

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 182.

⁷ Наиболее выпукло эта точка зрения выражена в сочинении Э. Бёрка «Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного» (1757). М., 1979. Рус. пер.

⁸ Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973. С. 477.

⁹ Там же.

§ 5. Проблема формы: Аристотель, Кант, Гегель

Л. А. Калинин

(Калининградский государственный университет)

Форма! — сложное, неоднозначное явление, отношение к которому в конечном счете проявляется в укладе жизни и мировидении. Можно выстроить такой ряд слов, как форма, формализм, формалистика, формальный, формалистический, формальность, вычурный, пустой, оболочка, бессодержательный и т. д.; негативное отношение к форме и строгому, определенному порядку выдавливается и выползает из всех щелей этого ряда. Презрение, а не просто даже пренебрежение, к форме воспитано в нас нашей историей. Ну и что, что будет испорчен газон или вытопан прекрасный сад, если прямо через него или, разнеся в щепки изгородь, пройти на несколько метров ближе; ну и что, что не мое, — тут не убудет; ну и что, что он не прав, — у нас у каждого свое право. Все формы у нас размыты, смутны, неуловимы: попробуй отличить мое от твоего, труженика от лентяя, «заслуженные» привилегии от незаслуженных, воров от честных людей, милицию от армии, полномочия конституционные от неконституционных, партийный аппарат от государственного, засеянное поле от проезжей дороги, дно водоема от векового леса, комитет от шайки преступников, специалиста от невежды и даже дурака от гения. Что тут усилия жалкого гражданина-одиночки, десяткам полномочных комиссий не по зубам оказываются такие задачи.

Однако в сознании человеческого давно выстроен и иной ряд: форма, формирование, формотворящий, формирующий, оформленный, формула, формосозидание, порядок, организация, строение, структура и т. д. Ряд этих слов окрашен в позитивные ценностные тона, и просто не может быть иначе. Ведь человек по своей природе — деятельное существо, преобразующее, переоформляющее, формирующее мир соответственно своим целям в деятельности и деятельностью. Деятельность и творчество формы нераздельны, а человеку можно дать одно из самых содержательных определений: формосозидающее существо. Человечность в человеке тем выше, чем с большим уважением он относится к форме, к различного рода нормам и правилам, призванным организовывать достойную человека и его разума жизнь, начиная от элементарных правил дорожного движения и кончая категорическими императивами права

и морали. Только свободно формирующий, играющий формами бытия человек — человек цивилизованный, только такой человек бросает смелый вызов стихиям и хаосу. Это положительное отношение к форме не многим у нас на Руси присуще, еще надлежит его широко культивировать. Цивилизованные формы жизни только еще предстоит осваивать.

Форма у Канта в свете негативной традиции

Истину остерегись человек человеку поведать.
Сразу перекувырнут истину вниз головой

Гете

За несколько последних десятилетий в советской философской литературе принято стало обвинять Канта в формализме. Утверждения, что кенигсбергский мыслитель отрывает форму от содержания, в то время как такой отрыв категорически запрещен диалектикой гегелевского типа, что понятие формы в системе «трансцендентального идеализма» пусто и лишено содержания, — такие утверждения в трудах о Канте были сколько всеобщими, столько же неизменными. Ни один учебник по философии не обошел этого вопроса. Рассматривается кантовская гносеология — оценка, что перед нами формалистическая концепция познания, не заставляет себя долго ждать, упрек кантовской этике в формализме приобрел характер прочного предрассудка, поскольку имеет в истории философии значительно большую традицию; в работах по эстетике в этом отношении существенных отличий обнаружить также не удастся. Достаточно, например, сослаться здесь на работу В. Ф. Асмуса, старейшины советского кантоведения, «Иммануил Кант» (М.: Наука, 1973), изданную к двухсотпятидесятилетию юбилею великого философа, где даже параграфы носят название «Формализм диалектики Канта», «Формализм этики Канта».

