

ЧТО ЗНАЧИТ ОРИЕНТИРОВАТЬСЯ В МЫШЛЕНИИ?

Как бы далеко мы ни заходили в своих понятиях и как бы мы при этом ни абстрагировались от чувственности, им все же присущи все еще образные представления, непосредственное назначение которых состоит в том, чтобы сделать их, невыводимых обыкновенно из опыта, достоянием опыта. Да и как иначе мы можем придать им смысл и значение, если не подводить под них какое-либо созерцание, которое всегда будет в конечном счете примером, взятым из возможного опыта.

Если же из этого конкретного акта мышления удалить теперь примесь образного, первоначально как случайного чувственного восприятия, а затем и как чистого чувственного созерцания вообще, то остается чистое рассудочное понятие, расширенное в своем объеме и содержащее какое-либо правило мышления вообще. Таким путем возникла и сама общая логика, а некоторые эвристические методы мышления, видимо, все еще скрыты от нас в опытном применении нашего рассудка и разума, которые, если бы нам удалось осторожно извлечь их из него, могли бы обогатить философию определенными максимами, полезными даже для абстрактного мышления.

I. Понятие самоориентации, расширенное и уточненное, позволит нам яснее представить максимы здравого рассудка в их применении к познанию сверхчувственных предметов.

A. Ориентироваться — значит в собственном смысле слова следующее: по данной части света (на которые мы делим горизонт) найти остальные, например, восток. Если я вижу на небосводе солнце и знаю, что сейчас полдень, то я смогу найти юг, запад, восток и север. Для этого мне, однако, вполне достаточно чувства различия во мне самом как субъекте, а именно различия левой и правой руки. Я называю это чувством, потому что эти две стороны не имеют в созерцании какого-либо заметного внешнего отличия. Без этой способности описывать круг, не прибегая к какому-либо предметному различию, и тем не менее правильно определять направление движения слева направо и обратно, а тем самым и определять а priori различие в положении предметов, я не знал бы, следует ли мне искать запад справа или слева от южной точки и тем самым проводить полный круг через северную и восточную точку к южной. Итак, я ориентируюсь географически при всех данных небосвода и все же с помощью

различия, основанного на субъективном чувстве. И если бы в течение одного дня все созвездия благодаря чуду, сохранив ту же самую форму и то же самое положение относительно друг друга изменили бы свое направление так, что то, что находилось на востоке, оказалось бы теперь на западе, то в ближайшую звездную ночь ни один человек не заметил бы ни малейшего изменения; даже астроном, если бы он принимал во внимание лишь то, что видит, а не то, что одновременно и чувствует, неизбежно потерял бы всякую ориентацию. Но на помощь ему приходит совершенно естественно заложенная природой и закрепленная длительным применением способность чувственного различия левой и правой рук, и он, ориентируясь только по Полярной звезде, не только обнаружит происшедшее изменение, но и сумеет вопреки ему найти правильную ориентацию.

Б. Это географическое понятие метода ориентирования я могу теперь расширить и разумею под ним следующее: ориентацию в данном пространстве вообще, т. е. чисто математически. Для ориентировки во тьме знакомой комнаты мне достаточно дотронуться рукой хотя бы до одного предмета, местоположение которого я знаю. В этом случае мне помогает, очевидно, не что иное, как способность определять положение предметов на субъективной основе различения, так как объекты, местоположение которых мне необходимо определить, совершенно скрыты от меня. И если бы кто-либо в шутку переставил бы все предметы, сохранив их прежний порядок, так, что слева оказалось бы то, что ранее находилось справа, то я совершенно не смог бы ориентироваться в комнате, стены которой в остальном остались бы без изменения. Однако все же вскоре я буду ориентироваться благодаря одному лишь чувству двух своих сторон, левой и правой. То же самое произойдет со мной в случае, если я, оказавшись ночью на знакомых мне улицах, на которых я теперь не различаю ни одного дома, должен буду идти по ним и делать надлежащие повороты.

