

(Ивановский государственный университет)

Проблема реальности в философии И. Канта

*1. Определение категории реальность.
Реальность, атрибутивность, реляционность*

Проблема реальности занимает одно из центральных мест в гносеологии: она тесно связана с основным гносеологическим вопросом о предметной истинности нашего знания. Содержание категории «реальность» весьма многообразно. В философии принято говорить об объективной и субъективной реальности, о реальных вещах, их свойствах и отношениях, о реальном смысле научных теорий, о реальном содержании «абстрактных сущностей», конструкторов, идеальных объектов, о реальности научной картины мира и т. п.¹ Синонимами слова «реальность» выступают философские термины — «сущее», «действительность», «бытие». Однако и эти слова многозначны, поэтому содержание понятия «реальность» остается достаточно неопределенным. Используя только содержательные критерии, трудно решить вопрос о структуре реальности, о типологии реальностей, невозможно правильно поставить проблему обоснования реальности объектов эмпирического и теоретического уровней познания и т. п.

Выяснение и уточнение содержания понятия «реальность» имеет фундаментальное значение для определения сущности философии И. Канта. В философской традиции принято говорить о двойственности философии И. Канта. Однако, читая Канта, нельзя не отметить удивительную цельность и последовательность его философской концепции. В чем же здесь дело? По всей вероятности, дело в том, что, оценивая И. Канта в терминах категорий «первичное — вторичное», «материальное — идеальное» и т. п. понятий, несущих, в основном, содержательную нагрузку, мы расчленяем единое, игнорируем системную сущность, целостность кантовской философии. Важно исследовать И. Канта в терминах иных понятий, несущих существенную структурную функцию в системе кантовских категорий и тем самым открывающих внутренний закон, по которому строится кантовская концепция. К числу таких категорий относится категория «реальность». Внимательный анализ текстов И. Канта неизбежно приводит к вопросам: реален ли для И. Канта объективный мир и если да, то в каком смысле; в чем смысл реальности человеческого познания; мыслит ли И. Кант реальными пространство и время; реальны ли ноумены; можно ли, с точки зрения И. Канта, говорить о реальности предметов опыта; можно ли приписывать реальность моральному закону и на каком основа-

нии и, наконец, каковы основания реальности высшего блага и высшей сущности — бога?

Чтобы в какой-то мере ответить на эти вопросы, нужно уточнить смысл понятия «реальность», выяснив структурный аспект этого понятия². Слово «реальность» восходит к латинскому *res* (вещь). В прямом смысле утверждать реальность чего-то — значит утверждать его бытие *в качестве относительно самостоятельной вещи*. Это значение является инвариантным при различных употреблениях слова «реальность». Наряду с понятием «реальность» вводятся понятия «атрибутивность» и «реляционность»³. Семантика слова «атрибутивность» восходит к понятию «свойство», а «реляционность» производное от «отношения». Нечто обладает атрибутивностью, если существует как свойство какой-то вещи, и нечто обладает реляционностью, если бытует в качестве отношения внутри вещи или между вещами.

Типология реальностей может быть проведена как в содержательном, так и в формальном плане. В содержательном отношении в рамках основного гносеологического вопроса реальность расчленяется на объективную и субъективную, в плане познаваемости — на первичную и вторичную; по предметному признаку выделяются реальности — физическая, химическая, биологическая, космическая, социальная и т. п.

Структурная типология реальностей определяется тем смыслом, который вкладывается в понятие «вещь». Метафизическая, а точнее механическая, традиция исходит из *пространственного* понимания вещей, отождествляет вещь с телом. Другая трактовка, *качественная*, своими корнями уходит в истоки диалектики. Здесь вещь рассматривается как система качеств. Таким образом, выделяются два основных структурных типа реальности — реальность пространственная и реальность качественная. Принятие реальности того или иного типа лежит в основе определенной структурной онтологии⁴. Назовем онтологию, основанную на пространственном понимании вещей, «пространственным реизмом», а онтологию, основанную на качественном понимании вещей, «качественным реизмом». Онтологическая концепция, рассматривающая мир как систему свойств, называется *атрибутивизмом*. Онтология, полагающая, что структура мира есть система отношений, является *релятивизмом*. Заметим, что содержательно «качественный реизм» совместим с релятивизмом и атрибутивизмом: эти модели взаимопереходны. Например, оптологические предпосылки концепции Демокрита — это пространственный реизм: как материя, так и сознание для него суть тела. Концепция Платона, напротив, представляет собой качественный реизм, так как идеи Платона — это «качественные вещи», которые, реализуясь на «телах», приобретают статус свойств или отношений.