При утрате философской культуры, для которой главное — это принцип свободы мышления и критическое отношение не только к идее, но и, что особенно важно, к ее предпосылкам, обвинение Канта в формализме напрашивается само собой. *всё так* Прежде всего, Кант сам в любом своем тексте настаивает на определяющей роли формы в бытии человека как активного, деятельного существа. Из принципов системной целостности и верховенства синтеза над аналитическими процедурами мышления при построении картины мира как важнейших и все определяющих принципов Кантовой гносеологии с неизбежностью следует направляющая роль идей в качестве форм разума по отношению к деятельности рассудка, категорий в качестве форм рассудка — по отношению к чувственности, априорных форм чувственности — по отношению к многообразному материалу, данному чувствам объективным миром. Без этих

субъективных форм, вне их картина мира построена быть не может.

В этической теории Кант утверждает, что категорический императив как чистая форма воли определяет содержание поступков, а в эстетике — что эстетический вкус есть незаинтересованное, бесцельное отношение к формам, рождающимся в игре познавательных сил, с помощью которых мы оцениваем формы предметов природы или искусства.

Такие утверждения как бы сами провоцируют на выводы о формалистическом характере подобной философской системы, и провокации этой мы поддаемся тем легче, чем больше к этому подталкивают предпосылки, философские предпочтения и устоявшиеся привычки и стандарты философской мысли. Мы, например, безапелляционно отдаем предпочтение монизму по сравнению с дуализмом, не задумываясь над позитивным смыслом последнего¹. Упрек в удвоении мира, когда-то во времена механистического материализма бросаемый в адрес такого материализма, мы с негодованием отвергаем и переадресовываем идеализму, не обращая свое внимание на принципиально двойственную, дуальную ситуацию, из которой сознанию не дано вырваться: одно дело — мир сам по себе с его грандиозностью в большом и малом и бесконечной сложностью, который никто и никогда в его абсолютной целостности не увидит, не сумеет охватить мыслью, сколь бы могущественно гениальна она ни была (здесь пригодятся лишь принципы негативной теологии), и другое дело — явленный нам и нами мир, картина которого в нашем сознании, пусть эта картина имеет некоторые не очень ясно и отчетливо прорисованные детали, всегда так или иначе имеется.

Поскольку между этими двумя мирами нет непроницаемой стены, напротив, они связаны так, что из первого, т. е. из мира вещей в себе, под которым следует понимать мыслимую нами абсолютную совокупность всего потенциально возможного опыта, человечество постоянно черпает материал для расширения и углубления второго мира, т. е. мира явлений, составляющего систему действительного, нами освоенного в той или иной мере, опыта, — то мы имеем дело с действительным дуализмом и потенциальным монизмом, поскольку оба мира в бесконечности имеют тенденцию к отождествлению, к слиянию в одно целое бытия. Мир вещей для нас, т. е. природу, приходится рассматривать как если бы субстанциальный мир, поскольку аффицирующий его мир вещей в себе допускается нами только из теоретических соображений: невозможно строить философскую теорию на основах солипсизма, будь то наивно-эмпирический солипсизм Дж. Беркли или трансцендентальный солипсизм И. Г. Фихте. Он, этот мир вещей в себе, никогда не может быть нам дан актуально. Это утверждение есть один из редких абсолютов, с которыми приходится иметь дело.

Потенциальность монизма задает особый характер наличному дуализму, заключающийся в его условности. Субстанциальность предметного мира как мира наличного опыта носит условный характер, ибо потенциально мы отказываем ему в субстанциальности; но, в свою очередь, и субстанциальность мира вещей в себе условна, гипотетична, так как она как таковая никогда нам не дана, как противоположность субстанциальности природы она вечно отступает за границу ее.