В. Наконец, я могу еще более расширить данное понятие так, что оно будет теперь состоять в способности ориентироваться не только в пространстве, т. е. математически, но и в мышлении вообще, т. е. логически. Можно по аналогии легко догадаться, что делом чистого разума будет именно управление своим применением в тех случаях, когда он, отталкиваясь от известных предметов (опыта), захочет выйти за пределы опыта и не найдет в созерцании ни одного объекта, а всего лишь пространство для него, так как в этом случае при определении своей собственной способности суждения он оказывается совершенно не в состоянии подводить свои суждения под какую-либо максимум, исходя из объективных оснований познания, а исключительно лишь на основе субъективного различения. Данное субъективное средство, выделяющееся в качестве остатка, есть не что иное как чувство присущей разуму потребности. Можно

вполне избежать какого бы то ни было заблуждения, если не брать на себя дерзости судить о чем-либо, не располагая всем необходимым для производства данного суждения. Незнание само по себе является, следовательно, причиной лишь ограниченности, но не заблуждения нашего познания. Но там, где решение вопроса о том, судить или не судить о чем-либо со всей определенностью, не столь произвольно, где необходимость суждения диктуется действительной потребностью и к тому же такой, которая присуща самому разуму как таковому, где недостаток знания ставит нам во всем том, что необходимо для получения суждения, границы, там возникает потребность в максиме, руководствуясь которой мы производим суждение, ибо разум ищет удовлетворения. Выше вы условились, что в данном случае не может быть никакого объекта в созерцании и даже ничего сколько-нибудь подобного ему, т. е. того, с помощью чего мы могли бы представить предмет, соответствующий нашим расширенным понятиям, и обеспечить им тем самым их реальную возможность. И нам не остается ничего другого, как прежде всего хорошенько проверить то понятие, с помощью которого мы намерены выйти за пределы всякого возможного опыта, свободно ли оно от противоречий. Для этого мы должны, по меньшей мере, подвести отношения предмета к предметам опыта под чистые понятия рассудка, благодаря чему мы его, правда, не делаем еще чувственным, но мыслим все же нечто сверхчувственное, которое пригодно, по крайней мере, для использования его в опытном применении нашего разума. Без подобной предосторожности мы совершенно не в состоянии найти данному понятию применения, а грезили бы, вместо того чтобы мыслить. Однако одним этим, а именно одним голым понятием, еще ничего не сделано в отношении существования этого предмета и его действительной связи с миром (воплощением всех предметов возможного опыта). Но здесь вступает в силу правило потребности разума как субъективной причины предпосылать или предполагать то, что он не имеет права знать, исходя из объективных оснований; следовательно, право ориентироваться в мышлении, в этой неизмеримой и покрытой для нас сплошным мраком сфере сверхчувственного, только в силу своей собственной потребности.

Можно мыслить нечто сверхчувственное (ведь предметы чувств не заполняют полностью всей сферы возможного), когда разум как бы не испытывает потребности возвыситься до него, и менее всего предполагать его существование. Разум находит в причинах мира, открывающихся чувствам (или сходных с теми, которые ему открываются), и без того достаточно пищи для того, чтобы еще нуждаться в воздействии на него чисто абстрактных сущностей, принятие которых, скорее, отрицательно сказалось бы на его применении. И так как о законах, по которым могут действовать подобные сущности, мы ничего не знаем,