Можно ли говорить о реальности свойств и отношений, или

об атрибутивности вещей? В структурных онтологиях, полагающих жесткие границы между вещами, свойствами и отношениями, такой вопрос неправилен. Но если исходить из качественного понимания вещей, то границы между вещами, свойствами и отношениями оказываются подвижными: свойства и отношения вырождаются в вещи, а вещи в определенной системе референций становятся свойствами и отношениями. Таким образом, реальность, атрибутивность и реляционность — соотносительные понятия. Например, в диалектико-материалистической концепции материя — это объективная реальность, а сознание атрибутивно; в той же самой концепции сознание может рассматриваться как субъективная реальность. С другой стороны, реальность материи утверждается лишь в рамках основного гносеологического вопроса, на эмпирическом уровне реальность материи не дана, но «в ощущениях» дано *свойство* материальности: реальность материи на эмпирическом уровне рассмотрена вырождается в атрибутивность.

Важное значение в гносеологии имеет проблема обоснования реальности объектов познания. Ее постановка и решение определяются выбранной структурной онтологией и гносеологической моделью. Так в границах пространственного реизма ставится проблема обоснования реальности качеств, свойств, отношений, т. е. качественно понимаемых вещей. В границах качественного реизма, напротив, требует обоснования пространственно понимаемая вещь. Если философ является эмпириком, то требуется обоснование абстрактных объектов, классов, либо их реальность вообще отрицается. Обоснования реальности этих объектов требует и позиция номинализма. В рационалистических концепциях, напротив, реальность абстрактных объектов постулируется, но возникает необходимость обоснования реальности чувственно воспринимаемых вещей.

На наш взгляд, процесс обоснования реальности объекта познания представляет собой мысленное конструирование *системного объекта*. Система — это вещь, на которой реализовано отношение с заранее фиксированными свойствами, или вещь, на которой реализовано свойство с заранее фиксированным отношением⁵. Таким образом, всякий системно организованный объект познания представляет собой реальность. В границах определенной философской концепции постулируется первичность одних реальностей и обосновывается реальность других объектов. Первичные реальности могут быть непосредственно воспринимаемыми (ощущения, восприятия) или умопостигаемыми (идеи, атомы, монады и т. п.). Вторичные реальности оказываются сводимыми к первичным или выводимыми из них. При этом используются аналитическая или синтетическая модели обоснования реальности. В аналитической модели, как правило, объект, реальность которого постулируется, то есть усматривается непосредственно, реализуется как свойство или отно-

шение на объекте, реальность которого требуется обосновать. Например, Платон постулирует реальность идей как умопостигаемых сущностей. Реальность земных вещей, тел в его концепции обосновывается тем, что каждая вещь на земле в той или иной мере реализует свою идею. Здесь работает аналитическая модель. В синтетических моделях происходит реистический, атрибутивный или реляционный синтез первичных реальностей. Так, у Демокрита первичными реальностями являются умопостигаемые атомы, а реальность *тел* обосновывается синтетическим путем: тела — это системы атомов. Аналогичным образом можно рассматривать как аналитическую модель обоснования реальности мира в концепции Гегеля и как синтетическую — модель обоснования реальности материальных вещей на основе ощущений в концепции Беркли и Маха. Ниже эти аспекты проблемы реальности будут подробно освещены в процессе анализа философской концепции И. Канта.

2. Понятие реальности у И. Канта

Понятие «реальность» употребляется И. Кантом, по крайней мере, в двух смыслах. Первый проявляется в оппозиции «реальность — отрицание». В этом случае реальность рассматривается как чистая категория рассудка, определяющая бытие (предмета опыта) во времени: «Реальность в чистом рассудочном понятии есть то, что соответствует ощущению вообще, следовательно, то, понятие чего само по себе указывает на бытие во времени. Отрицание есть то, понятие чего представляет небытие во времени... Противоположность бытия и небытия состоит в различии между одним и тем же временем, в одном случае наполненным, в другом пустым» (3, 224). Реальность — качественная характеристика опыта, она имеет интенсивность, степень: «Переход от реальности к отрицанию дает возможность представлять всякую реальность как величину, и схемой реальности как количества чего-то, наполняющего время, служит именно это непрерывное и однообразное порождение количества во времени, состоящее в том, что мы от ощущения, имеющего определенную степень, постепенно исходим во времени к исчезновению его или от отрицания его восходим к его величине» (3, 224—225).

И. Кант подчеркивает структурные функции категории «реальность» в схематизме чистых рассудочных понятий: время — форма созерцания предметов как явлений, а трансцендентальной «материей» предметов как вещей в себе («вещностью», «реальностью») будет то, что соответствует в явлении ощущению (3, 224).

Эти наблюдения позволяют говорить не только о категориальном статусе понятия «реальность», но и о механизме применения этой категории в познании. В процессе функциониро-

вания категория «реальность» обретает второй смысл, который проявляется в оппозиции «реальное — идеальное». В этом случае «реальность» равнозначна «объективной реальности». Последняя для И. Канта не означает материальности. Кант имеет в виду выраженное в познании отношение чувственной формы к объекту, *направленность на объект*. Позднее, в феноменологии, этот смысл понятия «реальность» получил название «интенциональность».