На актуальности монизма как единственно правильной для философии точки зрения настаивает Гегель, а за ним не критически усваивает эту точку зрения диалектический материализм, хотя дух как субстанцию заменяет материей как субстанцией, практически утрачивая различие между двумя этими категориями и отождествляя материю с субстанцией. Потенциального монизма Канта, сочетающегося у него с условным дуализмом, Гегель предпочитает не замечать: «Я как разум или представление и находящиеся во внешнем мире вещи всецело другие по отношению друг к другу, и этот взгляд есть, согласно Канту, окончательная точка зрения философии...»². Он не устает повторять, что «...дуализм есть последнее слово философии Канта, и каждая сторона, взятая сама по себе, признается им чем-то абсолютным»³.

Но если мир един и есть саморазвертывающееся понятие, то роль формы производна от субстанциальной сущности бытия, вторична и зависима от сущности как содержания. Отношение формы и субстанции (или формы и материи) заменяется отношением формы и содержания. Активность и существенность содержания превращают форму в зависимое и второстепенное. Она оказывается лишь незначительным моментом в длинном ряду субстантивированных категорий.

Свою конкретную реализацию такое понимание формы нашло у Гегеля в «Лекциях по эстетике», где движение содержания искусства взламывает консервативную форму, будь то форма символическая, классическая или романтическая.

Сквозь призму гегелевского понимания категории «формы», когда она противопоставлена содержанию, и смотрела на форму Канта наша философская наука. Только формализмом можно было считать такую философскую теорию, где решающую роль в организации бытия и природы, и общества играет форма, как мнится, пустая и сама по себе бессодержательная. Ведь в качестве содержания, в духе гегелевской традиции, хотя и не в точном соответствии с буквой «Науки логики»⁴, стали понимать «аффицированный материал чувственности», «материю ощущений». Носителем «чистых» форм рассматривается субъект, содержание же дается вещами в себе в актах аффицирования чувственности субъекта.

Сам дух пережитой нашим обществом эпохи развивал и поддерживал такое понимание формы в ее отношениях с со-

держанием. Все старые формы революционный вихрь призван был смести до основания; в этом революционном порыве казалось, что главное в жизни — содержание, а не формы жизни. Стоило ли заботиться о каких-то традициях и традиционных формах, формальных правилах, строго формально организованных законах, если новый мир может обойтись без всего этого «старого хлама»? Всегда и во всем важна суть, форма же лишь мешает ее проявлениям. Немудрено, что в таких условиях Кант казался старомодным педантом, пекущимся об *ancien régime*, стариком-идеалистом, который только потому и достоин упоминания, что оказался родоначальником немецкой классической философии, давшей миру диалектику.

Аристотель и традиция содержательной формы

Человек — это мастер культурной формы вещей.

М. М. Пришвин

Гегелевской традиции в понимании места и роли формы, где она противостоит становлению и выступает в качестве момента покоя, удержания наличного бытия, противоположна значительно более древняя в истории философии традиция, нашедшая свое полное и завершенное развитие у Аристотеля. Столкновение двух традиций в оценке формы объясняется различием в их интенциях. Если мир видится в своей сути как изменчивый, вечно стряхивающий с себя определенность и завершенность, каким хотели его видеть великие диалектики Гераклит и Гегель, на первый план выступает текучесть, метаморфозы, превращение и переход приобретают положительный статус и играют роль идеала. Форма становится препятствием, а ее преодоление — главной заботой мыслителя. Когда же в ускользающем и хаотически неуловимом, аморфно неопределенном и растворяющемся, словно в тумане, мире мыслитель хочет найти ориентиры, уловить порядок, подчинить его себе и добиться в конечном итоге своих целей, устойчивость и покой приобретают смысл и характер высшей ценности, поневоле улавливает душа «стройный мусикийский шорох в зыбких камышах»⁵. Оформленность и законосообразность принимают характер идеала.

