

## Категория свободы у Канта

И. С. НАРСКИЙ  
(Российская Академия Управления)

Анализ позволяет выявить в кантовской философской системе семь различных понятий свободы, но эти понятия образуют гораздо более полное единство, чем это кажется гиперкритикам. В конечном счете единство разных видов свободы получает свое обоснование в единстве ноуменального бытия, чем «снимается» и дуализм Канта вообще. А все виды свободы, каждый по-своему, играют определенную роль в жизни человеческого общества и в той философии истории, которую выдвинул Кант для того, чтобы эту жизнь осмыслить. Притом эти разные виды свободы пронизаны противоречиями, что, впрочем, не отменяет их исходного единства<sup>1</sup>.

То понятие свободы, с которым, изучая Канта, мы встречаемся прежде всего в «Критике чистого разума», — это свобода как трансцендентальная способность рассудка. Эта способность в состоянии упорядочивать и конструировать опыт, «свободно» полагая в основание его априорные механизмы, но преследуя при этом вполне определенную цель приближения опыта к научному уровню и затем распространения его в чувственном материале, так сказать, «вширь». Но не «вглубь», поскольку в сфере явлений, согласно Канту, познавательного движения от явлений к сущности вещей быть не может. А значит и «глубинного» познания самих явлений, строго говоря, достичь невозможно, они как раз расположены в одной «плоскости». Трансцендентальный субъект, который стремится заменить невозможное для него, согласно убеждению Канта, познание феноменального мира конструирующей деятельностью, как раз и действует спонтанно, то есть свободно. Именно в спонтанности заключается трансцендентальная свобода, но она в конечном счете имеет, если следовать духу философской системы Канта, «трансцендентное» происхождение. Поэтому самообусловленность свободы как спонтанности не абсолютна, но относительна. Не только в познании природы, но и в исторических исследованиях жизни общества, данные которых используются в философии истории Канта, действует эта трансцендентальная способность рассудка. Она действует как спонтанно проявляющаяся потенция, которая «запускает в ход» необходимый состав категориального аппарата (в том числе и категории причинности и необходимости), чтобы сделать понимание исторического процесса более научным. Но лишь в регулятивном смысле.

Обозначенную здесь теоретическую свободу Кант называет также свободой «в космологическом смысле», но если этот вид свободы рассматривать с практической точки зрения (здесь «практическое» имеет смысл не «морального», как это чаще

всего было у Канта, но «эмпирически», то есть «имманентно» опыту, применяемого), то он означает относительное примирение с внешней зависимостью в мире феноменов, подчинение эгоистическим требованиям эмпирической человеческой природы (здесь «относительное» означает «регулятивное», никогда не достигающее полного результата). Этот, второй, вариант свободы близок понятию добровольного подчинения «судьбе (eīmagtne)» стоиков, а также Спинозовской познанный необходимости.

Конечно, у Канта нет собственно *познания* феноменального мира. Но это не значит, будто вопрос о познании царства феноменов Кант счел бесплодным: чем более успешным будет процесс конструирования понятий науки, тем более свободным в космологическом смысле осознает себя человек. Поведение человека, которое соответствует регулятивному тождеству свободы и принятой к исполнению как «если бы (als ob)» подлинно объективной, то есть в смысле не «общеобязательной», но «нуменальной», необходимости (или результатов модальностей, которые ошибочно применяют не регулятивно, но конститутивно и считают их заменителями именно объективной «необходимости»), в легальном обиходе через применение гипотетических императивов во многих случаях близко образу добропорядочной респектабельности. Другое дело, что за этим образом может скрываться обычный, хотя и не крайний, эгоизм.

В процессе исторической смены поколений отмеченная категориальная структура образует фон всего происходящего, и в философии истории Канта эта структура создает сетку эгоистических, но социально важных ориентаций, которыми формируются сословия и государство. Эти ориентации представляют собой обнаружение скрытых внутренних мотивов мира явлений, а оно образует подоплеку исторического развития человечества.