а об их причинах в мире, т. е. как чувственных предметах, знаем много или, по крайней мере, можем надеяться на то, что еще узнаем, то такой предпосылкой применению разума будет нанесен скорее ущерб. Следовательно, играть подобными химерами или исследовать их — вовсе не потребность разума, а, скорее, простое, чреватое фантазией, пустое любопытство. Совсем иначе обстоит дело с понятием первого существа как высшего разума и одновременно как высшего блага. Ибо мало того, что наш разум уже испытывает потребность класть в основание (обусловленного), т. е. всех других вещей, понятие (необусловленного), он идет дальше к предположению о его существовании, без которого разум не в состоянии дать удовлетворительного объяснения случайному бытию вещей в мире и менее всего целесообразности и порядку, встречающимся в достойной восхищения степени повсюду (в малом, потому что оно ближе к нам, но еще в большей степени в большом). Без предположения о творце нельзя дать этому разумного объяснения, не впадая в сплошные нелепости. И хотя мы не можем доказать подобную целесообразность, не прибегая к наделенной разумом первопричине (ведь в таком случае мы располагали бы достаточными объективными основаниями для этого утверждения и не нуждались бы в ссылке на субъективные), все же в этой точке зрения при всех ее недостатках есть достаточно субъективного основания для разума предполагать то, что понятно ему, чтобы объяснить то или иное явление из него, так как все остальное, с чем он может связывать какое-либо понятие, не удовлетворяет эту потребность.

Г. Потребность разума следует рассматривать двояко: во-первых, в ее теоретическом и, во-вторых, в ее практическом значении. Первое было приведено выше. Однако вполне ясно, что все это следует понимать условно, т. е. мы вынуждены прибегнуть к мысли о существовании бога, если хотим знать о первопричинах всего случайного и прежде всего об упорядочении целей, объективно заложенных в мире. Но еще более важна потребность разума в практической его реализации, ибо она безусловна, и мы прибегаем к мысли о существовании бога не только потому, что хотим заключить о чем-либо, а потому, что мы не можем не заключать. Ибо часто практическое применение разума заключается в установлении моральных законов, а все они подводят к идее о высшем благе, которое возможно в мире, — насколько оно только возможно с помощью свободы, — к нравственности. С другой стороны, они подводят также к тому, что зависит не только от свободы человека, но и от природы, а именно к высшему блаженству, если оно только дано в той же пропорции, что и первое. Таким образом, разум, это обусловленное благо, нуждается в предположении о высшем разуме как безусловном благе; не для того, чтобы объяснить из него обязывающий авторитет моральных законов или движущую при-

чину их соблюдения (ведь последние не имели бы никакой моральной значимости, если бы их мотив был продиктован чем-либо другим, кроме закона, который уже сам по себе аподиктичен), а для того, чтобы придать понятию о высшем благе объективную реальность, т. е. не допустить, чтобы его, вместе со всей нравственностью в целом, принимали только как идеал, хотя, конечно, не существовало никогда того, одна мысль о чем уже неразрывно связана с моральностью. Это следовательно, не познание, а ощущаемая разумом потребность, которая служила Мендельсону (сам он не сознавал этого) ориентиром в спекулятивном мышлении. Но так как это направляющее средство не представляет собой объективного принципа разума, принципа познания, а является всего лишь субъективным принципом (максимой) практического его употребления, обусловленного лишь его ограниченностью, является лишь следствием потребности и составляет единственно всю определяющую основу нашего суждения о бытии высшего существа, то он (Мендельсон) все же совершал ошибку, приписывая этой спекуляции способность самостоятельно решать все путем усмотрения. Необходимость в первом средстве (спекуляции) могла возникнуть лишь в том случае, если будет полностью признана беспомощность второго (усмотрения разума) — вывод, к которому пришел бы в конце концов его пронизательный ум, если бы вместе с долголетием судьба даровала ему и свойственную обычно юности способность легко видоизменять свой привычный образ мышления в соответствии с изменением состояния наук. Впрочем, за ним остается та заслуга, что он добился, чтобы поиски последнего пробного камня допустимости какого-либо суждения велись не где-либо, а исключительно только в самом разуме, каким бы мотивом он ни руководствовался в выборе своих положений: то ли усмотрением, то ли простой потребностью или максимой своего собственного спекулятивного интереса при выборе своих положений. Он назвал разум \* в его последнем применении общечеловеческим разумом, потому что перед взором последнего всегда стоит, прежде всего, его собственный интерес, хотя выход из естественного состояния, по-видимому, должен быть совершен, чтобы забыть его, и не торопясь выбирать себе понятия с точки зрения объективности, просто с целью расширения своего знания и независимо от того, есть ли в этом необходимость или нет.