Последняя традиция теснейшим образом связана с антропоморфизмом, когда основой осмысления мира, ориентации в мире служит человек как деятель, человек — мастер. Аристотель сознательно положил эту аналогию в фундамент понимания природы-космоса и процессов, в ней происходящих. С помощью обращения к самым различным профессиональным умениям и искусствам, вплоть до поварского, объясняются им различные свойства мира. Природа отождествляется с изделием, изготовленным изощренным в техническом мастерстве че-

ловеком, все свое искусство вкладывающим в свое творение. Природа есть плод труда мастера.

Искусство, понимаемое как мастерское умение, искусность, играет роль формы. Аристотель рассуждает на страницах «Метафизики» в том смысле, что естественное возникновение и возникновение через искусство фактически тождественны⁶. Он даже прямо утверждает, что «искусство — это форма»⁷.

Именно эта краткая формула хорошо объясняет тот общеизвестный факт, что форма в системе Аристотеля предельно содержательна и несет в себе сущностные моменты, или детерминирующие основания, бытия. Три из четырех аристотелевских причин природных явлений принадлежат форме и образуют ее содержание.

Форма несет в себе и выявляет в бытии всю систему целевых отношений, целевая причина — важнейшая составная часть в содержании формы, поскольку деятельность, тем более искусная, немыслима вне и без цели, деятельность возбуждается и вдохновляется целью. Искусство как деятельность — это творение совершенной формы, где совершенство есть цель. Ведь «все становящееся движется к какому-то началу, т. е. к какой-то цели (ибо начало вещи — это то, ради чего она есть, а становление — ради цели)...»⁸.

Форма — носитель движения и движущая причина; все мыслимые виды движения осуществляются формой, заключены в ней и вместе с ее выявлением становятся действительными. Ничто в бытии не изменялось бы, если бы не менялись его формы. Искусная деятельность меняет мир, преобразуя его форму. М. М. Пришвин в «Глазах земли» писал, по сути дела, продолжая Аристотеля, хотя вряд ли думал о нем в этот момент: «Искусство есть в существе своем движение и начинается от желания лучшего: хочется лучшего, чем данное...» Движущая и целевая причины совмещены здесь в нерасторжимую целостность.

Наконец, поскольку нет деятельности вообще, а есть тот или иной определенный вид деятельности, она всегда осуществляется в качественно конкретном виде; форма как способ деятельности, как строго заданный алгоритм действий детерминирует конечный результат. Не только цель диктует набор средств для ее достижения, но и эти средства полагают цель. Деятельность сама себя детерминирует и только в тех формах, в каких она осуществляется. А это и есть аристотелевская формальная причина, форма, по сути дела, есть не что иное, как *causa sui*, причина самой себя. Деятельность самопорождает себя в своих же формах. Поэтому Аристотель и рассуждает в том смысле, что «то, что обозначено как форма или сущность, не возникает...»⁹ В этом находит свое объяснение квалитативизм Аристотеля, окачественность, или, что то же — оформленность бытия в его понимании. «Оказывается, — пишет он, — что в не-

котором смысле здоровье возникает из здоровья и дом из дома, а именно дом, имеющий материю, из дома без материи, ибо врачебное искусство есть форма здоровья, а искусство домо-строительное — форма дома...»¹⁰

Таким образом, если под формализмом понимать отрыв формы от содержания, культивирование формы ради формы, то ничто более далекое от формализма, чем Аристотелева метафизическая система, вряд ли удастся придумать, даже и в том случае, когда намеренно попробуешь это сделать. Мыслитель из Стагира не уставал повторять, что сущность и суть бытия заключены в форме, что в ней его начала и его концы.

Форма у Канта в свете Аристотелевой традиции

...Всякое понимание есть в конечном итоге самопонимание.

