

Покой существует как определенность качеств, устойчивость структур, постоянство отношений при известных условиях и т. д. Покой охватывает отсутствие изменений в некоторый период времени в природе и обществе. Покой — черта физических состояний, химических соединений, предметов и средств труда, отношений между людьми, истин и заблуждений. Он вечен, объективен и всегда связан с движением.

Покой не есть чистая условность, он так же реален и материален, как и движение. Ф. Энгельс говорил, что движение само есть противоречие. О покое тоже можно сказать, что он есть само противоречие.

Следует отметить далее, что покой, будучи противоположностью движения, существует не только как механический покой. Видов покоя столько же, сколько видов движения. Константы, законы природы и общества являются постоянными для определенных условий. Научное познание открывает связь изменения и устойчивости, покоя и движения. В этом смысле современная наука является наукой не только о движении, но и о покое. И становлению такой науки содействовал в определенной мере И. Кант.

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Капитал. — Соч. 2-е изд., т. 23, с. 192.

² Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 62.

³ См. там же, с. 387.

⁴ Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., ИЛ, 1963, с. 275.

⁵ Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 136.

⁶ Энгельс Ф. Диалектика природы. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 419.

⁷ Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. в 5-ти т. М., 1957, Т. 3, с. 81.

⁸ Там же.

⁹ Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 316.

¹⁰ Солопов Е. Ф. Введение в диалектическую логику. Л., 1979, с. 121—123.

¹¹ Дидро Д. Избранные атеистические произведения. М., 1965, с. 169.

¹² Гарднер М. Теория относительности для миллионов. М., Атомиздат, 1965, с. 46.

¹³ Ленин В. И. О брошюре Юниуса. — Полн. собр. соч., т. 30, с. 5.

¹⁴ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18, с. 139.

¹⁵ Там же, с. 317.

¹⁶ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 62.

¹⁷ Там же, с. 59.

А. К. БЫЧКО, И. В. БЫЧКО

КАНТ И ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ

Научное понимание общественно-исторического процесса, как известно, реализуется лишь в рамках марксизма-ленинизма. Соответственно лишь с появлением марксистско-ленинской философии возникает научное объяснение *общественного бытия* — этого высшего качественного уровня материального мира. Домарксист-

ская философия (прежде всего, классическая буржуазная философия) даже в своем материалистическом (не говоря уже об идеализме) варианте проявляла существенную ограниченность именно в вопросе о специфике общественного бытия. Идеалистам общественная жизнь вообще представлялась полем деятельности исключительно лишь духовных сил — объективных или субъективных, в зависимости от разновидности идеализма. Материалисты же, по замечанию Ф. Энгельса, оказывались материалистами лишь «внизу», «вверху» же, т. е. в понимании общественной жизни, они неизменно оказывались идеалистами, поскольку материалистическое объяснение общества они стремились осуществить по аналогии с материалистическим толкованием природы (единственной реальностью, в силу ряда обстоятельств, для них была природа); вполне понятное в этих условиях «выпадение» из поля зрения качественной специфики общественного бытия неизбежно приводило в конечном итоге к измене материалистическому решению основного вопроса философии и к переходу на идеалистические позиции.

Вполне естественно поэтому, что в домарксистской философской традиции не могли получить свое адекватное разрешение, прежде всего, проблемы, связанные с пониманием существеннейших характеристик общественного бытия — *практика* как непосредственная реализация общественной формы движения, *сознание* в его нетождественности дообщественным (пассивно-зеркальным в отличие от активно-творческого сознания) формам отражения и др. К числу такого рода проблем принадлежит и проблема *свободы*.

Уже из бэконовских тезисов о человеке как «слуге и истолкователе природы» и природе как побеждаемой «только подчинением ей»¹ проистекает понимание человека как «части природы», «мыслящей вещи», «машины, составленной из костей и мяса» и пр., которое мы находим в работах Т. Гоббса, Р. Декарта и других представителей метафизического мышления XVII столетия. Недаром, характеризуя послебэконовское развитие материалистической философии, К. Маркс замечает: «Материализм становится *враждебным человеку*»². У Спинозы, искренне стремившегося спасти понятие свободы от «растворения» в безбрежном море механистического детерминизма, формула свободы как «познанной необходимости» все же явно фаталистична. И это понятно, ибо *свободной*, согласно Спинозе, называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию сама собой. *Необходимой же*, или, лучше сказать, *принужденной*, называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу»³. Поскольку же человек у Спинозы скорее «принужденная», нежели «свободная» вещь (ведь человек — модус субстанции, а не сама субстанция), подлинным носителем свободы оказывается сама природа как универсум («субстанция»). Человеку же как лишь «части природы» отказывается в свободе: «В душе нет никакой абсолютной или сво-