По определению, реальность — это вещь, но в контексте развития знания она может выступать как свойство, как отношение, как свойство свойства, как свойство отношения и т. п., то есть наряду с реистическим смыслом, категории «реальность» приписывается атрибутивный и реляционный смысл. Основная функция этой категории — дать жизнь чистым рассудочным понятиям, придать им значение. А значение они приобретают в том случае, когда указано их отношение к объектам, предметам созерцания. Категориальный статус реальности изменчив. Реальность — то, что характеризует другие вещи, например, пространство, время, причинность и т. п., то есть реальность — это свойство, но не любое, а определенное, возникающее и проявляющееся в фиксированном отношении, отношении *формы* чувственности или категории рассудка к объекту созерцания, к явлению, к содержанию чувственного восприятия, ощущения. Реальность выступает как материя восприятия: лишь синтезируясь с материей ощущения, формы созерцания обретают *реальность*. Вне этого отношения они остаются *идеальными*. Реальность — не просто свойство, характеризующее субстанцию, пространство, время, причину и т. д., но свойство, образующее содержание этих категорий, тем самым реальность является «овеществленным» (понимаемым как вещь) отношением.

Обратим внимание на следующий момент. Несмотря на то, что формы созерцания выступают как структурный компонент при построении системы знания, а реальности отводится роль субстрата, отношения между структурой и субстратом здесь коммутативны. Иными словами, И. Кант показывает, что реальность самих форм и категорий требует обоснования. Следовательно, в определении понятия «реальность» заложен механизм обоснования реальности любых объектов познания. Как было показано, механизм обоснования реальности объекта познания представляет мысленное конструирование *системного объекта*⁶. В дальнейшем изложении, исследуя конкретные случаи обоснования реальности объектов у И. Канта, мы покажем, что такой механизм работает при построении его гносеологической концепции: там, где системный объект является умопостигаемым или умопострояемым, реальность объекта познания обоснованна, если же систему не удастся мысленно сконструировать или открыть, то нет и достаточного основания для ут-

верждения реальности эмпирического или теоретического объекта.

В процессе обоснования реальности объектов познания И. Кант оперирует таким свойством, как *переходность* реальности на соответствующие формы чувственности или категории рассудка. Реальность выражает материю ощущения, но при обосновании реальности рассудочных категорий и форм она становится характеристикой этих категорий и форм. В этом случае сама категория рассматривается как «овеществленное» свойство или отношение. Механизм такой переходности имеет свои границы. Они задаются оппозициями «реальное — идеальное», «реальность — отрицание». Оппозиция «реальность — отрицание» рассматривается в плане «бытие — небытие» во времени. Оппозиция «реальное — идеальное» в плане противопоставления того, что лежит в границах возможного опыта, тому, что лежит за пределами этих границ. Обоснование реальности любого объекта познания, будь то форма созерцания, категория рассудка, предмет опыта и т. п. как построение системного объекта, осуществимо *только* в границах возможного опыта, за пределами этих границ оно не имеет смысла.

Понятие «реальность» служит основанием для синтеза категорий рассудка с материей ощущения. Модель такого синтеза лежит в основе создания синтетических суждений априори. Вопрос о том, как возможны синтетические суждения априори, является центральным вопросом гносеологической концепции И. Канта.

3. Проблема обоснования реальности форм созерцания. Реальность пространства и времени

И. Кант полагал, что предмет познания дается человеку через чувственное созерцание. В процессе созерцания происходит непосредственный контакт с внешним предметом, в результате чего предметы нам «даются»; в рассудке же предметы «мыслятся», то есть рассудок устанавливает отношения между формами созерцания. Созерцания имеют эмпирическое содержание (ощущения) и чистую форму, которая является априорной. И. Кант не склонен считать, что формы созерцания имеют врожденный характер: врожденными являются сама чувственность и некоторые задатки, на основе которых впоследствии формируются «формы». «Мы прежде всего изолируем чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так, чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания. Затем мы отделим от этого созерцания все, что принадлежит ощущению, так, чтобы осталось чистое созерцание и одна лишь форма явлений, единственное, что может быть нам дано чувственностью а priori. При этом исследовании обнаружится, что существуют две чистые формы чувственного со-

зерцания как принципы априорного знания, а именно пространство и время» (3, 129). Созерцание посредством пространства и времени является интуитивной, а не дискурсивной деятельностью, а знание, полученное в результате созерцания, является синтетическим знанием априори. Пространство — форма, реализующая внешнее чувство и упорядочивающая внешние предметы относительно друг друга. Время — форма внутреннего чувства, упорядочивающая состояния души.

Решая вопрос о реальности пространства и времени, И. Кант использует оппозицию «реальное — идеальное». Пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта, это необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний. Пространство не является свойством вещей в себе или отношением между вещами, оно не принадлежит самим предметам. Пространство лишь форма всех внешних чувств, субъективное условие чувственности. Поэтому суждение: «Все вещи находятся друг подле друга в пространстве» имеет силу, когда эти вещи берутся как предметы нашего чувственного созерцания.

