

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР

Калининградский государственный университет

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический сборник
научных трудов

Выпуск 12

Калининский

Калининград
1987

Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1987. Вып. 12. 128 с.

В сборнике, подготовленном кафедрой философии, рассматриваются важнейшие проблемы кантовской философии: соотношение вещи в себе и noumena, категории и предикабилии, априоризм и эмпиризм, а также различные аспекты интерпретации философии Канта от Ф. Гердерлина и В. фон Гумбольдта до Ч. Пирса и Э. Гуссерля. Впервые в переводе на русский язык публикуется памфлет И. Канта «О том, как фабриковать книги (Два письма господину Фридриху Николаи)».

Предназначен для специалистов по философии и истории философии, а также всех интересующихся проблемами истории науки и культуры.

Редакционная коллегия

Л. А. КАЛИННИКОВ, д. ф. н., профессор (Калининградский университет) — отв. редактор; *А. В. ГУЛЫГА*, д. ф. н., профессор (Институт философии АН СССР); *В. А. ЖУЧКОВ*, к. ф. н., (Институт философии АН СССР); *И. С. НАРСКИЙ*, д. ф. н., профессор, заслуженный деятель науки РСФСР (АОН при ЦК КПСС); *Г. В. ТЕВЗАДЗЕ*, д. ф. н., профессор (Тбилисский университет); *И. С. КУЗНЕЦОВА*, д. ф. н., доцент (Калининградский университет) — отв. секретарь.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический сборник научных трудов

Выпуск 12

Редактор В. И. Васильева. Технический редактор Л. Р. Карпеко.
Корректор А. М. Павлова.

Сводный план 1987 года, поз. 44.

Сдано в набор 03.03.87. Подписано в печать 22.12.87. КУ 02800. Формат 60×90^{1/16}. Бумага для глубокой печати. Печать высокая. Гарнитура «Литературная». Усл. печ. л. 8,0. Уч.-изд. л. 7,93. Тираж 700 экз. Заказ 1212. Цена 1 руб.

Калининградский государственный университет,
236041, г. Калининград обл., ул. А. Невского, 14.

Типография издательства «Калининградская правда»,
236000, г. Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.

© Калининградский государственный университет, 1987

«Вещь в себе» и «ноумен» в «Критике практического разума»

И. С. Нарский
(АОН при ЦК КПСС)

Рассмотрение темы, указанной в названии данной статьи, поможет прояснению особенностей общего кантовского понимания этих двух понятий. Но начнем с разбора уроков споров об этих понятиях, проходивших в недавние годы среди советских кантоведов. На Вторых кантовских чтениях (1977) в этой связи произошла оживленная дискуссия. Конечно, о вещи в себе в системе философии Канта давно уже возникла значительная литература, и идеи, зафиксированные в ней, в той или иной мере, естественно, всплывали, хотя бы косвенно, и в ходе дискуссии. Здесь мы ограничимся тем, что напомним о содержании статей, которые были опубликованы на страницах «Кантовского сборника» и обсуждались в нем. Статьи эти продолжили дискуссию, состоявшуюся на Чтениях 1977 г., примыкая к навеян-ным его идеям.

Л. А. Абрамян подчеркнул (1978), что Кант оперировал двумя вариантами понятия о вещи в себе, — как реального, но непознаваемого предмета, и как только логически возможного предмета мысли. Ссылаясь на это смысловое раздвоение, автор пришел к следующему выводу: «Ноумен, на наш взгляд, является одной из ролей вещи в себе. Но именно потому, что это только одна из многих ее ролей, вполне справедливыми представляются все возражения против сведения понятия о вещи в себе к понятию ноумена. Однако, с другой стороны, трудно согласиться с тем, будто вещь в себе настолько отлична от ноумена, что прямо противостоит ему»¹. Автор справедливо отверг это «противостояние» как не соответствующее духу кантианства и характеризует ноумен как умопостигаемую (мыслительную) сущность в негативном смысле (см.: 3, 309)*. Это понятие проводит демаркационную линию между познаваемым и непознаваемым, одновременно и утверждая агностицизм и предохраняя науку от теологических спекуляций. Соглашаясь с отрицанием сведения понятия о вещи в себе к понятию ноумена, автор был солидарен тем самым с исходной позицией Т. И. Ойзермана², но отклонил его вывод о «противостоянии», т. е. о резком различии, между вещью в себе и ноуменом³.

* Здесь и далее в статьях сборника ссылки на сочинения И. Канта по изданию: Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1963—1966 — даются в тексте в круглых скобках (цифра до запятой означает том, после запятой — страницу).

Е. П. Ситковский развил на страницах «Кантовского сборника» (1978) мысль, что «Кант, как правило, берет понятия вещи в себе и ноумена как равнозначные»⁴, хотя некоторое отличие все же намечается, и состоит оно в том, что «понятие вещи в себе более выявляет объективность вещи в себе как независимой от Я и в то же время непознаваемой сущности, а понятие ноумена подчеркивает нашу возможность рассуждать о вещах в себе...»⁵