бодной воли, — обращает внимание Спиноза, — но к тому или иному хотению душа определяется причиной, которая в свою очередь определена другой причиной, эта — третьей и так до бесконечности»⁴. Понятно, что, будучи лишь «модусом субстанции», люди могут стремиться лишь к согласию с природой, заботиться «не о том, чтобы природа им повиневалась, но, напротив, они природе»⁵.

Впрочем, подобные представления отражали (разумеется, не буквально) те специфические общественные отношения, которые складывались в утверждавшемся капитализме и характеризовались К. Марксом как «мнимые» коллективности, как «суррогаты коллективности». Ведь специфика буржуазных общественных отношений, как писал К. Маркс в «Капитале», проявляется в превращении отношений между людьми в отношения между вещами, а такого рода отношения не могут быть ничем иным, кроме как взаимной и всесторонней зависимостью безразличных по отношению друг к другу индивидов⁶. Человек в системе капиталистической эксплуатации как бы низводится на уровень вещи, что и выражается в исследованном К. Марксом процессе капиталистического отчуждения. Едва ли поэтому столь далекими от жизни были представления Гоббса, Декарта, Гольбаха, Гельвеция и других, сблизившие человека с машиной. В системе буржуазных отношений человек действительно был машиной, безликим, повторяемым, *вещественным* элементом производственных (и вообще общественных) отношений. Другое дело, что эта исторически ограниченная ситуация мыслилась домарксистскими философами как универсальное выражение сущности человека и его свободы (в этом — ненаучность представлений домарксового материализма). А вообще-то, спинозовская формула свободы раскрывала «свободу» человека-машины, человека-вещи. Недаром П. Гольбах прямо сравнивает поведение человека с движением биллиардного шара. Тот же Гольбах откровенно раскрывает и социальный смысл учения о свободе как познанной необходимости. «Учение о необходимости, — отмечал он, — должно иметь на них [людей] благотворнейшее влияние: оно не только способно успокоить большую часть их тревог, но может также внушить им полезную покорность, разумное подчинение своему жребию, которым они часто бывают удручены благодаря своей излишней чувствительности»⁷.

Едва успели утвердиться буржуазные порядки в наиболее развитых странах Европы и Америки, как в самих глубинах капиталистического базиса появляются тенденции, указывающие на неудовлетворительность общественных идеалов капитализма — прежде всего идеалов свободы. В работах ряда мыслителей — это относится главным образом к представителям немецкой классической философии — все настойчивее подчеркивается проблема практики («деятельная сторона», как говорил Маркс), являющаяся ключевой для научного подхода к объяснению общественной жизни и, конечно же, проблемы свободы. Конечно, развивавшаяся в рамках идеалистической философии «деятельная сторона» получила далеко не адекватное рассмотрение, ибо «...идеализм, конеч-

но, не знает действительной чувственной деятельности как таковой»⁸. И все же именно в немецком классическом идеализме мы находим немало рациональных моментов в понимании характеристик общественного бытия, в частности — вопроса о свободе. Последнее в весьма значительной мере следует отнести прежде всего к философии основоположника классического немецкого идеализма, выдающегося немецкого мыслителя И. Канта.

Человек, по Канту, будучи природным существом, обладает, как и все в природе, *эмпирическим характером*. «Так как сам этот эмпирический характер должен быть выведен из явлений как из действий и из правила их, находимого опытом, то все поступки человека в явлении определены из его эмпирического характера и других содействующих причин согласно естественному порядку; если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий» (3, 489). И в другом месте Кант говорит еще определеннее: опираясь на указанные обстоятельства, «поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение» (4(1), 428).