Но «свобода может иметь отношение к совершенно иному роду условий, чем естественная необходимость» (3, 494) и исходный пункт познавательного конструирования опыта. Мы имеем здесь дело с третьим понятием свободы, это «высший принцип свободы», свобода трансцендентная, которая составляет основу *самоопределения личности*. Мы, люди, причастны к ней, когда следуем зову нравственного категорического императива,— зову, который свободно возникает внутри души, действующей как вещь в себе, и пристекает от воли, делающей свой правильный, благой выбор. Морально действующая свобода и добрая воля, с точки зрения Канта,— это одно и то же. Когда Кант пишет, что «практическое есть все то, что возможно благодаря свободе» (3, 658), он имеет в виду, что именно автономность, то есть самостоятельность, свобода морального воления и составляет сущность «личности (Persönlichkeit)». Здесь у Канта воля, свобода и мораль совпадают. И как уже отмечалось, Канту нельзя не признать наличия внутренней связи трансцен-

дентной и трансцендентальной свобод, поскольку трансцендентальные способности души могут иметь свой опорный базис только в ноуменальном мире и нигде еще, кроме него, коль скоро существование этого мира философом признано.

И не только теория практического разума, но также философия истории и антропология Канта призваны были исследовать условия и путь проникновения трансцендентной свободы в эмпирический мир. «Практическая», то есть моральная, свобода проявляется в «...действительных поступках, стало быть, в опыте» (5, 507; ср. 3, 385 и 220). На каком же основании это происходит? Это — проблема проблем Канта учения о свободе: если эта проблема останется неразрешенной, тогда душевная и несравненно более высокая *духовная* жизнь человека будут представляться в принципе взаиморасколотыми, люди — «раздвоенными», подобно тому, как это произошло в картезианском варианте дуализма, и каждый человек в лучшем случае может только мечтать о том, чтобы он смог мыслить и действовать в соответствии с требованиями нравственности, но на деле он никогда не в состоянии претворить это мечтание в жизнь. Если бы было так, то мораль оставалась бы лишь возможностью в мире вещей в себе и неисполнимой иллюзией в мире явлений и опыта.

Но Кант утверждает, что в сущности души коренится стремление трансцендентной свободы осуществить себя моральным образом в мире явлений и опыта, и можно сказать, что в этом случае свобода своеобразно также переходит в необходимость, *свободная причинность* самоопределения действует необходимым образом. Но в тяжелой истории человечества свободной причинности, чтобы утвердиться в сердцах людей, приходится пройти сложный и нелегкий путь. Практическая (в смысле: моральная) воля как свобода, сделавшая нравственный выбор, должна подняться по нескольким ступеням эмпирических битв. О них будет сказано ниже.

Дадим характеристику четвертому виду свободы. Это «анархическая свобода», которую надо понимать как способность к произвольным решениям и действиям. Итак, это «произвол (*Willkür*)». Средневековые схоластики называли это полной свободой безразличного выбора, *liberum arbitrium indifferentiae*. Эта свобода становится источником злого, антиморального поведения<sup>2</sup>. Происходит это, по Канту, следующим образом.

Сам по себе этот вид свободы *свободен* по определению от принуждений со стороны чувственности, и произвол либо *случайно* выбирает между различными побуждениями со стороны эмпирической природы человека, либо остается от них в стороне и следует только чистому капризу<sup>3</sup>. Но чем дальше, тем больше оказывается свобода-произвол подверженной грубому и даже злему эгоизму. И соответствующих примеров из истории более чем достаточно: вновь и вновь повторяется маскарад злых страстей, которые не получают убедительных легальных ограни-

чений и сдерживаний, хотя нередко и прикрываются и маскируются ложью и обманом, в том числе самым наглым и беспардонным. Возьмем наше время: не просто каприз, но определенные злые мотивы, в том числе подозрительность и страх перед честными людьми, были причинами массовых сталинских репрессий. Что касается Канта, то вопрос об использовании свободы как произвола во зло людям играет существенную роль в первой части его «Религии в пределах только разума», где речь идет об «изначальном (radicales)» зле в человеческой природе.

Можно привести несколько мест из сочинений Канта в пользу того тезиса, что, согласно его взглядам, зло есть не необходимая, но лишь «привходящая», хотя и более, чем добро, укорененная черта человеческой природы. Зло и склонность ко злу проистекали бы не из специфики произвола, а из человеческой природы по существу ее, если бы органично порождались чувственностью человека как таковой, но этого, по Канту, нет. Он даже заявляет, что «...чувственность включает в себе слишком мало для того, чтобы указать причину морально злого в человеке...»<sup>4</sup>. Ведь животное, которое импульсивно следует призывам своей чувственности, не может быть оценено ни как злое, ни как доброе, оно действует не свободно, но необходимо (свобода как *познанная* и *осознанная* необходимость к животным не относится, как и к людям, ставящим себя на уровень животных). А в «Лекциях по этике» он просто заявит, что источник зла в человеке «нам неизвестен»<sup>5</sup>.

