантовского критицизма; он просто отошел от философии, занявшись другими науками и общественной деятельностью.

Многие идеи Тетенса оказались отчасти поглощенными и замещенными, а отчасти затененными критической философией Канта, который, не всегда будучи точным и справедливым в оценках своего непосредственного предшественника, тем не менее воспринял и развил целый ряд его идей. Поэтому Тетенса по праву можно считать одним из самых непосредственных и прямых источников кантовского критицизма. Причем влияние это ощутимо не только на способе постановки и решения тех или иных конкретных вопросов кантовского учения, но и на общей его мировоззренческой направленности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1-2, СПб., 1908.

2. *Кант И.* Соч.: В 6 т.. М., 1963-1966.

3. *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.

4. *Brockdorf Cay von.* Die deutsche Aufklärungsphilosophie. München, 1926.
5. *Cassirer E.* Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.
6. *Dessoir M.* Geschichte der neuren deutschen Psychologie. Erster Band, B., 1902.
7. Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. B.-Lpz., Bd. I-XVIII, 1900-1928.
8. *Riehl A.* Der philosophische Kritizismus: Geschichte und System. Erster Band. Ceschichte des philosophischen Kritizismus. Lpz., 1924.
9. *Störring C.* Die Erkenntnistheorie von Tetens. Lpz., 1901.
10. *Tetens J. N.* Gedanken von einigen Ursachen, warum in der Metaphysik wenig ausgemachte Wahrheiten sind. Bützow, 1760.
11. *Tetens J. N.* Abhandlung uber die allgemeine spekulativische Philosophie. Bützow, 1775.
12. *Tetens J. N.* Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung. Bd. 1-2, Lpz., 1777.
13. *Übele W.* Johann Nicolaus Tetens nach seiner Gesammtentwicklung betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant. Unter Benutzung bisher unbekannt gebliebener Quellen. B., 1911.

ДЕДУКЦИЯ КАТЕГОРИЙ В МЕТАФИЗИКЕ КАНТА

(ГЕНЕТИЧЕСКОЕ РАССМОТРЕНИЕ)

В.В.Васильев

Кант надеялся внести полную ясность в метафизику, но оказалось, что двух столетий недостаточно для прояснения некоторых положений его собственной философии. До сих пор продолжаются споры по поводу смысла главных тезисов кантовского критицизма. Данная статья посвящена дедукции категорий – одному из наиболее значимых и сложных исследований в критической философии Канта. Сам Кант не раз указывал на исключительную роль дедукции в системе трансцендентальной философии [1]. То, что такие оценки – не преувеличение, становится ясно, если присмотреться к проблемам, обсуждаемым в дедукции. Это исследование должно обосновать право категорий на чистое применение [2]. Другими словами, в дедукции решается вопрос о возможности и границах априорных познаний из чистого рассудка [3]. Но именно эту проблему Кант считает центральной для всей критической философии [4]. Понятно, почему дедукция оказывается столь значимой в его системе.

Анализ дедукции может оказаться полезным не только для прояснения кантовской позиции относительно возможности и объема априорных познаний из чистого разума. Не исключено, что он будет способствовать прояснению некоторых проблем, хотя и связанных с дедукцией, но в то же время выходящих за границы собственно де-

© В. В. Васильев, 1996