«...Наши истолкования показывают нам *реальность* (то есть объективную значимость) пространства в отношении всего, что может встретиться нам вне нас как предмет, но в то же время показывает *идеальность* пространства в отношении вещей, если они рассматриваются сами по себе, то есть безотносительно к свойствам нашей чувственности. Следовательно, мы сохраняем эмпирическую реальность пространства в отношении всякого возможного внешнего опыта, хотя признаем трансцендентальную идеальность его, то есть пространство есть *ничто*, как только мы отбрасываем условия возможности всякого опыта и принимаем его за нечто, лежащее в основе вещей в себе» (3, 134). Как видим, реальность пространства рассматривается И. Кантом как объективная значимость, то есть направленность на предмет. Реальность пространства является результатом атрибутивного или реляционного синтеза формы созерцания с материей ощущения. Таким образом, под реальностью пространства понимается «овеществление» отношения формы созерцания к предмету опыта. Вне отношения формы к объекту реальность невозможна. Кантом намечен и механизм конструирования реальности: рассмотрение отношения формы чувственности к предмету как особой, относительно самостоятельной вещи. Этот смысл реальности пространства можно назвать вторичным реляционным смыслом. Взятое само по себе, как форма чувственности, пространство субъективно и идеально; хотя оно и трактуется как вещь, но это идеальная вещь, субъективная реальность. Синтезируясь с объектом, с предметом чувственности или опыта, пространство выступает как свойство или отношение, то есть проявляется как атрибутивно-реляционная сущность. Но если это отношение формы созерцания — пространства

к материи созерцания — предмету «овеществить», то есть рассмотреть как относительно самостоятельную вещь, то получим, по И. Канту, реальное пространство, причем, с точки зрения И. Канта, это объективная реальность. И как нам кажется, И. Кант в этом случае прав, хотя и не безусловно. Действительно, отношение наших познавательных способностей к предметам внешнего мира не чисто субъективно, в нем есть объективный момент. С последовательно диалектической точки зрения отношения и свойства столь же объективны, как и сами вещи.

Аналогичны рассуждения И. Канта относительно реальности времени. Время не есть эмпирическое понятие, выводимое из опыта. Это необходимая форма внутреннего созерцания, не ограниченная лишь внешними явлениями. «Наши утверждения показывают *эмпирическую реальность* времени, то есть *объективную значимость* его для всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувствам. А так как наше созерцание всегда чувственное, то в опыте нам никогда не может быть дан предмет, не подчиненный условию времени. Наоборот, мы оспариваем у времени всякое притязание на *абсолютную реальность*, т. к. ...такие свойства, присущие вещам в себе, вообще никогда не могут быть даны нам посредством чувств. В этом, следовательно, состоит трансцендентальная *идеальность* времени, согласно которой оно... ровно ничего не означает и не может быть причислено к предметам самим по себе (безотносительно к нашему созерцанию) ни как субстанция, ни как свойство» (3, 139).

Анализ проблемы реальности времени у И. Канта проводится с помощью двух взаимно дополняющих друг друга понятий «реальное — идеальное». Реальное — синоним объективно реальному, в Кантовом понимании; идеальное — это субъективная реальность. Категориальный статус понятия «реальность» таков: реальность — свойство, которое проявляется в определенном отношении к объекту созерцания. Сама реальность конструирует объект возможного опыта путем синтеза формы созерцания с материей ощущения. Реальность времени объективна лишь в том смысле, что эта форма созерцания указывает на объект: «Только явления суть сфера приложения понятий пространства и времени, за их пределами невозможно объективное применение указанных понятий» (3, 142).

На примере обоснования И. Кантом реальности пространства и времени видим становление качественного понимания вещей. И. Кант готов принять *относительную* реальность пространства и времени, если эти формы имеют объективную значимость и представляют собой «овеществленное» отношение к объекту созерцания. Но *абсолютная* реальность пространства и времени отрицается: независимо от контекста чувственности, они ничто. По всей вероятности, И. Кант протестует против «пространственной» трактовки этих понятий: принятие абсо-

лютных пространства и времени предполагает их безотносительность, то есть существование в реальности как «чистой» протяженности и «чистой» длительности. Кант отходит от этой традиционной механистической трактовки пространства и времени. «Те, кто признает абсолютную реальность пространства и времени, все равно, считают ли они их субстанциями или только свойствами, неизбежно расходятся с принципами самого опыта» (3, 142).

4. Проблема обоснования реальности «вещи в себе»