Интересную трактовку выдвинул Л. А. Калинин в десятом «Кантовском сборнике» (1985). Сделав допущение, что вещь в себе как источник аффицирования чувственности есть совокупность всего возможного опыта⁶, он переместил ее частично тем самым из трансцендентного в трансцендентальный мир и сузил сферу кантовского агностицизма до отношения к сверхчувственным объектам в виде бога, души и свободы воли. Автор опирается в своих рассуждениях еще на одно, глубинное, допущение, а именно, что можно пренебречь различием между полной совокупностью возможного опыта, полным синтезом (абсолютной целостностью) всего опыта и абсолютным единством условий существования всего опыта как целого. А различие это у Канта все же, полагаем, есть: если первое из этих понятий относится к области имманентного воздействия трансцендентального на чувственное, то второе и третье понятия — к области идей чистого разума в их устремленности на трансцендентный мир. Что касается сужения сферы действия кантовского агностицизма, то любопытно, что в рамках защищаемой в статье Л. А. Калиникова трактовки вещи в себе сужение это происходит при регулятивном оперировании совокупностью всего возможного опыта (вещь в себе при таком подходе все более познаваема и все более приобретает статус вещи для нас)⁷, тогда как при акценте на конститутивный смысл этой совокупности она не может быть вся охвачена познанием и никакого сужения сферы агностицизма не происходит (вещь в себе все-таки остается вещью в себе)⁸.

В нашей статье (1979) проводилась мысль, что в сочинениях Канта «вещь в себе» выступает в четырех основных значениях, из которых первых два связаны с деятельностью рассудка, а два последних — с активностью разума. Согласно первому (1) значению, окончательно утвердившемуся во втором издании (1787) «Критики чистого разума», вещи в себе — это реально существующие, но непознаваемые в принципе внешние объекты, возбудители ощущений субъекта. По своему второму (2) значению, вещь в себе — это все то, что вообще в принципе непознаваемо. Тем самым этим понятием области познаваемого противоположна область непознаваемого, и поскольку в непознаваемом здесь не указывается абсолютно ничего определенного, то в этом своем значении вещь в себе «есть пустая, безжизненная абстракция»⁹. Третье (3) значение «вещи в себе»

указывает на предположительные духовные субъекты, как-то трансцендентная душа, обладающая свободой воли, и выдвигаемый в качестве частной гипотезы бог. Здесь возникает «представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни то, что она возможна, ни то, что она невозможна...» (3, 332). И наконец, четвертое (4) значение объемлет собой всю область идеалов как только регулятивно достигаемых ценностных целей человеческой деятельности¹⁰. И. С. Кузнецова усматривает в этих различных значениях понятия вещи в себе ступени единого процесса расширения содержания этого понятия¹¹.

Что касается ноуменов, то они, согласно нашему пониманию Канта, не представляют собой какую-то одну из «ролей» вещи в себе. Ошибочно и полагать, будто «ноумен» есть понятие, достаточно самостоятельное, почти независимое, а тем более противостоящее вещи в себе. Вещам в себе в каждом из всех четырех их значений соответствуют их ноумены как понятия о вещах в себе. С онтологическими понятиями вещей в себе соотносятся гносеологические понятия ноуменов. Можно сказать, что ноумен не есть только негативное, но отчасти также и позитивное понятие, поскольку ноуменами учитываются вещи в себе также и в значении (1), которые, по Канту, определенно существуют положительным образом. Но все-таки ноумены обладают в основном лишь негативным содержанием, поскольку они сугубо неинформативны. Особенно это видно на материале вещи в себе в значении (2), ибо ее ноумен — это понятие самой принципиальной границы познания (здесь хорошо видно и отличие ноумена от вещи в себе, ибо она в данном случае есть понятие предела этой области, что, конечно, не одно и то же)¹². Разумеется, понятие ноумена отграничивает не себя от вещи в себе, но вместе и себя, и вещь в себе от сферы познания.

Ноумены как понятия подчеркивают и углубляют кантовский агностицизм, хотя в случае (3) значения вещи в себе Кантом намечена возможность выведения из-под действия принципа агностицизма по крайней мере понятия «бог». Но какого выведения? На самом деле, бог, по Канту, это не непознаваемый предмет, а только практически полезное допущение, не более. Это одна из центральных мыслей «Критики практического разума» (см. 4(1), 459): значит, сохраняя статус ноумена, «бог» начинает утрачивать статус вещи в себе¹³. И если сравнить между собой по крайней мере первых три значения вещи в себе (из которых первое как указание на действительные внешние объекты можно считать исходным и в этом смысле несколько «привилегированным»), то мы заметим в этом ряду тенденцию к усилению не только регулятивности, но и ноуменальности.

Так, при переходе к значению (2) вещи в себе «...наш рассудок, приобретая негативное расширение, т. е. называя вещи в себе (рассматриваемые не как явления) ноуменами, он оказы-

вается не ограниченным чувственностью, а скорее ограничивающим ее» (3, 311). А переход к значению (3) доводит ноуменальность, как мы только что отметили выше, так сказать, до ее самоотрицания: «бог» — это, собственно говоря, даже не ноумен, а только условная гипотеза о божь-ноумене, которую можно и опустить, ибо вполне достаточной заменой ей является сама вера а людей в бога.

Заметим, что, критикуя понятие вещи в себе у Канта без различения значений (1), (2) и (3), Л. Фейербах, к сожалению, не принял во внимание того, что в случае значения (3) Кант заслуживал и некоторой похвалы, ибо мысленной сущностью, а не реальностью он, Кант, здесь считал уже не материю, а бога. Но в целом Фейербах, направляя острие своей критики против агностицизма Канта именно в смысле отрицания познаваемости реального материального мира, был прав, что и отмечает В. И. Ленин: «Фейербах упрекает Канта за отступление от материализма»¹⁴.