И вот иная точка зрения, вытекающая из исключения изначальной роли чувственности в этом вопросе: «...склонность ко злу может укорениться только в моральной способности произвола»<sup>6</sup>. Р. Мальтер сослался в данной связи на письмо Фридриха Шиллера Кёрнеру<sup>7</sup>, заключая: «...Также и Шиллер указывает на то, что злое, по учению Канта, находится не в чувственности, но и в разумном самосознании, в свободно познающей себя личности»<sup>8</sup>. Кстати, Гёте, Шиллер и Гердер вообще отклонили положение об изначальном злом в поведении людей.

Однако именно в «Религии в пределах только разума» мы находим заявления Канта, противоположные только что изложенной его точке зрения. «...В человеке есть естественная склонность ко злу. И сама эта склонность морально зла, так как, в конце концов, ее все же не надо искать в свободном произволе...»<sup>9</sup>. И далее эта «естественная склонность» уточняется в смысле эгоизма, поднятого с уровня чувственности на уровень общей интуиции и даже понятийного обобщения: «...себялюбие, если оно признается принципом всех наших максим, есть как раз источник всего зла»<sup>10</sup>. Таким образом, произвол от причин зла отстраняется даже как возможный элемент общей структуры данного причинения. Последнее из приведенных высказываний позволяет предположить, что, может быть, Кант стал считать источником зла гипотетические императивы «легального»

поведения или общую их содержательную основу? Но такое предположение не вяжется с тем, что гипотетические императивы рассматриваются в «Критике практического разума» не как апология эгоизма, но как его «смягчения», ориентирующие людей пусть и из эгоистических побуждений, но на такие поступки, которые могут быть допущены и признаны также и с собственно моральной точки зрения. Именно это «смягчение» действия себялюбия имеет, наверное, Кант в виду, когда пишет, что «умение выбирать средство для своего собственного максимального благополучия можно назвать *благоразумием...*» (4 (I), 254).

Итак, в отношении роли свободы-произвола в порождении зла у Канта возникло противоречие. Путь к разрешению этого противоречия мы попытаемся показать ниже. А пока набросаем наиболее соответствующую общему ходу рассуждений Канта схему функционирования всех ступеней свободы-произвола в жизни людей, и эта схема уже приблизит нас к искомому разрешению. Сначала рассматриваемый вид свободы проявляется как полная власть случая (например, как допустимость в равной мере разных вариантов выхода из ситуации Буриданова осла) <sup>11</sup>, и это чисто феноменальное действие свободы, которое пока далеко от ноуменальной, трансцендентной свободы моральных решений воли. Затем свобода-произвол склоняется к тому, чтобы следовать непосредственным эгоистическим побуждениям человека, а значит и злым устремлениям, поскольку чувственные мотивы «ближе» к злым, чем к добрым и моральным шаблонам поведения. Эти две ступени мы уже указывали. Но на следующей, третьей, ступени предпринимаются попытки «смягчения» эгоизма: люди стремятся подчинить произвол «легальным» формам выражения и оправданиям эгоистического поведения. Наконец, ступень, устремленная в отдаленное будущее: будет развиваться регулятивное стремление к исключению произвола из жизни людей вообще, что произойдет по мере распространения действия категорического императива морали на все стороны их жизни. Обратим внимание на третью ступень функционирования свободы-произвола: произвол начинает здесь приобретать вид *свободы вообще*, соединяемой с мотивами разнообразного характера. Ниже мы возвратимся к этому варианту характеристики произвола, когда можно будет сопоставить его со случаями очень широкого применения этого термина «произвол (Willkür)».

Кант называл произвол свободой в негативном смысле. Но каков онтологический источник проникновения негативной свободы в мир человеческих феноменов, воздействия на причинные связи этого мира? Изначально произвол независим от диктатов со стороны чувственности и не есть положительная свобода, которая, как отмечалось выше, действительна именно в моральном смысле. С другой стороны, произвол происходит из глубины человеческой природы, и, поскольку Кант отрицает его появление из ее чувственности, образуется, как правило, простор для раз-



личных предположений. Вот одно из них: в произволе можно видеть зародыш нравственной свободы, которая еще не осознала своей подлинной миссии, связанной с тем, что просто «свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же» (4 (1), 290). И дальнейшее зависит от того, как в ходе истории на арене общечеловечески значимых событий развивается и крепнет самоопределение трансцендентной нравственной свободы, — поэтапно, через ряд последовательных ступеней.