II. Но так как выражение «сентенция здравого разума» в данном вопросе остается все еще двусмысленным и может быть

---

\* Разум — не способность чувствовать. Он осознает этот свой недостаток, но жадной познания вызывает чувство потребности. Здесь дело обстоит точно так же, как с моральным чувством, которое ведь не обуславливает возникновения морального закона, — последний всецело исходит от разума, — но возникает благодаря моральным законам и действует через них, вызывая у деятельной, но свободной воли потребность в определенных основаниях.

понято либо, что ошибочно было принято и Мендельсоном,— как суждение разумного постижения, либо, так трактует, по-видимому, и автор «Результатов»..., как суждение разумной интуиции, то представляется необходимым дать этому источнику познания другое название и нет более подходящего для него, чем разумная вера (Vernunftglaube). Всякая вера, в том числе и историческая, хотя и должна быть разумной (ведь последним пробным камнем всегда является разум), но только такой, которая основывается ни на каких других данных, кроме тех, которые содержатся в самом разуме. Однако вера является не объективным, доступным сознанию, а субъективным постижением истины. Следовательно, она противопоставляется знанию. Но с другой стороны, если нечто из объективных, хотя и недоступных знанию оснований, полагается истинным, т. е. просто мнится, то это мнение путем постепенного дополнения основаниями того же порядка может превратиться в конце концов в знание. И напротив, если основание полагания истины в своем роде не является истинным объективно, то вера никогда и никаким применением разума не может стать знанием. Историческая вера, например, в смерть какого-либо великого человека, о которой сообщают письменные источники, может стать знанием, если местные власти сообщат о ней, о его погребении, завещании и т. д. Поэтому если то, что исторически принимается просто на основе показаний за истинное, т. е. во что верят, например, что на свете существует город Рим, то все же тот, кто не был там, может заявить: «Я знаю», а не только: «Я верю, что существует Рим», то это вещи одного порядка. Напротив, чистая вера разума даже при наличии всех естественных данных и опыта не может никогда превратиться в знание, потому что основание для полагания истины в этом случае только субъективно, а именно является лишь необходимой потребностью разума (и будет таковой до тех пор, пока мы остаемся людьми), потребность лишь предполагать бытие высшего существа, а не усматривать его. Эта потребность разума для того, чтобы удовлетворять его теоретическому использованию, не может быть ничем иным, кроме чистой разумной гипотезы, т. е. мнением, достаточным для постижения истины из субъективных оснований, потому, что для объяснения данных явлений, никакой другой причины, кроме этой, ожидать нельзя, а ведь разум ищет оснований для объяснения. Напротив, разумная вера, покоящаяся на практической потребности разума для целей нравственного бытия, могла бы быть названа постулатом разума; не потому, чтобы это был вывод, удовлетворяющий всем логическим требованиям достоверности, а потому, что эта вера в истину (если только у человека все в порядке с моралью)

по своему рангу не уступает знанию, хотя по своему виду она была бы совершенно отлична от него\*.

Итак, чистая вера разума есть путеводитель или компас, с помощью которого спекулятивный мыслитель, идя путями разума, может ориентироваться в сфере сверхчувственных предметов, а человек с обычным, но морально здоровым разумом может предначертать свой путь как в теоретическом, так и в практическом отношении, в полном соответствии со своим назначением. И именно эта вера разума должна быть положена в основу любой другой веры и даже более того — любого откровения.