Резюмируя все сказанное выше, мы полагаем, что вправе повторить наши слова из статьи 1979 г.: «вещь в себе» «в своих «менее» агностических значениях имеет слабо выраженную тенденцию отхода от значения термина «ноумен», но не более того»¹⁵. Во втором значении термина «вещь в себе» налицо противоположная тенденция к сближению.

Обратимся теперь непосредственно к «Критике практического разума». Особенности использования Кантом терминов «вещь в себе» и «ноумен» в этом произведении связаны не только с тем смыслом, который он придает здесь понятию бога как гаранта морали, но и с тем содержанием, которое он, Кант, вкладывает здесь в понятие свободы.

Во Второй «Критике...» понятие свободы рассматривается Кантом в нескольких разных ракурсах, в зависимости от хода основного рассуждения. Мы встретим здесь «свободу» как трансцендентальную способность познающего рассудка к априорной деятельности. Здесь и свобода в ином смысле, как осознание человеком необходимости того или иного поведения в мире явлений. Другое значение «свободы» — это способность человека к произвольным поступкам в эмпирической среде. За пределами «Критики практического разума» остается признаваемая Кантом эстетическая свобода художественной деятельности гения. Есть, заметим, у Канта и понятие свободы как «возможность поступков, которыми не нарушается чье-либо право» (6, 267).

Но главный смысл понятия «свобода» в «Критике практического разума» — это, конечно, свобода в трансцендентном ее значении, а искать ее следует, согласно Канту, в глубинах трансцендентального «я». Трансцендентальная практическая свобода совпадает с трансцендентной. И вообще в трансцендентальном мире человеческого сознания, мыслящего о морали

и стремящегося ее реализовать, трансцендентальное и трансцендентное (ноуменальное) смыкаются и сливаются воедино, хотя это не означает, разумеется, будто у Канта трансцендентальное и трансцендентное вообще суть одно и то же.

Действие трансцендентной свободы позволит, по Канту, «нам спастись (*sich wider die Antinomie zu retten*)» (4, (1), 313) от центральной антиномии этики, т. е. обеспечит разрешение коллизии свободы и причинной необходимости, а значит, создаст главную предпосылку для морального поведения в эмпирическом мире. Однако, как это возможно по существу дела? Ведь трансцендентный мир, где обретается моральная свобода, которая даст силу человеку следовать велению долга вопреки грубо эгоистическим, меркантильно расчетливым и капризно-произвольным побуждениям, не имеет связи с миром эмпирическим. Мир вещей в себе и мир явлений не имеют «стыковки»: ссылка Канта на то, что эта «стыковка» осуществляется через реальность действия времени в мире явлений и особую идеальность времени при ориентации его на мир вещей в себе, слишком искусственна. Кант полагает, что практический разум в отношении действия морального императива «не признает никакого различия во времени и спрашивает лишь о том, принадлежит ли мне это событие как поступок, и в таком случае морально связывает с ним это ощущение, когда бы ни произошло событие — теперь или давным давно» (там же, с. 428). Идеальность времени в приложении ее к моральной практике равносильна замене времени вечностью. Но это ничего не дает для укрепления воли человека следовать в конкретном потоке времени призыву морального долга. Вневременность мира вещей в себе не в состоянии поддержать моральную практику в эмпирической жизни, антиномия практического разума остается камнем преткновения: для того, чтобы в реальной жизни люди могли себя вести подлинно морально, свобода из мира ноуменов должна проникать в мир феноменов, однако «из понятия свободы ничего нельзя объяснить в явлениях (руководящую нить всегда должен здесь составлять механизм природы)...» (там же, с. 346). Но антиномия, в которой свобода как вещь в себе ускользает от ноуменального анализа, все-таки требует своего разрешения.

Итак, как же обосновать проникновение свободы как вещи в себе в мир явлений? Что побуждает нас, по Канту, вести себя морально в эмпирическом мире? Кант начинает подходить к ответу на вопрос через преобразование антиномической ситуации «свобода необходима для мира явлений и свобода для этого мира бесполезна (и невозможна)» в иную. Эта иная антиномическая ситуация такова: невозможно, чтобы желание «счастья» (точнее был бы перевод: «блаженства духа», в подлиннике стоит *Glückseligkeit*) было побудительной основой стремления к добродетели, ибо обусловленность «желанием

Verlangen)» «счастья», расчетом на него ведет к падению самого принципа безусловности морали; но и добродетель сама не может привести к такому счастью (хотя бы это и не было связано с предварительным к нему стремлением или ожиданием), так как вещь в себе не может быть причиной эмпирически-эмоциональных состояний (см. там же, с. 445). В этом виде коллизия практического разума у Канта выступает как следствие противоречия между свободой и причинностью, то есть третьей антиномии из «Критики чистого разума».

Форма решения антиномии практического разума должна отличаться от решения антиномии свободы и причинности: ведь если динамические антиномии чистого разума преодолеваются посредством «разведения» их сторон в мир вещей в себе и в мир явлений, то антиномия практического разума должна быть, согласно замыслу, преодолена, наоборот, через «переброску мостика» от вещей в себе к явлениям.