Итак, сохраняет свой смысл основное содержание метафизического детерминизма по вопросу о человеке, достаточно красноречиво выраженное в гольбаховском уподоблении человеческого поведения движению бильярдного шара, — и Кант откровенно говорит, что «в отношении этого эмпирического характера нет свободы» (3, 489), более того, «понятие свободы следовало бы отбросить как никчемное и невозможное понятие» (4(1), 423). Невозможность свободы вытекает, по Канту, из причинной, пространственной и временной обусловленности человека как одного из явлений в цепи явлений мира. Особое значение при этом придается *временным* характеристикам человеческого существа, выступающим в роли универсального воплощения детерминирующих человеческого поведение факторов. Ведь каждый совершаемый в данный момент времени поступок «необходимо обусловлен тем, что было в предшествующее время», поскольку же «прошедшее время уже не находится в моей власти, то каждый мой поступок необходим в силу определяющих оснований, *которые не находятся в моей власти*» (4(1), 423).

Соглашаясь, таким образом, по сути, с доводами механистического детерминизма. Кант соглашается с ними, лишь поскольку они претендуют на универсальное, исчерпывающее всю полноту бытия значение; но с самой этой претензией Кант не может согласиться. И действительно, у Канта мы читаем: «Я не понимаю, каким образом те, которые все еще упорно хотят видеть в пространстве и времени определения, *принадлежащие к существованию вещей в себе*, хотят избежать здесь фатальности поступков» (4(1), 430—431), и в другом месте еще более категорично: «*Если явления суть вещи в себе*, то свободу нельзя спасти» (3, 480). Но — и в этом один из центральных пунктов специфичности всей

философской позиции Канта — определения пространства и времени *не принадлежат* вещи в себе, явления *не суть* вещи в себе и вообще пространственно-временной порядок причинности не исчерпывает всей полноты бытия — наряду с миром *естественной причинности* (миром явлений, природы) существует мир *свободной причинности* (мир вещей в себе, морально-критических императивов). А если так, то «свобода может иметь отношение к совершенно иному роду условий, чем естественная необходимость, и поэтому закон этой необходимости не влияет на свободу, стало быть, и то и другое могут существовать независимо друг от друга и не препятствуя друг другу» (3, 494). И тогда «можно без всякого противоречия признать оба этих вида причинности, как бы ни было трудно или невозможно понять свободную причинность» (4(I), 165).

Представляется важным отметить то обстоятельство, что «расщепление» реальности на два мира — естественной и свободной причинности — является у Канта не просто произвольным постулатом, не абстрактным предположением во имя простого желания «спасти свободу». К необходимости «спасения свободы» Кант приходит, руководствуясь сугубо практическими соображениями, — ведь самый упрямый скептик и самый решительный фаталист, рассуждает Кант, являются таковыми лишь постольку, поскольку они предаются «одной спекуляции», но поскольку наступает ситуация действия, каждый действует так, *как если бы он был свободен* (4(I), 217). Тем самым проясняется смысл «трансцендентального» мира вещей в себе — истоки его в специфичности *общественного*, человеческого бытия (содержание последнего, разумеется, существенно деформировано идеалистическими установками «критической» философии). Ведь, по Канту, именно человек — существо, обладающее, помимо чувственности, также разумом и разумом. Последнее и придает человеческой активности «умопостигаемый» (необусловленный эмпирически) характер, поскольку только разум может порождать такие условия последовательного эмпирического ряда событий, которые сами *эмпирически не обусловлены* (3, 491). А это и есть свидетельство свободного характера такого рода причинности, так как свобода и есть не что иное, как «способность самопроизвольно начинать ряд событий» (3, 492). Именно поэтому человек и только человек — цель и никогда не средство: «Человек, — отмечает Кант, — 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; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться *так же, как цель*» (4(I), 269). Отсюда и выводит Кант «высший практический принцип по отношению к человеческой воле — категорический императив», содержание которого формулируется следующим образом: «*Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству*» (4(I), 270).