Понятие ноумена, вещи в себе, ставит границу опыта. Это утверждение, по мнению И. Канта, также нуждается в обосновании. Возникает проблема обоснования реальности «вещи в себе»: «Возникает вопрос, не имеют ли наши чистые рассудочные понятия значения в отношении ноуменов и не могут ли они быть способом их познания?..» (3, 307). И. Кант считает, что понятие ноумена может употребляться в двух смыслах — негативном и положительном. В первом случае мы отвлекаемся от способа познания этой вещи — чувственного созерцания, просто констатируя факт ее существования. Таким образом, ноумен не есть объект нашего чувственного созерцания. И. Кант констатирует непознаваемость ноумена лишь в границах принятой им эмпирической гносеологии, а вовсе не принципиальную непознаваемость ноумена: «Учение о чувственности есть вместе с тем учение о ноуменах в негативном смысле, то есть о вещах, которые рассудок должен мыслить без отношения к нашему способу созерцания» (3, 309). Но можно предположить, что ноумен — объект не чувственного созерцания, а интеллектуальной интуиции. В этом случае понятие ноумена употребляется в положительном смысле, и, следовательно, вещь в себе оказывается познаваемой. Однако И. Кант не находит достаточных оснований для принятия интеллектуальной интуиции как особого способа познания: «Только в связи друг с другом наш рассудок и наша чувственность могут определять предметы. Отделив их друг от друга, мы получаем созерцания без понятий и понятия без созерцаний; и в том, и в другом случае это такие представления, которые не могут быть соотнесены ни с каким *определенным* предметом...» (3, 312). Вещь в себе — умопостигаемый объект, находящийся за пределами нашей чувственности и потому обладающий крайне неопределенным содержанием. Вместе с тем богатство содержания, большая определенность, по Канту, свидетельствует о высокой степени реальности объекта познания. Таким образом, понятие ноумена имеет чисто функциональный смысл: это только *демаркационное* понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности.

Эти рассуждения И. Канта убеждают нас в том, что при

обосновании реальности вещей в себе он большое значение придает структурному аспекту понятия реальность. Как было показано, реальность форм чувственного созерцания подтверждалась их синтетической функцией: будучи синтезированы с ощущением, выступая по отношению к нему в качестве свойств или отношений, формы чувственности в дальнейшем в системе познания функционируют как «овеществленные» свойства и отношения, как вещи второго порядка. Что касается ноуменов, то здесь не происходит подобного синтеза, равно как и последующего образования вещей второго порядка. «Рассудок мыслит предмет сам по себе, однако только как трансцендентальный объект, который составляет причину явлений (не будучи, следовательно, сам явлением) и который нельзя мыслить ни как величину, ни как *реальность*, ни как субстанцию и т. п. (потому что понятия всегда нуждаются в чувственных формах, в которых они определяют предмет)...» (3, 333).

Итак, реальность «вещей в себе» невозможно обосновать, они не представляют из себя сколько-нибудь определенного объекта, свойства которого можно описать в понятиях нашей чувственности. Нельзя определить также и способ конструирования этого умопостигаемого объекта. Однако можно констатировать факт существования таких объектов как причины нашей чувственности, и их можно мыслить без противоречий. В теории познания принятие вещей в себе функционально оправдано, поскольку они четко очерчивают границы нашей чувственности.

5. Обоснование реальности предмета опыта

Итак, вещь в себе, по Канту, не обладает реальностью. С какими же реальностями имеет дело человеческое познание?

Основным вопросом «Критики чистого разума» является вопрос о том, как возможны синтетические суждения априори. Положительное решение его позволяет объяснить возможность чистой математики, чистого естествознания и метафизики как науки.

Естествознание есть знание о природе. Слово «природа», по мнению И. Канта, может употребляться в двух смыслах: «как закономерность в определении существования вещей вообще и как совокупность всех предметов опыта» (4 (1), 111). Только второй, узкий смысл И. Кант связывает с понятием естествознания: если бы природа означала существование вещей самих по себе, то мы никогда не могли бы познать ее ни априори, ни апостериори. Однако в природе существуют априорные законы, предшествующие всякому опыту. *Реальность* же природы в этом узком смысле слова может быть подтверждена опытом. Формальное в природе — это необходимая закономерная связь, реальное — предметы опыта, на которых ре-

лизуется эта закономерность. Реальность предметов опыта можно обосновать.

Познание опыта выражается в форме эмпирических суждений. И. Кант различает два типа суждений: «Эмпирические суждения, поскольку они имеют объективную значимость, суть *суждения опыта*, если же они имеют субъективную значимость, я называю их просто суждениями восприятия» (4 (1), 115). Познание природы представляет собой процесс превращения суждений восприятия в суждения опыта. Этот процесс имеет системный характер и в конечном счете сводится к обоснованию реальности предмета опыта как объекта природы. Суждения восприятия не пуждаются ни в каком чистом рассудочном понятии, а требуют лишь логической связи восприятий в мыслящем субъекте. Суждения опыта всегда требуют, кроме представлений чувственного созерцания, особых, первоначально произведенных в рассудке понятий, которые придают суждению опыта *объективную значимость*. Выше было показано, что понятие «объективной значимости» у Канта равнозначно понятию «реальности». Обосновывая реальность предмета опыта, И. Кант придает понятию «реальность» новый оттенок: объективную значимость, реальность имеет то, что является *общезначимым*: «Если у нас есть основание считать суждение необходимо общезначимым (это зиждется не на восприятии, а всегда на чистом рассудочном понятии, под которое восприятие подведено), то мы должны признавать его *объективным*, то есть выражающим не только отношение восприятия к субъекту, но и *свойство предмета*... Таким образом, объективная значимость и необходимая общезначимость (для каждого) суть взаимозаменяемые понятия» (4 (1), 116).