Итак, проблема перемещается на арену всемирной истории. Но есть у Канта и второй, по сути дела психологический, вариант решения вопроса о преобразовании свободы-произвола. Он излагается в учении о трех постулатах практического разума, первый из которых (постулат свободы) обосновывается ссылкой на притягательность категорического императива морали даже для сознания, отягощенного эмпирическими желаниями и действием произвола и ставшего на службу последним. Кант делает эту ссылку и одновременно смягчает ее оговоркой: «мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны *сделать* себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья» (4 (1), 463 и 4 (2), 12). Речь идет о том, чтобы стать достойными заградного счастья, на которое надеются люди.

Но религиозное решение проблем морали и свободы не вызывает у Канта энтузиазма. С чем он, по-видимому, согласен, так это с тем, что произвол и моральная свобода, первоначально резко отделенные им друг от друга, в конце концов сближаются, да и не могло быть иначе, ибо это ветви одного и того же ствола, которые в кроне этого древа сплетаются друг с другом, а в то же время друг с другом борются, затем происходит их дальнейшее сближение, но в вершине судьбы их снова резко различаются в том смысле, что произвол должен исчезнуть. Если образ этого аксиологического древа взять в его историческом росте, то на протяжении долгого времени произвол, которым поддерживается зло, существует как бы параллельно нравственной воле как ее «недоразвитый», а также и искаженный ее вид, оказывающий ей противодействие, но способный стать и ее вспомогательным средством. Все это должно быть выявлено на различных этапах всемирной истории.

Пятая разновидность свободы, как и шестая, носит социально-исторический характер. В свое время А. Шопенгауэр в «Критике кантовской философии» объявил, что учение Канта о праве находится «между небом и землей», ибо оно не имеет строго обоснования. А что касается кантовской философии истории, то Шопенгауэр, сравнивший саму историю с хаотическим полетом кучевых облаков и беспорядочной сменой образов в калейдоскопе, не счел нужным сказать о первой хотя бы пару слов: он считал, что создать теоретически целостную философию исто-

рии вообще невозможно. И прошло много времени до тех пор, когда поняли, что Кант все-таки создал свою теорию исторического процесса, и она вовсе не находится «между небом и землей», хотя и не лишена неясных моментов. Философия истории Канта направлена на вполне земные цели и скоординирована с его учением о праве, этикой и таблицей категорий рассудка. Ее центральным пунктом является теория свободы, пронизывающая все три «Критики» Канта. А в развитых в первой «Критике» концепции трансцендентальных идей и учений об антиномиях и о методе находится собственно философский источник этой теории, дополненный построениями второй «Критики».

Свобода в историческом процессе вытекает из идеи нравственного самоопределения и скоординирована с той свободой, о которой идет речь в императиве внешнего права, как бы перекликающемся с мотивами 6-й статьи якобинской конституции 1793 г.: «свобода [произвола] каждого (*die Freiheit der Willkür eines jeden*) ограничивается условиями, при которых она может сосуществовать со свободой каждого другого по единому всеобщему закону»<sup>12</sup>. Свобода жизни человека в обществе выражается Кантом и в такой формуле: «ни один не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет (так, как он представляет себе благополучие других людей)....» (4 (2), 79), и каждый имеет свободу подчиняться только тем законам, которым изъявил согласие подчиниться. И тут возникает вопрос, о какой «свободе [произвола]» идет речь в вышеприведенной первой цитате? Этот же вопрос может быть отнесен к рассуждению в «Критике практического разума», где говорится в моральном плане о «свободном [произвольном] выборе» (4 (I), 389).

Разъяснение содержится в начальных пассажах «Введения» к учению о праве (§ V): здесь говорится о формах двусторонней связи воли участников правового отношения, и исследователь права тут полностью абстрагируется от спецификаций волевых актов лиц, находящихся в этом отношении. Здесь речь идет о полной свободе, которая сама себя позволяет ограничить только буквой принятого ей же правового закона, и тогда само «право — это совокупность условий, при которых произвол [одного] лица совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы» (4 (2), 139). Итак, речь идет не собственно о произволе, но о *свободе вообще*, которая приобретает затем и специфический моральный смысл: произвол, ограничивающий себя, уже не есть произвол. Тем самым отвергается деспотизм.