Понятие бога и даже уверенность в его бытии может существовать исключительно лишь в разуме, исходить только от него и привходить в нас не с помощью внушения (Eingebung), не с помощью сообщения из уст лица, каким бы высоким авторитетом оно ни обладало. Случится мне созерцать нечто подобное, например, бога, что, насколько я знаю, мне не может дать природа, то в этом случае понятие бога должно служить критерием того, совпадает ли явление со всем тем, что характерно для божества. Хотя я совершенно не представляю, как возможно, что бы какое-то явление хоть каким-либо образом способно изображать то, что можно только мыслить, а не созерцать, то, по крайней мере, ясно, что я должен буду сверять это самое явление с понятием разума о божестве и по нему судить не столько об адекватности его последнему, а сколько о том, не противоречит ли оно ему для того, чтобы я смог определить, представляет ли собой бога то, что мне является или что воздействует на мое чувство извне или изнутри. Точно так же, если во всем том, в чем мне бог непосредственно является, не было бы ничего, что бы противоречило ему, тем не менее это явление, созерцание, непосредственное откровение или как бы мы еще его ни называли, никогда не будет доказательством бытия существа, понятие о котором требует бесконечности величия по сравнению с любым другим творением и которому не может быть адекватен никакой опыт или явление, следовательно, не сможет никогда однозначно доказать бытие подобного существа. Таким образом, никто и никогда не может быть убежден в бытии высшего существа, в первую очередь, с помощью созерцания, явления или откровения. Вера разума должна предшествовать, и лишь тогда определенные явления или откровения могут дать повод для исследования вопроса о том, вправе

---

\* В понятие прочности веры входит сознание ее неизменности. И я совершенно уверен в том, что тезис «Бог есть» никто не может опровергнуть, ибо как он может прийти к такому опровержению? Следовательно, с верой разума дело обстоит совсем иначе, чем с исторической верой, при которой все же возможно нахождение доказательства противоположного и при которой всегда следует оставлять за собой право изменить свое мнение, если наши знания о существе дела будут расширены.

ли мы принимать за божество то, что вопрошает нас или является нам, чтобы затем по усмотрению подтвердить эту веру.

Итак, если у разума в том, что касается сверхчувственных предметов, например, бога и будущего мира, будет оспариваться его законное право первого голоса, то тем самым будет открыта широкая дверь всякой мистике, суеверию и даже атеизму, так что каждый может по своей прихоти выбрать себе любую другую веру. Такой вывод напрашивается почти сам собой, когда рассматриваешь Спинозовское понятие о боге как единственное, совпадающее со всеми основоположениями разума и, тем не менее, неприемлемое, понятие \*. Ибо, хотя с разумной верой хорошо согласуется допущение о том, что спекулятивный разум не в состоянии мыслить даже самую возможность такого существа, каким мы мыслим себе бога, то совершенно несовместимо ни с какой верой и вообще ни с каким верованием в бытие то, что разум, усматривая невозможность какого-либо предмета, может все же признавать его реальность, исходя из других источников.

III. Вы, мужи духа и широкого образа мыслей! Я преклоняюсь перед вашими талантами и люблю ваше человеческое чувство. Но отдаете ли вы себе отчет в том, что делаете и куда

---

\* Едва ли можно понять, как уважаемые ученые могли найти в «Критике чистого разума» пособничество Спинозизму. Критика обрезает совершенно догматизму крылья в том, что касается познания сверхчувственных предметов, а Спинозизм в этом столь догматичен, что может соперничать с математиком относительно строгости своих доказательств. «Критика» доказывает, что система частных понятий рассудка должна содержать все материалы чистого мышления. Спинозизм говорит о чистом мышлении, которое себя мыслит, следовательно, как об акциденции, которая существует сама по себе как субъект, как понятие, вовсе не имеющее места в человеческом мышлении и не могущее быть в него привнесено. «Критика»... показывает, что для утверждения (доказательства) возможности мыслящего самого себя существа далеко еще недостаточно того, что в понятии о нем нет ничего противоречивого (хотя в случае надобности, впрочем, возможность такого предположения сохраняется). Спинозизм же неправомерно утверждает о невозможности существа, идея которого состоит лишь из одних чистых понятий разума, лишенных какой бы то ни было чувственности, и в котором поэтому отсутствует всякое противоречие, но не может ничем подкрепить эту выходящую за всякие границы дерзость. Именно ради этого Спинозизм подводит прямо-таки к мистицизму (Schwärmerei). И напротив, нет другого более надежного средства для искоренения всякой мистики, чем указание чистому разуму границ его способности.

