

вселенского сознания, или, что то же самое, смысл бытия) полностью выражена через один (из многих) образов этого бытия, этой действительности как единства образа и действительности и, во-вторых, таких полных и безусловных истин столько же, сколько и образных выражений действительности. Таким образом, то, что гносеологически подразумевается под абсолютной истиной (как суммой относительных истин или как некий идеал истины, к которому можно лишь... асимптотически приближаться, никогда не достигая), онтологически осуществляется как суперпозиция смыслов, осуществленных выражений бытия: абсолютные (полные) и сосредоточенные в образах бытия смыслы-истины налагаются друг на друга в сложнейшей суперпозиции, объемлющей собой действительное и возможное.

Итак, завершая наше изложение, еще раз обратим внимание на соотношение смысла и истины. Онтологически свойства истины, вообще понимание природы истины сопряжено с пониманием смысла. Смысл сопряжен с бытием (вещи), вне бытия (вещи) смысл невозможен: смысл есть всегда смысл бытия. Но смысл и бытие совсем не одно и то же: есть бытие само по себе – не как смысл, а только как носитель смысла; есть смысл сам по себе – не как бытие – только тогда, отделенный от бытия и соотнесенный затем с ним, он становится смыслом бытия. Но если смысл – нерасторжимый с бытием – есть в то же время нечто *отличное* от бытия, то что же он такое и как он пребывает? Смысл *нигде* не находится и не находится как определенное «когда», то есть он пребывает вне времени и вне пространства – это нечто сверхвременное, вечное и внепространственное, а потому – не вещественно-физическое. В то же время смысл определяет собой все пространственные и временные свойства вещи (бытия). Смысл не находится ни в данной вещи, ни во всех вещах вместе взятых, ни в бытии вообще. Смысл существует как *значимость* вещи (бытия), он везде и одновременно нигде. Смысл ни субъективен, ни объективен – он выпадает из сферы субъект-объектного отношения. Бытие смысла есть особый вид бытия, особая область онтологии.

Исходя именно из этих особенностей смысла проявляется и природа истины как открывания безусловного смысла (всеобщей значимости, полноты) бытия. Истина, как и смысл, внепространственна и сверхвременна, но в ней открываются свойства вещи в пространстве и времени; как и смысл, она не находится ни в одной вещи, ни в вещах вообще; она не есть достояние субъекта, она же и вне объекта. Истина как значимость образного выражения действительности есть именно истина бытия (действительности). И лишь поскольку смысловая сфера постигается мышлением, в котором отражается бытие, постольку в мышлении связываются в мыслительном акте понятия, образуя суждения, значимость которых относительно бытия и дает привычную в гносеологическом плане истинность знаний.

А.Г.Мясников

ПРОБЛЕМА ПОИСКА ОСНОВАНИЯ ДОСТОВЕРНОСТИ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО И ПРАКТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Традиционная новоевропейская метафизика в лице Декарта, Лейбница, Вольфа, Баумгартена и др. рассматривала теоретическое и практическое познание в

© А.Г.Мясников, 1998

контексте общей задачи поиска последних оснований сущего («далее неразложимых частей»), мыслимых человеческим разумом наиболее «ясно и отчетливо». Исходным пунктом такого осмысления являлась теологическая установка, предполагающая возможность общения человека с разного рода сущим: материально протяженным, нематериальным (душами, духами и особыми силами) и самим Богом. В соответствии с этим разделением традиционная метафизика состояла из рациональной космологии, рациональной психологии и рациональной теологии. Особый интерес для метафизики представляли «способы общения» человека с нематериальными сущностями, несмотря на то, что всякая самостоятельная система претендовала на собственное объяснение их природы, отчего, по словам Канта, велась бесконечная борьба теологических и вообще метафизических концепций.

Формирование кантовской метафизики происходило под сильным влиянием как протестантской теологии, так и ньютоновского естествознания XVIII в. Последнее представлялось Канту идеалом научного познания, опирающегося на «опыт и геометрию». Математическое естествознание претендовало на универсальный, общезначимый и необходимый способ описания всего материально-протяженного сущего, открывая законы, обязательные для всех материальных предметов, тем самым ориентируя теоретическое (рассудочное) познание на исследование постоянного, общезначимого и необходимого «способа общения» человеческих познавательных способностей с материально-протяженным сущим.

Можно ли привести имеющиеся «способы общения» людей с нематериальными сущностями к такому постоянному, общезначимому и необходимому способу? Этот вопрос, поставленный Кантом в «Грезах духовидца», во многом был инициирован успехами точных наук того времени, а также желанием достоверно объяснить метафизические принципы собственной космогонической гипотезы. Насколько сфера прежней метафизики может соответствовать критериям общезначимости и воспроизводимости, т.е. проверяемости? Анализируя различные факты взаимоотношения людей с «миром духов», Кант делает вывод, что подобные «способы общения» не могут быть представлены для человека в однородном и постоянном виде, ибо всякое подобное общение сильно зависит от случайной игры (а также несознаваемой) воображения «духовидца». При этом Кант не сомневается в том, что такое общение имеет место, ибо был протестантским теологом, но отсутствие достоверного доказательства или объяснения возможности такого общения («ясного и отчетливого» для всех) заставляло его занять осторожную позицию. Вместе с тем осторожность в решении принципиальных теологических вопросов провоцировала утверждение скептической позиции, а то и вовсе атеизма, что подрывало авторитет христианской религии и было неприемлемо для прусского философа.