Главную роль в процессе превращения суждений восприятия в суждения опыта, а также в придании суждениям опыта общезначимости играют категории рассудка. Если чувства созерцают, то рассудок мыслит; рассудок и чувства не могут действовать в познании изолированно друг от друга. Рассудок связывает созерцания в единое целое, путем синтеза априорных категорий рассудка с содержанием чувственного созерцания. Категории придают опытному знанию необходимый, всеобщий, а следовательно, и объективный характер. «Категории представляют собой субъективные, врожденные нам одновременно с нашим существованием задатки мышления, устроенные нашим творцом так, что применение их точно согласуется с законами природы, которым следует опыт» (3, 215). Таким образом, самой природой человека изначально заданы не только сами категории, но и способ их реализации на результате чувственного восприятия.

Процесс превращения суждения восприятия в суждение опыта одновременно является и способом обоснования реальности предмета опыта. Эта процедура всецело укладывается в схему

формирования системного объекта: «Превращению восприятия в опыт предшествует еще совершенно другое суждение. Данное созерцание должно быть подведено под такое понятие, которое определяет форму деятельности суждения *вообще* в отношении созерцания, связывает эмпирическое сознание этого созерцания в сознании *вообще* и тем самым придает эмпирическим суждениям *общезначимость*... Суждение «Воздух упруг» становится общезначимым суждением опыта только благодаря тому, что ему предшествуют суждения, которые подводят созерцание воздуха под понятие причины и действия, определяют тем самым восприятия не только относительно друг друга в моем субъекте, но и в отношении формы деятельности суждения *вообще* и таким образом делают эмпирические суждения общезначимыми» (4 (I), 118—119).

Если описать этот процесс превращения восприятия в опыт в терминах системного подхода, то получим следующую картину. Предмет опыта строится как системный объект. Предмет созерцания становится предметом опыта тогда и только тогда, когда он приобретает свойство общезначимости, или реальности. Это свойство является концептуальным для предмета опыта как системного объекта. В свою очередь носителем свойства общезначимости (реальности) являются категории рассудка, выступающие по отношению к предмету восприятия в качестве некоторых структур, то есть системообразующих отношений. Итак, приобретая статус системы, предмет восприятия становится предметом опыта.

Таким образом, рассудочные понятия — категории, предназначенные для построения системного объекта-предмета опыта на основе чувственных созерцаний и тем самым для обоснования реальности предмета опыта.

7. Идеи разума. Проблема реальности морального закона

Назначение чистого разума — придать высшее единство нашим знаниям. По мнению Канта, опытное знание ограничено условиями места и времени, поэтому опытный ряд никогда не является завершенным. Завершенный и систематизированный характер знания приобретают посредством идей разума. Разум выходит за пределы опыта, он трансцендентен. Однако трансцендентность чистого разума заключается не в поиске особого объекта его исследования, а в поиске системообразующего принципа для опытного знания. Именно в этом смысле говорит И. Кант о регулятивной, а не конститутивной функции чистого разума: «Своими идеями чистый разум не имеет целью особые предметы, которые находились бы за пределами опыта. Но эта полнота может быть лишь полнотой принципов, а не созерцаний и предметов» (4 (I), 153).

Каждая вещь в природе действует по законам. Только ра-

зумное существо имеет волю, то есть способность поступать согласно представлению о законах, то есть согласно принципам. Таким образом, разум действует не в сфере природы, а в сфере свободы, и воля есть не что иное как практический разум. Разум может определять волю достаточными или недостаточными основаниями. В первом случае человек действует без принуждения, на основе доброй воли. Во втором случае разум принуждает его к поступку. Императивы — это веления разума действовать в соответствии с объективным законом. «Императивы суть только формулы для выражения отношения объективных законов воления вообще к субъективному несовершенству воли того или другого разумного существа» (4 (I), 252). Категорические императивы, в отличие от гипотетических, представляют возможный поступок как объективно необходимый сам по себе, а не как средство для какой-то другой цели. Только категорический императив выражает практический закон, а остальные — лишь принципы воли. По структуре — это практические синтетические суждения априори. Обоснование такого статуса категорического императива является одновременно доказательством того, что категорический императив является моральным законом и имеет объективную значимость, то есть реальность.

Покажем, что здесь, как и в предыдущем случае, имеет место конструирование системного объекта в процессе обоснования реальности морального закона. Категорический императив гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла быть в то же самое время принципом всеобщего законодательства» (4 (I), 462). Рассматривая структуру этого высказывания, замечаем, что здесь устанавливается отношение между тремя вещами — поступком человека, субъективным мотивом этого поступка (максимой воли) и всеобщим моральным законодательством.

Поступок подводится под моральный закон тогда и только тогда, когда моральный закон приписывается в качестве свойства максиме воли, а сама максима воли реализуется как отношение на поступке. Тот поступок, который «вписывается» в структуру морального закона, образует системный объект. Таким образом, моральный закон приобретает *направленность на объект*, то есть объективность в кантовском смысле, а следовательно, и *реальность*.

И. Кант ставит вопрос о том, является ли такая связь между поступком, его субъективной причиной — волей и объективным нравственным законом необходимой в системе нравственности? При каких условиях она становится действительной?