Для построения этого «мостика» Кант совершает то, что мы назвали бы психологической перестройкой антиномии. На место желания», или «требования) (Verlangen)», он ставит надежду на то, что если бог существует, или, иначе говоря, если мы не будем признавать «существование в этом мире, (т. е. в мире явлений.— И. Н.) за единственный способ существования разумного существа» (там же, с. 446), или, иначе говоря, если бог может существовать, то положение о том, что добродетельная практика не может вести к счастью, уже не окажется безусловно ложным. Итак, одним из побуждений вести себя морально, должно стать уже не тождество свободы воли и нравственного закона (см. 4, (1), 290), а регулятивное ожидание счастья как очень отдаленного воздаяния за нравственное поведение. «Вот почему и мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны сделать себя счастливыми, а о том, как мы должны стать достойными счастья» (там же, с. 462). А к этому присоединяется и другой психологический стимул морального поведения: чувство удовлетворенности собой, когда человек осознает, что ведет себя подлинно морально. Но что же получается в итоге? При решении этической антиномии Кант, по сути дела, пусть вопреки собственному замыслу, пришел к исключению проблемы свободы: ни как вещь в себе, ни как ее ноумен она уже больше не фигурирует. Место категорического императива заняли при этом завуалированные проблематически-практические императивы. Отсюда смягчение велений долга в «Метафизике нравов» Канта.

С другой стороны, регулятивное ожидание счастья влечет за собой вновь проблему существования бога как гаранта оправданности такого ожидания. Вновь возникает вопрос о введении трансцендентного бытия в имманентное практическому опыту содержание. Мы уже писали о том, что для гарантии морали имеет значение, согласно Канту, не бог и его бытие или

небытие, но только вера людей в то, что он существует и существует так, как гарантирует воздаяние за добродетельное поведение¹⁶. Не мы первые, кто это заметил. Напомним и то, что Кант, вслед за Гоббсом и Спинозой, секуляризировал понятия «счастья» и «святости». Что такое все-таки «счастье» или «блаженство духа» по Канту? Это такое душевное «состояние разумного существа в мире, когда все в его существовании происходит согласно его воле и желанию» (там же, с. 457). Но подлинно разумная воля направляет человека на исполнение долга, так что «счастье» асимптотически стремится к слиянию с моральностью в поведении. «Поэтому обеспечить себе свое счастье есть долг» (4, (1), 234). Счастье тяготеет и к совпадению со «святостью», а «само человечество в нашем лице должно быть для нас святым, так как человек есть субъект морального закона, стало быть, того, что само по себе свято, ради чего и в согласии с чем нечто вообще может быть названо святым (там же, с. 465—466). И вот что важно: ни «счастье», ни «святость» не сохраняют оттенка вещи в себе, хотя они и возвышаются над эгоистическими побуждениями и причастны к трансцендентальному миру субъекта, подобно всем другим идеалам, которые Кант относит в разряд вещей в себе в значении (4). Так, например, «...совершенное правовое устройство у людей — это вещь в себе» (4, (2), 302).

Заметим, что в «Критике практического разума» Кант вообще более часто употребляет термин «ноумен», а не «вещь в себе», поскольку говорится о «вещи в себе» в значении (3). И только в одном случае (там же, с. 424) заходит здесь речь о вещи в себе не как о том, что аффицирует наши ощущения, а как о том, что есть сущность человеческого духа. В «Критике практического разума» господствует понятие ноуменальной причины *causa noumenon* (см. там же, с. 377). Наше «я» (душа) и внеположное интеллигибельное Существо — это ноумены как понятия о мыслительных сущностях (см. там же, с. 427 и 432). Попутно затрагивается понятие бога в онтологическом, но весьма проблематическом, деистическом плане как возможного творца природы (там же, с. 446, 458, 474) и как «существа самого по себе (*eines Wesens an sich selbst*)» (там же, с. 441), но ноуменальный бог как гарант морали перестает быть и ноуменом: ведь он не более как «предположение» (там же, с. 446 и 475) и предположительный «постулат» (там же, с. 457). Кант оказывается на пороге гипотетического атеизма.

Таким образом, в «Критике практического разума» Канта происходит невидимый при поверхностном прочтении (и вообще не выступающий на «поверхность») разгром содержания области вещей в себе в третьем значении их понятия: бог — это не вещь в себе, а значит, и не ноумен, а только полагаемое практикой морали условное допущение; свобода остается вещью

в себе, в третьем значении термина, но не в фактических, претендующих на моральность целеполаганиях и в практике реальных, земных людей, хотя в принципе, по Канту, категорический «императив, если нашу волю не считать свободной, невозможен и бессмыслен» (4, (1), 217). Можно сказать и так, что бог остается у Канта вещь в себе, но в совсем особом (пятом, по нашей классификации) значении этого термина: в виде едва ли реального предмета веры, что не совпадает с четвертым значением, т. е. идеалом движения к нему. И только человеческие «я», души, со своими надэмпирическими порывами и интересом к законам морали остаются загадочными островами трансцендентности, соединенной с трансцендентальностью, в безбрежном море данного и возможного опыта. А ведь структура человеческого сознания — это проблема и для науки XX века.

¹ Абрамян Л. А. Многообразие и единство кантовского понятия о вещи в себе//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1978. Вып. 3. С. 22. Автор ссылается здесь на известное место из «Критики чистого разума» (З, 327).

² См.: Ойзерман Т. И. Учение Канта о «вещах в себе» и ноуменах//Вопросы философии. 1974. № 4. С. 123—127.

³ Согласно Т. И. Ойзерману и некоторым его предшественникам, та двойственность, присущая «вещи в себе», что она есть, с одной стороны, аффицирующий нашу чувственность внешний объект, а с другой — мыслительный духовный предмет (бог, душа и свободная воля), означает, что в первом случае мы имеем дело именно с вещью в себе, а во втором — только с ноуменом. Иначе говоря, вещь в себе и ноумен — это разные предметы, и вещь в себе свободна от ноуменальности, а ноумен — от соотнесенности с вещью в себе.