Х.-Г. Гадамер

Содержание рефлексивного понятия «форма» в системе Канта тождественно форме у Аристотеля. Можно смело утверждать, что Кант воспринял эту Аристотелеву традицию, перенеся ее в новые философские условия. Как и для Аристотеля, для Канта все содержание природы целиком строится формой. Форма предельно содержательна, ей обязана природа своими законами. Поэтому обвинение Канта в формализме, когда этот последний понимается как отрыв формы от содержания, абсолютно беспочвенно: именно форма несет бытию содержание, именно она, налагаясь на бесформенный хаос аффицированного вещами в себе материала чувственности, несет с собою организованную структурность этого материала, его претворение в природу.

Итак, есть два вида формализма. Есть формализм в смысле Гегеля, когда форма рассматривается в качестве противоположности содержанию. В этом случае, стоит только в каком-либо отношении отдать приоритет форме, мы получаем формализм негативного толка, формализм как игру пустыми оболочками, чем-то вроде мыльных пузырей. Лопается оболочка старой формы, испаряется, вянет и разлагается — для мира все это имеет мало значения, ибо суть не в ней.

Но есть и второй формализм, формализм в смысле Аристотеля — Канта, где форма противостоит не содержанию, а хаотически бессодержательному субстрату бытия. В этом случае всю содержательную нагрузку его (бытия) несет с собою и на себе форма, организуя и упорядочивая его, задавая ему структурность и значимость. Это формализм в положительном смысле. Такого формализма вряд ли стоит пугаться, напротив, на него следует опереться в своих попытках понять сущность мира и нашу в нем роль.

От смешения этих двух видов формализма и проистекают

многие недоразумения и курьезы. Если мы вкладываем в понятие «форма» смысл первого из формализмов и с позиций этого смысла пробуем оценить понятийную систему второго вида, итог может быть только комичным, а комизм ситуации тем большим, чем меньше такой перенос понят, чем меньше мы отдаем себе в происходящей подмене отчет. В случае с системой «трансцендентального идеализма» именно так и произошло: Кант пользовался понятием «форма» в аристотелевском смысле, а интерпретаторы его системы — в гегелевском. Результат такой процедуры оказывался смешным.

Тождество понятий и перенос их из системы в систему с сохранением вкладываемого в понятие смысла не означает, что тождественны и философские условия, философская среда, из которой и в которую понятия и категории переносятся. Тождество смысла неабсолютно. Общая философская среда новой системы, в которую погружается категория, взятая из другой системы, не может на этой категории не сказаться — в ней непременно обнаруживаются новые грани.

Если в системе «критической» философии мы имеем дело с условным, относительным дуализмом, то в системе перипатетической — дуализм абсолютен. Для Аристотеля форма — одно из абсолютных начал бытия, поскольку бог как форма форм лишен способности творить мир из ничего. Материальное начало существует само по себе, в аристотелизме идея креации отсутствует, но и форма такова же, она тоже существует сама по себе.

Абсолютизация формы неизбежно приводит к тому, что человеку формы бытия в конечном счете даются в готовом виде, не человек их творит, а они — формы — творят человека. Человеческая способность формировать природный мир отторгнута в абстракции от человека и противопоставлена ему, направлена на него самого. Если человек обладает способностями формировать своим искусством, искусным умением, вещи природного мира, то и сам он — игрушка в руках Искусства как такового, им сформированная, игрушка в руках Искусства-Бога.

Абсолютизация дуализма делает возможным обращение человека из автора драмы своей жизни в персонажа этой драмы, в марионетку. Творец-оформитель волен распорядиться сюжетом ее, повернуть ход событий по своему усмотрению, постоянно вмешиваясь в него как *deus ex machina*.

В ситуации трансцендентального идеализма такой поворот абсолютно исключен. Мы ничего не можем сказать об оформленности мира вещей в себе, кроме того, что потенциально он может быть организован на тысячу тысяч принципиально различных ладов, что он может быть источником самых невероятных с наличной точки зрения форм. Однако означает ли это, что мир вещей в себе организован? — этого нельзя ни утвер-

ждать, ни отрицать. Сам хаос, поскольку он бесконечен, может предполагать любые возможности. Особенно важно для нас то, что мы в таких условиях не только можем предполагать, но и должны использовать гипотетический принцип систематического единства мира, подходить к миру так, как если бы он был оформлен единой системой законов, где частные законы подчинены все более и более общим и универсальным законам: «...мы должны... предполагать систематическое единство природы непременно как объективно значимое и необходимое» (3, 558).