Кант верно угадывает в человеке специфического рода существо — одновременно и природное, и принципиально отличное от природы. «...Человек, — писал К. Маркс, — не только природное существо, он есть *человеческое* природное существо, т. е. существующее для самого себя существо и потому *родовое существо*»⁹. Иначе говоря, человек не является просто частью природы, как полагали домарксовские материалисты, человек принадлежит качественно специфичной области материального бытия — общественному бытию. Естественно, что человек включен в природный порядок бытия (как механическое, физическое тело, как биологический организм и т. п.), и в этом смысле он полностью подчинен закономерностям природы: вполне понятно, что рассмотрение человека под этим углом зрения (а этим углом зрения и исчерпывалось рассмотрение его в домарксовом материализме) не обнаруживает в нем ни грани свободы. Но природный порядок бытия — *качественно низший* по отношению к общественному порядку, откуда, согласно известному принципу Ф. Энгельса, следует, что действующие в человеческом существе природные закономерности включены в состав общественных (качественно более высоких) и подчинены последним.

Свобода как одна из существеннейших общественных характеристик просто исчезала из поля зрения метафизического материализма, как исчезали и все другие общественные характеристики, поскольку само общество низводилось им на уровень природы. Кант обратил серьезное внимание на парадоксы, возникавшие в результате метафизической редукции общественного к природному (несводимость содержания человеческого сознания к зеркальному отражению, антиномия детерминизма и свободы и т. п.), попытавшись проникнуть в их сущность. Однако метафизические и идеалистические установки его исходной позиции (определявшиеся, в свою очередь, классовыми и социальными обстоятельствами), не позволили Канту пойти дальше констатации антиномичной видности этой действительно сложной проблемы. В результате Кант фиксирует качественное своеобразие общественного бытия (метафизически преломившегося в его философском сознании как мир вещей в себе) по отношению к природе (миру «естественной необходимости»), превращая это своеобразие в непроходимую («трансцендентальную») пропасть.

Аналогичная ситуация сложилась и в отношении истолкования пространственно-временных характеристик бытия. Кант совершенно прав, говоря о «несовместимости» указанных характеристик с сущностью свободы. Однако правота Канта определяется весьма узкими границами того содержания, которое он вкладывал в понятие пространства и времени. Как известно, Кант отрицал объективность пространства и времени как форм существования внешнего мира, пространство и время для него — априорные формы чувственного созерцания, посредством которых содержание чувственности конструируется в понятии. Пространство и время в этом смысле раскрываются как формы чувственного созерцания, чувственной интуиции *всеобщего*. Всеобщее — результат синтезирующей

деятельности, осуществляемой временем, которое здесь представляет специфическую форму связи чувственности и рассудка — «схему». Именно «схематизм времени» и синтезирует многообразие чувственных созерцаний в единство — природу, характеризующую всеобщими и необходимыми законами.

При всей несостоятельности априористского толкования пространства и времени (достаточно анализировавшегося в критической литературе) необходимо отметить один существенный момент. Дело в том, что Кант обращает внимание на специфичность связи содержания всеобщего с многообразием чувственных данных — всеобщее никогда не тождественно сумме этого многообразия. (Будучи связано с этими данными, оно всегда еще что-то сверх того, и это-то «сверх того» и составляет основное его содержание.) В. И. Ленин, специально подчеркивая это обстоятельство, говорил о *практической* его природе (практика обладает «достоинством всеобщности»). Именно на практически-деятельную основу всеобщего наталкивается Кант, анализируя процесс конструирования понятий. «Для конструирования понятия требуется *не эмпирическое* созерцание, которое, стало быть, как созерцание есть *единичный* объект, но тем не менее, будучи конструированием понятия (общего представления), должно выразить в представлении общезначимость для всех возможных созерцаний, подходящих под одно и то же понятие. Так я конструирую треугольник, показывая предмет, соответствующий этому понятию, или при помощи одного лишь воображения в чистом созерцании, или вслед за этим также на бумаге в эмпирическом созерцании, но и в том и в другом случае совершенно а priori, не заимствуя для этого образцов ни из какого опыта. Единичная нарисованная фигура эмпирична, но тем не менее служит для выражения понятия без ущерба для его всеобщности, так как в этом эмпирическом созерцании я всегда имею в виду *только действие по конструированию понятия* (курсив наш. — А. Б., И. Б.), для которого многие определения, например, величины сторон и углов, совершенно безразличны, и потому я отвлекаюсь от этих разных (определений), не изменяющих понятия треугольника» (З, 600).