В такой непростой ситуации, отразившейся на страницах «Грез духовидца», Кант формулирует принципиальное различие сфер теоретического и практического познания, если под первой он понимает сферу необходимой и общезначимой связи человеческого рассудка с материально-протяженным сущим, то под второй он мыслит сферу общения людей в качестве нематериальных сущностей, наделенных свободой и принадлежащих к нравственным существам, с другими

нематериальными существами, в том числе и Богом. Однако постоянный и общезначимый «способ общения» в мире духов остается для Канта нераскрытым.

Отсутствие такого «способа общения» приводит его к рассмотрению мира духов уже не в качестве «природы», а в качестве мира свободы, не отягощенного материей и независимого от материальной необходимости. «Природа» как совокупное единство взаимодействующих материально-протяженных предметов становится объектом теоретического познания. Познание «природы» как *res extensa* (Декарт) гарантирует нам знание количественных отношений и их математическую точность, но внутреннее существо или причины явлений остаются для теоретического познания неочевидными, сокрытыми. Человеческий рассудок бессил предписать что-либо внутреннему существу вещей; в его силах контролировать только то, что создано им самим (сконструировано по образцу математических понятий или механизмов). Познание того, что сконструировано самим рассудком, является для Канта и для новоевропейской «вероятностной гносеологии» наиболее достоверным, т.к. зависит от человека как творца.

Попытку подобного рассудочного конструирования Кант предпринимает в Диссертации 1770 г., полагая рассудок в качестве определяющей функции, которая состоит в соединении и упорядочении однородных («равноспособных») элементов как математических единиц. Эти однородные элементы проявляют свои свойства одинаковым образом, подчиняясь законам материально-телесного сущего.

Упорядочение совокупности предметов как «равноспособных единиц» осуществляется посредством «сущностных форм» созерцания и «всеобщих принципов человеческого рассудка» или чистых понятий рассудка. В этот период Кант не сомневается в их божественном происхождении и необходимом онтологическом предназначении для познания «самих вещей», т.е. того, как вещи существуют на самом деле, вне отношения к человеческому способу созерцания.

Если в Диссертации 1770 г. Кант претендует на научное (общезначимое и необходимое) познание ноуменального существа чувственно данных предметов как «однородных единиц», то в «Критике чистого разума» он ограничивает сферу научного (теоретического) познания одними лишь явлениями как предметами возможного опыта, рассмотренными с точки зрения их постоянного и общезначимого «способа общения» с человеческими познавательными способностями (чувственностью и рассудком).

Таким образом, в «Критике» Кант возвращается к идее математического конструирования понятия природы как объекта вообще, образующегося в результате синтетической деятельности рассудка, который, в свою очередь, имеет дело с «однородными-равноспособными» («gleichartigen») единицами или «представлениями» («Vorstellungen»).

Конструирование понятия природы как объекта вообще основывается на направлении человеческого сознания на «вещи вне нас». Необходимость интенциональности человеческого сознания разъясняется Кантом через возможность самосознания только в отношении к внешним для него представлениям (принцип, положенный в основу «Опровержения идеализма»). Необходимая интенциональность человеческого сознания задает, таким образом, уже неопределенный предмет чувств, понятие которого будет создаваться самим рассудком как синте-

тическим единством сознания. Рассудок как способность связывания представлений соединяет «однородные – равноспособные» представления в соответствии с правилами связи или логическими функциями рассудка. Всеобщая и необходимая связь чувственных представлений (как полагал Юм), ибо сам рассудок выступает в качестве законодательного начала, которое предписывает всем «однородным» единицам-представлениям строго определенные «правила поведения», соответствующие постоянному и общезначимому «способу общения» материальных предметов.

Возможна ли подобная законодательная деятельность в отношении главных предметов прежней метафизики, т.е. Бога, души и мира в целом? Кант отвечает, что нет, ибо эти предметы являются «идеями», которые создаются разумом и не имеют адекватного выражения в сфере возможного опыта. Они имеют достоверное отношение к нам только в практическом применении разума, т.е. в качестве постулатов практического разума. Может ли практическое применение разума обнаружить постоянный и общезначимый «способ общения» со сверхчувственным? Таким «способом общения», по Канту, является нравственный закон внутри нас, выводящий нас за сферу естественной необходимости и делающий нас причастными к миру нравственного совершенства. Именно этому вопросу посвящена кантовская «Религия в пределах только разума».

Таким образом, мы обнаружили два «способа общения» человеческого разума, задающих принципиальное различие теоретического и практического познания. Первый есть способ взаимодействия материально-телесного сущего по закону соприкосновения и толчка, определяющий сферу «природы». Второй есть способ нравственного воления человека, выводящий конкретного физического субъекта за границы естественной необходимости и единственно позволяющий каждому разумному человеку надеяться на справедливое воздаяние.

А.Г.Кислов

ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ В ИСТОРИИ ЛОГИКИ: АПОРИИ ЗЕНОНА

Современные логико-философские исследования, касающиеся не только построения отдельных логических систем, но и обоснования определенных типов логик, предполагают анализ двух областей предпосылок¹:

– онтологического характера, связанных с объектами универсума рассмотрения (например, с возможными мирами, с идеальными и реальными объектами у Гильберта, со значениями квантифицированных переменных и т.д.);

– гносеологического характера, связанных с концептуальным аппаратом агента рассуждения (например, с понятиями истинности и ложности, акта суждения, отрицания, логического следования и т.д.).

Условность разделения этих областей предпосылок поддерживается условностью выделения синтаксического, семантического и прагматического аспектов в

¹ См.: Смирнов В.А., Таванец П.В. О взаимоотношении символической логики и философии // Философия в современном мире: философия и логика. — М., 1974. — С. 5—34; Смирнова Е.Д. Истинность и вопросы обоснования логических систем // Исследования по неклассическим логикам. — М., 1989. — С. 150—164.