Дело в том, что данный гипотетический принцип разума постоянно оборачивается в процессе познания конститутивным принципом рассудочного единства мира наличного опыта. Кант не устает повторять, что между миром всего возможного опыта и миром опыта действительного нет никакой непроницаемой стены. Напротив, мир действительного опыта непрерывно пополняется и обогащается за счет опыта потенциально возможного. Как это ранее нами было показано⁴; мир вещей в себе в качестве средства аффицирования нашей чувственности есть не что иное, как абсолютная совокупность всего возможного опыта, на основании чего и можно говорить о потенциальном монизме Кантовой философской системы.

Итак, предполагаемые связи и отношения мира вещей в себе никак нам не даны, мы сами должны суметь найти к ним подход, построить инструмент познания с соответствующей разрешающей способностью.

В своем субъективном сознании человек, опираясь на способность мыслить, порождает множество форм возможных миров. Форма здесь — явление рефлексии. Человек мысленно играет множеством самых разнообразных форм-моделей, количество которых ограничено только богатством его воображения, могуществом его фантазии и запасом образов созерцания. Однако одно дело — мыслить, совсем другое дело — познавать. Из множества мысленных форм формой познания оказывается лишь одна, наполняющаяся действительным опытом, то есть отнесенная к предметам чувств и образующая единство со всем миром действительного опыта. Из этих форм построен нами мир явлений, ведь мы видим только то, что сами создаем по собственному плану. Для мира физической природы важно только, чтобы наш собственный план совпал с потенциальным планом мира вещей в себе (см. 4(1), 307).

Еще более определена содержательная роль формы в интеллигибельном мире социально-нравственных отношений⁵. Если природа в сущности гетерономна, так как формотворческая роль сознания ограничена здесь потенциальными структурами вещей в себе, то «сверхчувственная природа» нравственно-социального мира автономна (см. 4(1), 275; 282; 283—284). Она детерминируется только «формой воли», которая за-

ключается в «свойстве воли быть самой для себя законом» (4(1), 290). Форма же свободной воли — это категорический императив, а он есть не что иное, как закон, конституирующий «чистый умопостигаемый мир как совокупность всех мыслящих существ» (4(1), 309).

Здесь Кант доводит принцип содержательности формы до его естественного предела, до тождества формы и материи, когда форма морального сознания оказывается *материей* морали, а вместе они представляют собой полное определение умопостигаемого мира как «возможного царства целей в качестве царства природы» (4(1), 279). Ведь форма морального сознания сама по себе представлена формулой категорического императива, требующей всеобщности максимы индивидуальной воли; материя же морального сознания представлена формулой категорического императива, требующей рассматривать человека всегда и как цель. Кант определенно пишет: «Три приведенных способа представлять принцип нравственности — это в сущности только три формулы одного и того же закона, из которых одна сама собой объединяет две другие» (4(1), 278).

И если Л. А. Абрамян в своей замечательной статье «Несколько замечаний об «этическом формализме» Канта» высказывает предположение, согласно которому «Кант был совсем не далек от мысли, что форма, присущая моральному сознанию, есть вместе с тем и содержание. Или, возможно, это такая форма, которая и есть содержание...»¹, то, развивая его идеи, я это суждение из модальности проблематической перевожу в модальность ассерторическую: пользуясь понятием формы по-аристотелевски, Кант нагружает форму сущностно-необходимым и всеобще-законосообразным содержанием, противопоставляя ее материи как хаосу.