Приведем еще несколько высказываний Канта, подтверждающих именно такую трансформацию понятия и термина «произвол». В «Критике чистого разума» Кант говорит так: «Свобода в практическом смысле есть независимость [произвольной] воли (*Willkür*) от *принуждения* импульсами чувственности» (3, 478). А вот ряд мест из «Религии в пределах только разума». «...Образ мыслей направлен на все применение свободы вообще. Но

сам образ мыслей должен быть принят свободным произволом, иначе он не может быть вменен». «...Свобода — свойство, которое становится известным человеку из определмости его произвола через безусловный моральный закон...». Интересно указание Канта на частичную амбивалентность произвола: «...в определении наших физических сил через *свободный произвол*, выступающий в действиях, можем действовать как вопреки закону, так и в его интересах...». И вот заявление философа, не только отождествляющее свободу с моральной волей, но и выводящее первую из второй как *свободу вообще*: «...понятие свободы произвола не предшествует в нас сознанию морального закона, а только выводится из определяемости нашего произвола этим законом как безусловным велением...»<sup>13</sup>.

Правовым образом защищенная политическая свобода означает у Канта свободу *от* рабского и вообще подневольного состояния, свободу *от* насилия и принуждения к какому-либо образу жизни, якобы несущему с собой свободу и счастье. Важное расширение политически правовой свободы, а в то же время опосредование, ведущее к свободе духа, заключается в шестом виде свободы, по Канту. Это свобода религиозной совести, мышления и обнародования своих взглядов в печати. «...*Свобода печатного слова* есть единственный палладиум прав народа...» (4 (2), 95), — эти слова означали вовсе не то, что свобода печати была вообще для Канта главным желаемым видом свободы жизни в обществе, но то, что в условиях прусского королевства тех лет это была одна из немногих отдушин для гражданского волеизъявления. Вернее, могла бы стать этим. Во всяком случае достижение тех свобод, на которые указывал Кант как на необходимые черты *нормального правового государства*, является необходимой ступенью исторического развития культуры. Трудно сказать, когда ее достигнет наша страна.

Попутно — о седьмом виде свободы, проявляющемся в деятельности художественного гения и до некоторой степени в поведении тех потребителей искусства, которых на самом деле можно отнести к числу его горячих ценителей. Это свобода «силы воображения (*Einbildungskraft*)» и способности игры как неотъемлемого, по Канту, компонента художественного творчества.

Выше уже говорилось о взаимодействии различных видов и разновидностей свободы. Добавим вот что: свобода как способность укрощать наши аффекты может быть истолкована у Канта как результат своего рода взаимодействия трансцендентной свободы и произвола, в той мере, в какой последний еще способствует бунту страстей, но, с другой стороны, — уже может быть использован и для добрых целей. Существенно важно отношение Канта к воздействию свободы на процесс реализации прав человека. В этой связи вновь возникает проблема изменения соотношения разума и рассудка, но уже как формы нравст-



венности и формы легального поведения в сочинениях Канта о «всемирно-гражданском плане (Absicht)» истории, о понятии «Просвещение», «К вечному миру» и «О конце всего сущего (aller Dinge)».

Почему же во второй формуле категорического императива морали присутствуют оба — и «легальный» и собственно моральный — уровни? Кант призывает здесь относиться к человечеству и ко всякому человеку «так же как к цели», но не относиться «только как к средству» (см.: (4 (1), 270. Курсив мой. — И. Н.). Что означает совмещение обоих уровней? Значит ли это, что Кант считает, что свобода-произвол никогда не будет вытеснена из человеческого обихода и даже в самом отдаленном будущем моральным принципам придется с нею считаться и, уступая ей, «потесниться» в жизни будущего человечества? Или же акцент здесь совсем другой: моральной свободе будет очень долго, если не всегда, необходима поддержка со стороны «легальных» принципов, и эта поддержка будет благотворной? Кант был реалистом, и я полагаю, что именно второй акцент является в рассматриваемой формуле ведущим. Это показывает и дальнейший анализ его сочинения «К вечному миру».