⁴ Ситковский Е. П. Учение Канта о сущности и явлении//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 3. С. 16.

⁵ Там же. С. 17.

⁶ См.: Калининников 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. 6.

⁷ Это подчеркнуто И. С. Кузнецовой: вещь в себе «следует рассматривать непознаваемой только в смысле невозможности абсолютного исчерпывания бесконечной системы возможного опыта, т. е. как то, что еще не познано, а не как то, что принципиально непознаваемо» (Кузнецова И. С. Кантова «вещь в себе»: о некоторых предполагаемых истоках и аналогиях//Кантовский сборник. Вып. 10. С. 14).

⁸ Иногда возникает впечатление, что Кантов агностицизм сужается в независимости от сказанного здесь. Кант изредка сам употреблял термин *Ding an sich* так, что его можно отнести в качестве обозначения к еще пока не познанной части мира явлений. Но такое употребление данного термина противоречит всей конструкции теории познания Канта, хотя оно поддерживается некоторой двусмысленностью употребляемого Кантом термина «трансцендентальный объект», который относим и к вещам в себе *sensu stricto*, и к единству многообразия представлений в сознании.

⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 97; ср. с. 83.

¹⁰ См.: Нарский И. С. О роли «вещи в себе» и «ноумена» в кантовский гносеологии//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1979. Вып. 4. С. 15—16; Он же. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976. С. 39—44.

¹¹ См.: Кузнецова И. С. Кантова «вещь в себе»: о некоторых предполагаемых истоках и аналогиях//Кантовский сборник. 1985. Вып. 10. С. 18—19.

¹² Но никакого отличия не видно у Канта между противоположными «вещи в себе» и «ноумену» понятиями «явление» и «феномен» (у М. Хайдеггера отличие это есть, и оно очень важно, но уже в совсем ином смысле).

¹³ Этот результат, как следует из контекста, Л. А. Калининков хорошо видит, и, по-видимому, этим обстоятельством вызвано то, что он «расщепляет» понятия бога и бессмертной души как вещей в себе на два вида: в одном из них вещь в себе как бы «поглощается» своим ноуменом как бессодержательным понятием, так как перед нами фикции традиционной спекулятивной метафизики, и «испаряется» сам ноумен, а в другом — ноумены все-таки сохраняются как постулаты-предположения «Критики практического разума», за которыми может вообще не скрываться никаких реальных вещей в себе и в значении (3).

¹⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 210.

¹⁵ Нарский И. С. О роли «вещи в себе» и «ноумена» в кантовской гносеологии. С. 20. Под «менее» агностическими значениями мы имеем в виду (1) и (4) значения «вещи в себе». Разумеется, надо учитывать отмеченный выше особый характер значения (3).

¹⁶ См.: Нарский И. С. Кант и религия//Кантовский сборник. 1983. Вып. 8. С. 3—12.

Категории и предикабилии: Кант и современность

Л. А. Калининков
(Калининградский университет)

Подлинным кладезем плодотворных и перспективных идей является философское творчество Иммануила Канта: на протяжении вот уже двух столетий черпают из него «живую воду» (не убывает, правда, и количество попыток извлечь «мертвую») философы различных направлений и оттенков. Диалектический материализм, по признанию самих творцов его, не является здесь исключением.

Могут сказать, что для создателей диалектического материализма это вполне естественно: с того исторического момента, когда активно строилась «критическая» философия, и до создания философии марксизма не прошло и полстолетия; что усвоение общественным сознанием философских концепций и сейчас не осуществляется одновременно с их созданием, тем более такой временной разрыв характерен для прошлого... В первой трети XIX века влияние кантианства было огромным, и не только в Германии, — во всех сопредельных странах. Но сейчас-то, по прошествии почти двухсот лет, когда только философами-марксистами написаны о Канте сотни книг и статей, прокомментированы его тексты вдоль и поперек, что нового, а тем более полезного для нашего времени можно извлечь из писаний кенигсбергского старца? Не будет ли занятие ворошить его полуистлевшие страницы вернейшим средством ухода от нужд и запросов сегодняшней нашей жизни, от требований, предъявляемых современной

наукой, без которой общество ныне не может ступить и шагу, к философской методологии, ее теоретической мощи и «разрешающей» способности?

Вопросы чисто риторические! Общественная жизнь всегда конкретна, а «конкретное в его полноте»¹ так или иначе вбирает все предшествующее и определяет все последующее. Для любых оттенков нынешнего состояния общественной философской мысли, для любых нынешних проблем не только могут, но должны быть найдены в этом конкретном их истоки, не нашедшие в своем собственном бытии возможностей для развертывания и полной реализации своей сущности. Эвристическую значимость этих «подсказок истории» трудно переоценить: здесь наша субъективная мысль сталкивается с субъективностью предшественников, обнаруживая и свидетельствуя об объективности направления поисков.

Разумеется, весьма сложной задачей оказывается, как правило, выбор того исторически конкретного мыслительного материала, что с максимальной полнотой поможет обеспечить решение стоящих перед нами сейчас теоретических проблем. Например, в поставленной ниже задаче можно отправляться и от аристотелевского понимания предикабилей, а не только от Канта; хотя совершенно ясно, что без Канта такая возможность опереться на идеи Аристотеля носит достаточно абстрактный характер: ведь современный исследователь должен при этом был бы, углубляясь в историю мысли, усмотреть истоки злободневных проблем в материале, который за истекшие века или даже тысячелетия претерпел не один этап качественных преобразований и трансформаций, должен был бы ретроспективно эти скачки теоретически восстановить и на фактическом материале верифицировать. Здесь всегда будет играть свою важнейшую роль эрудиция исследователя, более или менее случайные обстоятельства приобретения им той или иной информации.