Но деятельный, активно творческий характер человеческого отражения, который пытается осмыслить Кант в своем учении об априоризме, теснейшим образом связан со специфически *общественными* (присущими только общественному бытию) *пространственно-временными* формами, что непосредственно выражается в принципиальной *историчности* всякого истинного знания. «...Истинное исследование, — отмечал К. Маркс, — это развернутая истина, разъединенные звенья которой соединяются в конечном итоге»¹⁰. «Совпадение мысли с объектом, — отмечает этот же момент В. И. Ленин, — есть **процесс**: мысль (= человек) не должна представлять себе истину в виде мертвого покоя, в виде простой картины (образа), бледного (тусклого), без стремления, без движения...»¹¹.

В этом плане в кантовской концепции пространства и времени четко выражено их субъективное (общественно-человеческое)

содержание: «Только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве, о протяженности и т. п. Если отвлечься от субъективного условия, единственно при котором мы можем получить внешнее созерцание... то представление о пространстве не означает ровно ничего. Этот предикат можно приписывать вещам лишь в том случае, если они нам являются, т. е. если они предметы чувственности» (3, 133). Аналогична характеристика и времени, которое, по Канту, «есть не что иное как субъективное условие, при котором единственно имеют место в нас созерцания» (3, 137), и дальше: время «есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, то есть поскольку мы подвергаемся воздействию предметов) и само по себе, вне субъекта, «есть ничто» (3, 139). Из приведенных кантовских положений видно, что верно схваченные в них общественные характеристики пространства и времени чрезмерно утрированы, «вырождены» в сугубо мыслительные конструкции — в результате отрыв общественного пространства и времени от дообщественных (природных) их форм и идеалистическая абсолютизация их специфического содержания.

В связи с изложенным необходимо подчеркнуть еще один момент. Не вполне ясно, почему пространство и время, толкование которых связано в истоке (у Канта), прежде всего, с их общественным, а не природным содержанием, так резко противопоставляются свободе и, вообще, трансцендентальному миру вещей в себе (по сути, общественному миру)? Вероятно, это связано с тем, что «синтезирующая» (творческая) функция времени и пространства интерпретируется Кантом преимущественно как «упорядочивающая» *наличный*, т. е. уже имеющийся, *данный* чувственностью «материал». Иначе говоря, содержание времени сведено в основном к его прошлому и настоящему модусам (будущее же молчаливо предполагается «продолжением» прошлого и настоящего, так сказать, «вперед», без фиксации специфических черт будущего по сравнению с прошлым и настоящим). Об этом достаточно четко говорит сам Кант, когда, подчеркивая несовместимость времени со свободой, обычно аргументирует это тем, что происходящие во времени события «не находятся в моей власти». Аргумент этот достаточно убедителен (да и то с серьезными оговорками) лишь по отношению к прошлому, но ни в коем случае не к будущему. Что же касается пространства, то и здесь Кант (как это можно заключить из приведенных нами высказываний) имеет в виду преимущественно лишь тот аспект пространственных характеристик, которые связаны с действительностью, но не возможностью.

В результате Кант утрачивает именно те важнейшие аспекты пространственно-временной структуры общественного бытия, которые теснейшим образом причастны к выявлению именно *творческих* (а в них-то и реализуется свобода) моментов функционирования общественной формы движения, практики как непосредственного ее выражения.

Разумеется, едва ли можно говорить об ограниченности кантовской позиции по вопросу о свободе, пространстве и времени и многим другим в плане предъявления претензий к великому немецкому мыслителю. Все (или почти все) его недостатки и ограниченности выглядят таковыми лишь в свете современного — и прежде всего научного, марксистско-ленинского — философского знания. С точки зрения самой философии Канта (ее исходных принципов и идя еще дальше в глубь ее социально-исторических и классовых оснований), все эти недостатки и ограниченности вполне закономерны и естественны. И задача историко-философского исследования философского наследия Канта, в том числе и по проблеме свободы, заключается в выявлении тех сторон богатого содержания учения Канта, которые открывают возможности все нового и нового истолкования идей Канта в духе его подлинно научного, диалектико-материалистического прочтения. Образцом подобного рода прочтения кантовской философии должны служить работы К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, в которых осуществляется творческий историко-философский анализ философии Канта.