¹ Реабилитация дуализма в философской теории предпринята М. А. Киселем (см.: Киссель М. А. Автономия нравственного сознания — истина и заблуждение // Этика Канта и современность: Сб. Рига: Авотс, 1989. С. 44). Правда, дуализм он рассматривает как несводимость образа вещи к самой по себе вещи, т. е. на почве гносеологии, однако на этой почве дуализм вряд ли возможен! Ведь образ вещи всегда здесь акцидентален, а не субстанциален, роль субстанции, которая едина и ни с чем эти функции не делит, играет здесь вещь сама по себе.

² Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Соч. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. Т. 11. Кн. 3. С. 441.

³ Там же. С. 439.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1971. Т. 2. Гл. 3. Разд. А. § с.

⁵ Тютчев Ф. И. Полн. собр. стихотворений. Л.: Сов. писатель, 1987. № 272: Певучесть есть в морских волнах... С. 220.

⁶ См.: Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4-х т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. Кн. 7. 1032а, С. 198 и др.

⁷ Там же. 1034а. С. 203.

⁸ Там же. 1050а. С. 246; см. также 1023а. С. 173.

⁹ Там же. 1033в. С. 201.

¹⁰ Там же. 1032в. С. 199.

¹¹ См.: Калинин Л. А. Понятия «вещь вообще» и «вещь в себе» и их роль в системе кантовского «критицизма» // Кантовский сборник: Сб. науч. тр. / Калинингр. ун-т. Калининград, 1985. Вып. 10. С. 3—11.

¹² Упреки Канта в этическом формализме столь распространены в нашей литературе, что можно не приводить примеров, в то время как обратные оценки куда менее многочисленны. Особенно глубоко и обстоятельно вопрос о содержательном характере моральных норм в этике Канта был рассмотрен Л. А. Абрамяном в докладе на IV Кантовских чтениях (см.: Абрамян Л. А. Несколько замечаний об «этическом формализме» Канта // Кантовский сборник: Сб. науч. тр. / Калинингр. ун-т. Калининград, 1988. Вып. 13. С. 9—25).

¹³ См. там же. С. 22.

Аксиологический подход к эстетическим категориям в эстетическом учении Иммануила Канта

Л. Н. Столович

(Тартуский государственный университет)

В отношении эстетического наследия Канта, как, впрочем, и в отношении ряда других сторон его философии, действует парадоксальная закономерность: чем больше время отделяет новые поколения от жизни великого мыслителя, тем, кажется, все более возрастает актуальность его идей. На мой взгляд, необычайные достижения кантовской эстетики в значительной мере обусловлены тем, что Кант включил эстетическое мироотношение в систему ценностного миропонимания. Ведь сама эстетика Канта, изложенная в «Критике способности суждения», включена в теорию *способности суждения* как «критика эстетической способности суждения».

У Канта в понимании ценностного характера эстетического мироотношения были предшественники. В век Просвещения большое значение обрело само понятие «ценность», особенно в этическом и экономическом смысле (например, у А. Смита). Д. Юм четко поставил вопрос о специфике ценностного отношения, о нетождественности *ценности* и *предмета*, который ею обладает, в сфере этики и эстетики, ибо «прекрасное не есть качество, существующее в самих вещах»¹. В эстетической мысли XVIII столетия все более и более осознавалась ценность красоты и особенность воздействия ее на человеческую душу и жизнь. И. Г. Зильцер в начале 70-х годов того века вплотную подходит к понятию *эстетическая ценность*, сочетая понятия «ценность» и «эстетический материал»: «ценность эстетического материала»². Кант не только подытожил достижения в этой области мыслителей века Просвещения, но осуществил теоретико-ценностный подход в эстетике более теоретически осознанно и основательно, чем кто-либо из его предшественников.

Понятие ценности используется Кантом прежде всего в его гносеологическом и этическом учении. В «Критике чистого разума» (1781) он писал, что трансцендентальная логика «рас-