В. И. Ленин считал, что история философии — первая и важнейшая из областей знания, служащих источником развития и всестороннего совершенствования теории познания и диалектики². Сам он обратился к истории философии в ситуации, когда революционные процессы в науке потребовали не менее революционной модернизации философии. История эта все еще таит в себе массу положительных возможностей, и, видимо, исчерпать их до конца вряд ли когда-либо удастся, «ибо мы никогда не познаем конкретного полностью»³.

В этой статье мы хотим, во-первых, рассмотреть Кантову идею различения предикаментов (категорий) и предикабилей (производных от категорий понятий) как два различных уровня априорных трансцендентальных понятий чистого рассудка, а во-вторых, наметить возможные пути применения этой идеи к совершенствованию диалектико-материалистической логики. Указанная идея, как это ни странно, не привлекала к себе долж-

ного внимания ни историков философии, ни теоретиков диалектической логики, хотя нельзя сказать, что они не касались ее абсолютно⁴.

Относительно одномерности философии. Главное достоинство идеи различения категорий и предикабилей заключается, на наш взгляд, в том, что с ее помощью могут быть преодолены представления об одноуровневости, которую можно еще определить и как плоскостность, диалектической логики и даже вообще философии. Указанная плоскостность заключается в том, что все достояние философии сводится единственно к одним ее категориям. Среди всего разнообразия понятий, так или иначе представленных в сознании, философскими понятиями *suī generis* считаются только категории философии. В своей гипертрофированной форме плоскостность состоит в следующем: специфически философскими рассматриваются лишь такие высказывания философских или иных текстов, в которых непосредственно, в эксплицированном виде, употреблены философские категории. Все остальные высказывания текста — уже не философские (специально-научные, или относящиеся к другим формам сознания, или обыденные); а об общем философском характере текста можно судить, скажем, лишь по относительной частоте встречающихся в нем высказываний первого рода.

Эта гипертрофированная форма, разумеется, крайность (хотя и не исключается ее встретить на деле), идеализация самой тенденции к оплощению философии, преднамеренно сконструированная нами в целях объяснения самого феномена одноуровневости. Реально этот феномен существует в несколько более ослабленном виде, поскольку считается, что философским будет такой текст, в котором не только относительно часто употребляются философские категории в непосредственном понятийном виде, но и из остальных частей такого текста специалист сравнительно легко извлечет категориальные соотношения как основной предмет его.

Хорошо известные попытки создания систем философских категорий могут быть показателем отмеченной плоскостности: все системы без исключения строятся из категорий как равнозначных, одноуровневых элементов, философские понятия развертываются на едином для всех уровне — уровне предельно допустимой абстракции. Правда, и количество категорий, и их конкретный набор, как правило, не совпадают у разных исследователей, строящих свои системы в довольно широких пределах: иногда одни системы превышают другие в несколько раз. Конечно, нельзя не учитывать того факта, что в одних случаях строятся системы категорий диалектики или диалектической логики⁵, а в других — системы категорий диалектического материализма в целом⁶. В одной из последних книг на тему о систематизации категорий высказывается, казалось бы, важное

положение, что, «если оперировать только категориями, не удастся обнаружить многих взаимосвязей, без установления которых нельзя строить упорядоченную систему. Выход видится в том, чтобы оперировать не только философскими категориями, но и другими словами, связанными с категориями по смыслу или по отношению к тем областям реальности, которые они отражают»⁷. И тем не менее, даже не обращая внимания на искусственность большинства предлагаемых построений, можно констатировать, что понятия в них представляются однопорядковыми с категориями, не отличены от них ни по каким параметрам.

Чуть ли не единственная попытка преодолеть отмеченную плоскостную ограниченность, осуществленная В. И. Черновым и направленная к тому, чтобы различить философские понятия и категории⁸, причем среди философских понятий выделить такие, которые более общи, чем категории, и такие, которые менее их общи, не имела продолжения и развития. Произошло это не без воздействия того факта, что в одних случаях, когда явные философские категории (вещь — свойство — отношение, например) представлялись понятиями и выводились за пределы категорий, вопрос об их различии увязал в логических кругах; а в других, когда в качестве отличных от категорий понятий рассматривались их языковые синонимы, дело, естественно, ограничилось тавтологиями и перифразами. Однако незначительность полученных результатов не снимает правомерности постановки самой проблемы: какими еще средствами, помимо категорий, располагает философия, сколь богат ее мыслительный арсенал?

Ясно, что ничем должна была закончиться попытка найти такие понятия философии, которые были бы более общи, чем предельно общие из содержательных понятий — категории. Здесь достигнут предел абстрагирования, которое еще не порывает с содержательной стороной мышления. Дальнейшие попытки абстрагирования разрушают содержание мысли, и в лучшем случае сохраняется лишь видимость такового. Правда, все еще приходится сталкиваться с мнением, что философские категории (в частности, категорию «материя») можно определять традиционным для логики способом, т. е. через ближайший род и видовые отличия, используя для этой цели в качестве родового, а значит, и более широкого по объему, понятия понятие «бытия вообще» (существования, реальности, действительности, мира в целом, вселенной как целого — все это стилистические синонимы к понятию «бытие»). Однако вследствие того, что понятие «бытие» абсолютно бессодержательно и неопределенно, с его помощью нельзя выполнить никаких определений, не попадая в ситуацию логического круга. В литературе этот вопрос обсуждался неоднократно и нашел убедительное и вполне однозначное решение⁹.