В качестве условия осуществления такого взаимодействия поступка, воли и морального закона И. Кант рассматривает *автономию* воли: воля не просто подчиняется закону, а подчиняется ему так, что она рассматривается как сама себе зако-

подательствующая. Автономия воли — высший принцип нравственности. Система нравственности, основанная на автономии воли, является истинной, если же нравственная система ложна. Принцип автономии воли делает всю систему морального закона элементарноавтономной, то есть в этом случае любая ее подсистема является системой в том же смысле, что и целое. Это значит, что в структуру нравственной теории И. Кант вводит ориентации на отношения второго порядка, в частности, на отношение концепта (его роль выполняет моральный закон) к структуре (максима воли). Неподлинность нравственности, основанной на гетерономии воли, объясняется с системной точки зрения тем, что, видимо, здесь не выполняется необходимое отношение второго порядка, то есть отсутствует завершенность системы. Автономия воли определяется ее свободой: свобода — свойство воли, когда она могла бы действовать независимо от определяющих ее причин. Таким образом, понятия «свободная воля», «автономная воля», «воля, подчиненная моральному закону» оказываются равнозначными.

Принцип автономии воли находит воплощение в основании морального закона: «Человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли... <лица> обладают абсолютной ценностью...» (4 (I), 269).

Вслед за содержательным и формальным обоснованием реальности морального закона И. Кант ставит задачу обоснования самого практического разума. В «Основаниях метафизики нравственности» он считает эту проблему неразрешимой: «Объяснить, каким образом чистый разум сам по себе, без других мотивов, извне заимствованных, может быть практическим, то есть действовать в сфере свободы, — дать такое объяснение никакой человеческий разум не в состоянии» (4 (I), 308). Однако в «Критике практического разума» И. Кант вводит ряд положений, обосновывающих *формальную* необходимость свободной воли и морального закона. Вслед за постулатом об абсолютной ценности личности и невозможности использовании ее как средства, а полагании ее как цели, обладающей самостоятельной ценностью, И. Кант вводит понятие «высшего блага». Именно это понятие постулируется в качестве основания практического разума. Высшее благо включает в себя два компонента — нравственность как согласование поведения с моральным законом и счастье, но только морально обусловленное. Ранее понятие «счастье» не включалось в сферу чистой морали, считалось эмпирическим: «В отношении счастья невозможен никакой императив, который в строжайшем смысле слова предписывал бы совершать то, что делает счастливым, так как счастье есть идеал не разума, а воображения. Этот идеал покоится на эмпирических основаниях, от которых напрасно ожидают, что они

должны определить поступок, посредством которого была бы достигнута целокупность действительно бесконечного ряда последствий» (4 (I), 257). Критерием моральности и целью морального поведения И. Кант считает не стремление к счастью, а стремление «быть достойным счастья». И. Кант постулирует высшее благо как необходимый объект свободной воли. Обретая этот объект, воля обретает объективную реальность. «Необходимое в силу уважения к моральному закону стремление к высшему благу и вытекающее отсюда предположение об объективной реальности этого блага приводят к понятиям, которые спекулятивный разум мог предположить в качестве задач, но не мог их раскрыть... Это понятия бессмертия души, космологическая идея умопостигаемого мира и нашего существования в таком мире через постулат свободы (ее реальность практический разум доказывает с помощью морального закона) к понятию, которое составляет трансцендентальный *идеал*, а именно к понятию первосущности как главному принципу высшего блага» (4 (I), 466).

Далее И. Кант замечает, что, обретая объективную реальность (в кантовском смысле), идеи бога, бессмертия души и свободы воли в практическом разуме не становятся содержательными: «Мы этим не познаем ни природы нашей души, ни умопостигаемого мира, ни высшей сущности по тому, что они сами по себе; мы имеем лишь понятия о них, объединенные в практическом понятии высшего блага» (4 (I), 468). Но эти идеи становятся имманентными и конститутивными в сфере практического разума (4 (I), 470). С помощью идей, составляющих содержание высшего блага, устанавливается связь между «достоинством счастья» и «счастьем». И эта связь системна.

Покажем, каким образом конструируется системный объект в сфере практического разума. Высшее благо — это некоторый объект, на котором реализуется воля (в качестве свойства) и одновременно высшее благо — это отношение, установленное между человеческими поступками. Если воля выступает как концепт системы нравственного мира, то есть она свободна, автономна, то отношение к высшему благу становится системообразующим и конструирует из человеческих поступков мир нравственности. Тем самым опять имеем реализацию системы. Рассмотрение концепции И. Канта через призму системных представлений позволяет понять, в каком смысле идеи бога, загробного мира и бессмертия души, составляющие понятие высшего блага, становятся в практическом разуме конститутивными: они конструируют системный объект, участвуют в его образовании.