В приведенной выше формуле подразумеваются два разных значения «легального» поведения: согласованность с эгоистическими мотивами поведения разных лиц, но, по-видимому, учитывающими действие государственных законов, а также согласованность с самими законами государств, в более или менее смягченной форме утверждающими эгоистические интересы именно государственных образований. Интересно, что Ю. Хабермас, учитывая ситуацию внутренней связи между нравственными и прагматическими-эгоистическими мотивами (соответственно: императивами), в одной из своих московских лекций 1990 г. провел различие между «этическими» и «моральными» аспектами категорического императива: «этический» аспект совершенно не эгоистичен, а аспект «моральный» некоторой долей коллективного эгоизма отягощен: он ориентирует личность на исполнение ею долга перед лицом государства и общества, а долг этот не свободен от эгоистической заинтересованности индивида в процветании того государства, в условиях которого он живет. В данном разграничении некоторое отражение нашла реалистичность воззрений Канта: он понимал, что абсолютно «чистая» моральная позиция современным человечеством едва ли достижима.

И вот в итоге рассмотрения функций всей системы разных видов свободы мы приходим к схеме ступеней всемирного исторического процесса, которую мы уже осветили на страницах «Кантовского сборника» (вып. 2, 1977). Решающую роль в этой схеме играют различные противоречия, которые только в самом общем виде обозначаются как «недоброжелательная общительность», или «несоциальная социальность».

Если мы учтем это, то увидим, что Кантова концепция всеобщего исторического процесса в ее основных чертах опирается на принципы и структуры этики Канта и его учения о свободе. И мы видим, как много такого во взглядах великого философа, что ныне служит всем нам и уроком, и укором.

<sup>1</sup> Böckerstette Н. Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant. Stuttgart, 1982; Ortwein В. Kants problematische Freiheitslehre. Bonn, 1983.

<sup>2</sup> Ср.: «Так надвое нам душу раскололи Дух доброты и злого своеволия (Two such opposed kings encamp them still in man as well as herbs — grace and rude will)». (Шекспир У. Ромео и Джульетта, акт 2, сц. 3).

<sup>3</sup> Проф. Г. Ф. Фульда называет свободу-произвол собственно «спонтанной свободой».

<sup>4</sup> Кант И. Религия в пределах только разума//Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 106.

<sup>5</sup> Этическая мысль: Сб. М., 1988. С. 330.

<sup>6</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 101; ср. с. 99 и 112.

<sup>7</sup> See: Schillers Briefe. Stuttgart; Leipzig; Berlin; Wien. U. I. S. 287—289.

<sup>8</sup> Maltz R. Zeitgenossische Reaktionen auf Kants Religionsphilosophie. Eine Skizze zur Wirkungsgeschichte des Kantischen und des reformatorischen Denkens//Bewußtsein. Gerhard Funke zu eigen. Bonn, 1975. S. 158.

<sup>9</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 108.

<sup>10</sup> Там же. С. 116.

<sup>11</sup> Эту ситуацию впервые описал, по-видимому, Данте в начале IV песни «Рая».

<sup>12</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 167.

<sup>13</sup> Там же. С. 95; С. 211—212, ср. с. 189; С. 242; С. 121.

## Телеология свободы

С. А. ЧЕРНОВ

(Электротехнический институт, Санкт-Петербург)

Видное место в исследованиях последних лет, посвященных кантовской диалектике, занимает концепция Л. А. Калининкова, открывающая новую интересную перспективу рассмотрения истории диалектики под углом зрения телеологии<sup>1</sup>. Метод Канта, применяемый им во всех частях системы и обеспечивающий ее единство, должен быть назван, с этой точки зрения, не трансцендентальным (скажем, методом восхождения от факта к условиям его возможности), а именно *телеологическим*. Кант «закладывает фундамент диалектики», указывая на неспособность механистического редукционизма, разъединяющего причину и следствие, часть и целое, внутреннее и внешнее, цель и средство, объяснить сущность *живого* организма и *человека* (как члена общества и творца истории). Суть телеологического метода, по мнению Л. А. Калининкова, заключается в применении к объектам рассмотрения четырех принципов: (1) тождественности причины и следствия, (2) первичности целого и взаимообусловленности частей, (3) формирующей силы организмов, (4) тождественности цели и средства. Перечисленные принципы дают