Понятие «бытия» — это совершенно специфический, вырожденный случай понятия, представляющий своего рода идеализацию: будучи полностью лишенным содержания, оно обладает беспредельно широким объемом. Вернее, содержание его сведено исключительно к мысли о его объеме, т. е. содержание и объем этого понятия отождествлены. С его помощью мы не способны ничто выделить, ничто от ничего отграничить.

Категории по сравнению с понятием «бытие» обладают минимально возможным содержанием: все их содержание сведено к единственному отношению — отношению к «своему иному», своим собственным противоположностям, то есть антиномичным категориям. Вот почему фиксация их содержания есть одновременно операция их определения. Все содержание категории «материя», например, заключено в отношении первичности к сознанию, а содержание категории «сознание» заключено в отношении вторичности к материи.

Со времен Канта существует мнение, что взаимоопределение категорий, представляющих собой тождество взаимодействующих противоположностей, включает в себе круг в определении, что его в данном случае не избежать, так как это вполне естественно. К примеру, «возможность, существование и необходимость нельзя определить иначе как через очевидную тавтологию, если задаваться целью почерпнуть их дефиницию из чистого рассудка» (3, 304), — пишет Кант. И все дело заключается в том, что речь здесь идет о логических отношениях как чистой форме, абсолютно лишенной какого-либо эмпирического содержания: волей-неволей установить значение категорий можно только через их взаимное сопоставление. Отсюда, кстати, Кант делает вывод, что категории как «чистые рассудочные понятия могут иметь только эмпирическое, но никоим образом не трансцендентальное применение...» (3, 305), поскольку при взаимодействии с эмпирическим материалом категории лишаются самодовлеющего смысла, наполняются содержанием и появляется реальная возможность избежать ситуации *idem per idem*, чего нет и не может быть при сохранении трансцендентальности.

Однако Кант ошибается, считая, что в лице категорий он имеет дело с абсолютно бессодержательными понятиями чистых логических форм, — содержание категорий предельно абстрактно, но оно есть и сведено к единственному отношению. При определении категорий через это отношение к противоположной категории (именно через отношение) решающим логическим требованием можно считать такое, где данное отношение не принадлежало бы к классу эквивалентных отношений, то есть не характеризовалось бы симметричностью, рефлексивностью и транзитивностью одновременно. Отношения, выражающие взаимосвязь категорий, как правило, или асимметричны, или анти-

рефлексивны. Отношение первичности материи к сознанию, например, хотя и рефлексивно, но асимметрично, то есть определение с его помощью не содержит в себе круга. Наша позиция в данном вопросе восходит к идеям И. С. Нарского, а также А. И. Умова, который пишет об определении философских категорий (на примере категорий «материя» и «сознание»), что «определение последних друг через друга является единственно возможным определением для предельно общих понятий. Но само отношение коррелятивности является тем, что в известной мере предотвращает отрицательные последствия круга в определении»¹⁰.

Разумеется, помимо бинарных категорий, философия располагает широким рядом тернарных. Что касается Канта, то он выделил лишь тернарные классы категорий, из которых только некоторые динамические категории имеют соответствующие корреляты, образующие пары. Например, из категорий модальности таковы «необходимость — случайность», из категорий отношения — «причина и следствие» или «субстанция — акциденция». Данные корреляты представляют собой элементы тернарных классов.

Тернарные классы, помимо пары противоречащих категорий, содержат еще категорию синтетической природы, и если первые две образуют тезис и антитезис, то третья категория образует их синтез. Кант справедливо настаивает, что, хотя «третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса, ...не следует, однако, думать, будто третья категория есть только производное, а не основное понятие чистого рассудка. Это соединение первой и второй категорий, образующее третье понятие, требует особого акта рассудка, не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории» (3, 178).

Определение тернарных категорий в принципе не отличается от процедур, применяющихся в случае парности категорий. Используемый прием А. И. Умов называл принципом «тернарной противоположности». Он, этот принцип, сводится к тому, что любая из тройки категория определяется через отношение к двум другим¹¹. Так, категорию «качество» мы можем определить только с помощью отношения ее к категориям «количество» и «мера». Аналогичным образом с соответствующими изменениями определяются и эти последние коррелятивные качеству категории. И в случае с тремя понятиями отношение, которое существует между категориями, не должно быть (и не является) отношением эквивалентного типа: отношения между категориями, как бинарными, так и тернарными, характеризуются, как правило, асимметричностью.

Однако от проблемы определения философских категорий пора вернуться к основной линии наших рассуждений — более абстрактных и в то же время содержательных понятий, чем

категории философии, нет и быть не может. В них достигнут предел допустимой абстракции и допустимого обобщения.

Движение же в направлении конкретизации философских понятий такой границы не имеет; нет таких принципиальных препятствий, которые не позволяли бы философии, не теряя ее философского статуса, погружаться в более конкретные области соотношения бытия и сознания. Категории философии — это как бы поверхностный слой сцепленных силами натяжения супермолекул сознания. Они задают целостность капле, если все содержание сознания представить в виде такой простой физической модели. Супермолекулы-категории лишены возможности оторваться от поверхности, улечься, но зато ничто не мешает им конструировать из своих элементов понятия-щупы, погружать их в глубину капли и с их помощью структурировать в ней своеобразные домены, относительно упорядоченные системы понятий.