Моральный закон в *системе* нравственного мира выполняет концептуальные функции. И. Кант расширяет концепт, делая его сложным, вводя понятие высшего блага. Высшее благо — объект свободной воли, но в то же время высшее благо рас-

считается как отношение между мерой моральности в поведении людей и мерой счастья, определяемой моральностью. Если поведение человека таково, что мера счастья превышает моральность, то это поведение не способствует построению нравственного мира; если же, напротив, человек ведет себя так, что он достоин счастья, но в настоящем он несчастлив, то понятие «высшего блага» оказывается пустым. Здесь И. Кант неизбежно приходит к необходимости религии как своеобразного регулятора нравственности, контролирующего соответствие меры моральности и меры счастья. В этом случае отношение между мерой моральности и мерой счастья становится фиксированным и составляющие понятия «высшее благо» опять-таки образуют системный объект. «Мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны сделать себя счастливыми, а о том, как мы должны быть достойными счастья. Только в этом случае, если к ней присоединится религия, появится надежда когда-нибудь достигнуть счастья в той мере, в какой мы заботились о том, чтобы не быть недостойными его» (4 (I), 464).

И последнее. Система нравственного мира в концепции И. Канта сцементирована достаточно прочно. Фактически И. Кант определяет не только концепт, структуру и субстрат этой системы, но и фиксирует отношения второго порядка, то есть отношения концепта к структуре и субстрату, структуры к субстрату и т. п. Эти отношения и реализованы в понятиях, составляющих содержание высшего блага — понятиях бога, свободы воли, загробного мира, бессмертия души. И это очень важно. Как правило, на уровне отношений второго порядка действуют законы сохранения системы. Таким образом, идеи бога, бессмертия души, свободы воли и загробного мира, которыми оперирует религиозное мировоззрение, выполняют роль законов сохранения в мире нравственности.

¹ См.: Дышлевый П. С. Понятие физической реальности в современной физике//Гносеологические аспекты измерений. Киев, 1968; он же. Эволюция понятия «физическая реальность» в современной физике//Философские вопросы квантовой физики. М., 1970; Канак Ф. М. Физическое знание и его объекты//Логика и методология науки. М., 1967; Бажан В. В. Условия познания и проблема физической реальности//Гносеологические аспекты измерений. Киев, 1968; Бажан В. В., Дышлевый П. С., Лукьянец В. С. Диалектический материализм и проблема реальности в современной физике. Киев, 1974; Нарский И. С. Реальность//Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967; Планк М. Единство физической картины мира. М., 1966; Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., 1963; Гейзенберг В. Физики и философы. М., 1963; Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965; Уемов А. И., Цофнас А. Ю. и др. Понятие системного синтеза и реальность//Проблемы методологии и логики науки. Томск, 1974.

² См.: Дмитревская И. В. Системный анализ категории «реальность» в гносеологии//Становление и структура сознания и познания. Иваново, 1982. С. 87—102.

³ См.: Уемов А. И. Вещи, свойства и отношения. М., 1962. Ч. 1.

⁴ См.: Уемов А. И. Онтологические предпосылки логики//Вопросы фило-

софии. 1969. № 1. С. 67—77; Уемов А. И., Плесский Б. В. Реальность, относительность, атрибутивность системных моделей действительности//Философско-методологические основания системных исследований. М., 1983. С. 187—197.

⁵ См.: Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем. М., 1978. С. 118.

⁶ См.: Дмитриевская И. В. Системный анализ категории «реальность» в гносеологии... С. 94—97.

Е. И. ЧУБУКОВА

(Санкт-Петербургский финансово-экономический институт)

Проблемы философии И. Канта в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса

В современных условиях гуманизации философского знания, его обращенности к фундаментальным проблемам человеческого бытия возникает необходимость всестороннего осмысления кантовского наследия, оказавшего огромное влияние на развитие мировой философии. Проблемы, поставленные Кантом, сохраняют свою актуальность и являются предметом размышлений в различных философских течениях двадцатого столетия. В этом аспекте рассматривается концепция коммуникативного действия известного германского философа Юргена Хабермаса. Идеи кантовской философии явились одним из основных источников критической теории Хабермаса, подвергаясь в то же время радикальной критике и переосмыслению в различные периоды творческой эволюции франкфуртского ученого. В своих многочисленных трудах, в том числе и последнего времени¹, Хабермас пытается восстановить и радикализировать идею критико-рефлексивного исследования, классическим примером которого он считает кантовскую философию, поставившую фундаментальную проблему обоснования самой возможности знания, его предпосылок и условий, структуры познавательной способности субъекта. В учении Канта, подчеркивает Хабермас, научное знание рассматривается лишь как один из возможных типов знания и философия сохраняет свой суверенитет по отношению к науке, выполняя критико-рефлексивную функцию осмысления места и роли научного познания в структуре человеческого мышления, его границ и возможностей. Кантовская идея «критики разума» подразумевала не только теоретический, но и практический разум, а также анализ рефлектирующей способности суждения. Хабермас считает, что поставленные Кантом проблемы становятся особенно актуальными в современных условиях господства «технического разума» и сциентизма, когда знание неправомерно отождествляется исключительно с научным знанием, а теория знания превращается, по существу, в философию науки. Согласно Хабермасу, сциен-