Точно так же другой ученый находит в «Критике...» скепсис, хотя она как раз преследует цель установить нечто достоверное и определенное относительно объема нашего познания. То же самое и с диалектикой в критическом исследовании, которое, однако, преследует цель навсегда уничтожить диалектику, в которую неизбежно впадает сам ведущий себя догматический разум.

Новоплатоники, называвшие себя эклектиками за то, что умели приписывать свои собственные измышления древним авторам, внося их предварительно туда, поступали точно так же. Следовательно, все по-прежнему, нет ничего нового в подлунном мире.

могут зайти ваши нападки на разум? Вы, без сомнения, хотите, чтобы свобода мысли осталась в неприкосновенности, так как без нее наступил бы конец свободному полету даже вашего гения. Давайте посмотрим, что неизбежно станет с этой свободой мысли, если возьмет верх то, за что вы принимаетесь. Во-первых, свободе мысли противопоставлено гражданское принуждение. Хотя и утверждается, что свобода говорить или писать может быть отнята властями, но не свобода мыслить; но только сколько и насколько правильно мы мыслили бы, если бы не думали как бы сообща с теми, с кем обмениваемся своими мыслями! Итак, можно сказать, что та самая внешняя власть, которая лишает людей свободы сообщать свои мысли публично, отнимает у них вместе с тем и свободу мыслить — единственное богатство, которое у нас имеется перед лицом всех гражданских тягот и с помощью чего единственно можно еще найти выход из этого бедственного состояния.

Во-вторых, если свободу мысли понимать так, что с ней не согласуется принуждение в вопросах совести, а именно, когда без внешнего насилия в деле религии одни лица берут на себя роль опекунов других лиц и вместо аргументов с помощью предписанных и сопровождаемых страхом перед опасностью своего собственного разоблачения символов веры стараются за благовременным воздействием на умы изгнать всякую проверку разума.

В-третьих, свобода в мышлении означает также подчинение разума лишь таким законам, которые он дает себе сам, его противоположностью является максима незаконного употребления разума (чтобы, как мнит себе гений, видеть дальше, чем в условиях ограничения законом). А следствием этого, естественно, будет следующее: если разум не хочет подчиняться законам, которые он дает сам себе, то он будет вынужден подчиниться законам, которые ему дают другие, так как без закона ничто, даже самая большая глупость, не может долго творить свое дело. Следовательно, неизбежным следствием объявления беззакония в мышлении (свобода от ограничений с помощью разума) будет следующее: свобода мыслить в конце концов будет утрачена и по вине не то чтобы несчастья, а настоящего высокомерия будет в буквальном смысле слова поднята на смех.

Ход вещей при этом примерно следующий. Сначала гений будет очень доволен своим смелым полетом, потому что избавился от поводка, с помощью которого он обычно управлял разумом. Вскоре он приведет в восхищение своими безапелляционными заявлениями (*Machtsprüche*) и высокими упованиями других, и создается впечатление, что он сам себя возвел на трон, который столь некрасиво украшал медлительный разум, хотя он продолжает все еще говорить от его лица. Принятие затем максимы недействительности в качестве высшей за-

конодательной силы разума мы, простые смертные, называем грезами, а те баловни благосклонной судьбы — вдохновением. Но так как вскоре среди них неизбежно возникает путаница мнений из-за того, что каждый будет следовать лишь своему откровению — ибо только разум может предписывать всем одинаковые законы, — то в конце концов из внутренних откровений возникнут внешние документально подтвержденные факты, а затем из традиций, установленных первоначально произвольно, возникнут со временем навязанные силой документы, из которых, одним словом, будет вытекать полное подчинение разума фактам, т. е. суеверие, потому, что последнее позволяет, по крайней мере, придать себе форму закона, а тем самым и призвать себя к спокойствию.