В этой связи необходимо отметить широко представленную в современной буржуазной философии тенденцию «современного» прочтения Канта, начатую еще в прошлом столетии неокантианцами и сегодня представленную практически всеми влиятельными направлениями современной буржуазной философии от неопозитивизма до экзистенциализма и неофрейдизма. В. И. Ленин в свое время специально указал на важнейшее значение марксистской критики подобного рода интерпретации кантовской философии (критики Канта «справа»). Критика Канта «слева» и критика буржуазной его критики «справа» — одна из важнейших задач современной идеологической борьбы. Философия Канта до сих пор содержит в себе значительное (еще не освоенное с позиций диалектически-материалистического «прочтения») богатство. И осваивая это богатство, следует помнить, что философия Канта, как составная часть немецкой классической философии, служит теоретическим источником марксизма не только в опосредованном (через философию Фихте, Шеллинга и Гегеля) плане — существуют *прямые*, минуя позднейших представителей немецкой классической философии, связи, по которым осуществлялось критическое переосмысление учения Канта основоположниками марксистско-ленинской философии, и в число этих связей включалась, в частности, проблема свободы.

¹ См.: Бэкон Ф. Соч. М., 1971, Т. 1, с. 83.

² Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. — Соч. 2-е изд., т. 2, с. 143.

³ Спиноза Б. Избр. произв. М., 1957, Т. 1, с. 362.

⁴ Там же, с. 445.

⁵ Спиноза Б. Богословско-политический трактат. М., 1935, с. 102.

⁶ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. — Соч. 2-е изд., т. 46, ч. 1, с. 90.

⁷ Гольбах П. Избр. произв. в 2-х т. М., 1963, Т. 1, с. 252—253.

⁸ Маркс К. Тезисы о Фейербахе. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 1.

⁹ Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 1.

¹⁰ Маркс К. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 7—8.

¹¹ Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч., т. 29, 176—177.

Г. ГУМНИЦКИЙ

ПРОБЛЕМА СПЕЦИФИКИ МОРАЛЬНОЙ ЦЕЛИ И КАНТОВСКОЕ УЧЕНИЕ О СООТНОШЕНИИ МОРАЛИ И СЧАСТЬЯ

В настоящей статье мы ставим своей задачей выяснить, можно ли специфической целью морали считать обеспечение гармонии между личностью и обществом, личными и общественными интересами. Как увидим, этот вопрос теснейшим образом связан с вопросом о соотношении морали и счастья, в решение которого И. Кант внес существенный вклад.

В нашей этической литературе долгое время господствовало понимание, согласно которому основной целью морали является подчинение личного общественному. Сравнительно недавно это понимание стало подвергаться критике. Некоторые авторы предложили отказаться от положения о подчинении личных интересов общественным, считая, что оно низводит личность до роли «винтика», противоречит гуманистическому взгляду на человека, и заменить его положением о гармонии. Можно ли согласиться с этой точкой зрения? Выражает ли понятие гармонии специфическую цель морали, выполняемую ею социальную функцию?

Проблема сочетания личного и общественного, несомненно, является основной проблемой, решаемой моралью как формой общественного сознания. Цель морали — согласовать поведение личности с интересами общественного целого (класса — в классовом обществе) и таким образом обеспечить равновесное, гармоническое состояние системы «личность — общество». В этом аспекте мораль выступает в качестве средства осуществления гармонии личности и общества, личного и общественного. В конечном счете мораль служит достижению блага личности, ее счастья, а гармония личных и общественных интересов — существенное условие достижения подлинного счастья. Эта гармония является также моральной целью. Однако это не означает, что она является для морали ее специфической, присущей только ей целью, что в этой цели выражена специфика социальной функции, выполняемой моралью. Стремление к счастью, которое не тождественно со стремлением к моральной цели, также, как только что отмечалось, включает в себя стремление к гармонии личного и общественного.

Наконец, еще одна форма выражения гармонии личного и общественного — это гармония *между* моралью и счастьем. Моральная удовлетворенность входит в содержание счастья, и поэтому счастье и мораль не могут быть противопоставлены друг другу.