Но так как человеческий разум все еще стремится к свободе, то, если он только разорвет когда-либо свои оковы, на первых шагах применения своей ставшей давно непривычной свободы выродится в злоупотребление и дерзкую уверенность в независимости своей способности от каких-либо границ, в убежденность в единоличном господстве спекулятивного разума, который решительно отвергает все, что не может быть оправдано объективными основаниями и догматической убедительностью. Максима независимости разума от своей собственной потребности (отказ от разумной веры) называется безверием, не историческое безверие (его нельзя совершенно мыслить в качестве образцового, способного, следовательно, отвечать за свои действия, потому что каждый, хочет он того или нет, должен верить факту, если он только достаточно подтвержден, точно так же, как и математическому доказательству), а неверие в разум — это такое жалкое состояние духа человеческого, которое сначала лишает моральные законы силы воздействия на душу, а со временем и их авторитета и порождает такой образ мышления, который называется свободомыслием, т. е. принципом, не признающим никакого долга. Вот тут и вмешиваются власти, чтобы не допустить беспорядка в самих гражданских делах. И так как наиболее быстрое и надежное средство для них и есть самое лучшее, то они вообще ликвидируют свободу мышления и подвергнут ее наравне с другими занятиями государственной регламентации. Таким образом, свобода в мышлении, если она хочет действовать независимо от законов разума, разрушает в конце концов саму себя.

Вы, друзья рода человеческого и всего того, что для него свято! Вы можете принимать то, что кажется вам после тщательной и добросовестной проверки наиболее вероятным, будь то факты или разумные основания, только не лишайте разума того, что делает его самым высшим благом на земле, а именно

права быть окончательным критерием истины\*. В противном случае вы сами окажетесь недостойны этой свободы, наверняка ее утратите и, более того, ввергнете в это несчастье других своих невинных соотечественников, образ мыслей которых обычно направлен на то, чтобы пользоваться своей свободой согласно закону, а тем самым и на благо всего мира.

*Перевел с немецкого И. Д. КОПЦЕВ.*

Непосредственным поводом для появления в октябре 1786 года статьи И. Канта «Что значит ориентироваться в мышлении?» послужило то, что в конце 1785 — начале 1786 годов И. Э. Бистер, редактор журнала «Berlinische Monatsschrift», просил его высказать свою точку зрения относительно спора, возникшего между М. Мендельсоном и Ф. Г. Якоби (См. об этом: Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965, с. 63), причем в этом споре оба противника зачисляли Канта в свои союзники. Однако причины написания статьи были значительно глубже: оба противника вполне определенно, если не сказать — резко, выразили критическое отношение к общефилософской позиции Канта. Спор о возможностях постижения бога с помощью рассудка (Мендельсон) или чувства (Якоби) выглядит частным и малозначимым по сравнению с теми вопросами, в которых они оба были не согласны с Кантом и в которых вполне могли рассматриваться как союзники против общего врага — Канта. Почти одновременно — в 1785 году — в Берлине вышли в свет сочинения Якоби «Письма к Мендельсону об учении Спинозы» и Мендельсона «Утренние часы...» («Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes»). В первом из них позиция «критической» философии сближалась со спинозизмом (не без основания, надо заметить); кого и что главным образом имело в виду другое, можно было судить по названию «Утренние размышления», так как в академических кругах хорошо была известна манера работы Канта ранним утром.

В статье именно поэтому Кант не столько обращает внимание на предмет спора, разделяющий Мендельсона и Якоби, сколько на решающую убежденность того и другого в наличии у человека познавательных средств для постижения бога.

\* Мыслить самому означает: иметь высший критерий истины в самом себе (т. е. в своем собственном разуме). А максима: всегда мыслить самому — есть просвещение. Для этого нужно всего лишь вообразить себе такие максимы, которые видят просвещение в знаниях. Но поскольку они являются скорее негативным принципом применения познавательной способности, и часто тот, кто слишком богат знаниями, оказывается наименее просвещенным в их использовании. Пользоваться своим собственным разумом означает только — во всем том, что предполагаешь, следует спрашивать себя: можно ли делать основание, исходя из которого нечто полагаешь, или правило, которое следует из данного предположения, всеобщим принципом использования своего разума. Этот опыт может проделать с собой каждый. И при этой проверке он вскоре избавится от всякого суеверия и мистики, хотя и не будет располагать достоверными данными для объективного опровержения. Ибо он пользуется только максимой самосохранения разума. Внести просвещение в отдельных индивидов с помощью воспитания, следовательно, довольно легко. Нужно только своевременно начать прививать юным умам способность к этой рефлексии. Но просветить целое поколение очень трудно, так как всегда найдется много внешних препятствий, которые вышеупомянутое воспитание затрудняют, а отчасти запрещают.

Книгу Мендельсона буквально сразу же по ее появлении Кант охарактеризовал в письме к Х. Г. Шютцу как «последнее звено догматической метафизики» (см. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 557); в ней отстаивалась рационалистически-теологическая точка зрения тождества мышления и бытия, решительно отвергаемая Кантом. В своей работе Кант подробно развернул аргументы, сформулированные еще в упомянутом письме Шютцу, где он писал, что «книга достойного Мендельсона являет собой прежде всего образец заблуждения нашего разума, поскольку в ней субъективные условия, необходимые для определения объектов разумом, рассматриваются как условия существования самих этих объектов...» (там же, с. 556). Ср. в статье: «...Одним голым понятием еще ничего не сделано в отношении существования этого предмета и его действительной связи с миром (воплощением всех предметов возможного опыта)» (курсив мой — Л. К.). Из статьи видно, что, как против рационалистически-схоластических спекуляций Мендельсона, так и против мистицизма Якоби, Кант борется с позиций, которые можно было бы назвать ленинскими словами «стыдливым» материализмом: ориентация в мышлении может быть признана за таковую, если она сопряжена с ориентацией в мире объективного существования, не зависящего от разума, — любых априорных или интуитивных способностей одного только сознания здесь недостаточно. Чистые идеи разума в лучшем случае могут претендовать лишь на регулятивную роль при поисках единства и целостности в мире возможного опыта, и здесь действительное единство мира опыта совпадает с субъективной потребностью нашего разума видеть мир как целое.

Главное, что привело Мендельсона, как и автора «Результатов...» (даным автором был друг Якоби Т. Визенманн (Thomas Wisenmann), анонимное сочинение которого называлось «Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen», какового Кант и имеет в виду), к ошибочным выводам, считает Кант, — это смешение теоретического и практического (нравственного) применения разума. Здесь есть определенная разница, но, тем не менее, она не дает возможности постулаты практического разума объективировать в спекулятивном смысле: нельзя, например, считать, что существует бог, если идея о нем как необходимая максима практического разума требуется для выполнения последним своих моральных функций. И в практическом отношении идея бога абсолютно пуста, если под богом понимать трансцендентное существо (в этом смысле имеется полное тождество теоретического и практического применения данных идей), но она не пуста, если под высшим существом иметь в виду трансцендентального субъекта практического разума, т. е. «надэмпирического, надындивидуального и вместе с тем существующего лишь посредством эмпирических индивидов субъекта» (Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М., 1981, с. 28). Кант применяет даже выражение «одно этическое тело», характеризуя данного субъекта (см.: Кант И. Трактаты и письма, с. 268).

Эти идеи философ применяет к понятию веры, решительно отвергая возможность использования веры в теоретических целях, но признавая даже необходимость ее использования в практических целях. «Разумная вера, покоящаяся на практической потребности разума для целей нравственного бытия» в дальнейшем будет всесторонне рассмотрена Кантом в его трактате «Религия в пределах только разума» (1793).

Перевод статьи под немецким названием «Was heißt: Sich im Denken orientieren?» осуществлен по изданию «Kants gesammelte Schriften». Hrsg. von den Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VIII, Berlin, 1912. S. 131—147.

Л. А. КАЛИННИКОВ