Роль таких понятий-щупов, на наш взгляд, и играют предикабии. То, что эта роль предикабий не видна «невооруженным» глазом (именно в таких случаях и нужны исторические «очки» — глубокое и всестороннее знание историко-философского мыслительного материала), имеет следствием одно важное обстоятельство, а именно: затрудняется понимание функциональных ролей философии во всей системе научных знаний и в целом в общественном сознании. Непонятно, как выполняет она свои методологические функции, не используя никаких приводных механизмов и не спускаясь со своего «седьмого неба» предельных абстракций.

В последние лет десять-пятнадцать активно развивается идея существования так называемых общенаучных категорий. По сложившимся представлениям именно общенаучные понятия играют роль посредствующего звена между категориями философии и конкретно-научными теориями. Одноплоскостно-категорийную философию выручают из затруднительного положения общенаучные понятия, предоставляя ей необходимые приводные ремни для того, чтобы заставить действовать механизм собственно научного познания.

Нет необходимости а limine отрицать саму идею общенаучных категорий, как невозможно закрывать глаза на очевидное существование таких мощных обобщающих теорий, как кибернетика, теория информации, общая теория систем... Однако можно показать, что значительная часть этих категорий представляет собою не что иное, как философские предикабии. А отсюда, самое меньшее, следует, что должно быть существенно пересмотрено отношение между общенаучными категориями и философией. Но прежде чем мы приступим к более конкретному рассмотрению возникающих возможностей, обратимся к кантовскому учению о предикабиях.

Иммануил Кант о предикабиях. Как известно,

Кант переосмыслил понимание категорий, данное Аристотелем, еще более решительно пересмотрел аристотелевское учение о предикабиях. Если у Аристотеля категории выражали фундаментальные грамматические отношения языка, то Кант прочно связал их с основными логическими отношениями, представленными в суждениях различных видов. А это значит, что немецкий мыслитель категории коррелировал с процессами теоретизированного мышления, тогда как у Аристотеля они были соотнесены с мышлением вообще, с обыденным сознанием. Ведь язык — универсальное средство сознания, тогда как логика, выделенные логические отношения языка — средство систематизированного, теоретически упорядоченного мышления, то есть, прежде всего, научного познания. Сам философ писал, что «отыскание в обыденном познании тех понятий, которые... встречаются во всяком опытным познании», как и «отыскивание в каком-нибудь языке правил действительного употребления слов вообще и, следовательно, собирание элементов грамматики (оба изыскания... очень близки между собой)» (4(1), 143), — занятие малоэффективное, так как оно не вооружает нас знанием, как искать такого рода понятия и сколько таких понятий должно быть найдено.

Кантова система категорий широко известна, она много анализировалась в прошлом, продолжает критически рассматриваться и в настоящем. Однако редко обращается внимание на тот факт, что система категорий у Канта не есть «полная система трансцендентальной философии» (3, 176). Для того чтобы быть таковой, система категорий должна быть существенно дополнена. Автор системы пишет, что «категории как настоящие основные понятия (Stamm-begriffe) чистого рассудка имеют также столь же чистые производные от них понятия, которые никоим образом не могут быть пропущены в полной системе трансцендентальной философии...», — и продолжает: «Да будет позволено мне назвать эти чистые, но производные рассудочные понятия предикабиями чистого рассудка (в противоположность предикаментам)» (3, 176).

Сам И. Кант считал, что, «обладая первоначальными и основными понятиями, нетрудно добавить к ним производные и подчиненные понятия и таким образом представить во всей полноте родословное древо чистого рассудка» (3, 176), с чем согласиться нелегко, — задача эта вовсе не тривиальная и вряд ли поддается чисто комбинаторному решению, на котором, как на первый взгляд кажется, настаивает Кант. Он считает, что «полный словарь этих понятий... не только возможен, но и легко осуществим. Рубрики его уже имеются, остается только заполнить их, ...нетрудно найти соответствующее каждому понятию место, а также заметить еще незаполненные места» (3, 177). Хотя и впрямь нетрудно построить все возможные сочетания из 18 категорий (с учетом наличия коррелятов у динамических

категорий) по две или три, но каждая предикабилия — результат уникального синтеза. Кант эту необходимость синтеза видит прекрасно, потому и понимать мыслителя следует так, что сравнительно нетрудная комбинаторика — это еще не все: легко сыскать место для каждого понятия, но не сами понятия. Дедуктивно-комбинаторная процедура синтеза категорий для получения от них предикабилей как производных понятий детерминирована весьма сложной предварительной индуктивного характера деятельностью специально научного познания. Делом нетрудным такая процедура кажется только *post factum*, в условиях последующего анализа.

Относительно способов получения предикабилей Кант писал, что они производятся из категорий «путем соединения их или друг с другом, или с чистой формой явления (пространством и временем), или с их материей, поскольку она еще не определена эмпирически (предмет ощущения вообще)» (4(1), 144—145), то есть таких способов три: 1) синтез категорий (см. также 3, 176—177); 2) синтез категорий с пространством-временем как априорными формами чувственности; 3) синтез категорий с материей как предметом ощущений вообще.

Что касается первого способа синтезирования предикабилей, то надо отметить, что синтезирующиеся категории должны принадлежать различным классам и по возможности различным разделам, то есть математическому и динамическому разделам (см. 3, 178). Согласно Канту, любой класс категорий является тернарным, а синтетическая категория любого класса будет простой, а не производной, предикаментом, а не предикабилией. И если, как пишет Кант, «соединение первой и второй категории, образующее третье понятие, требует особого акта рассудка, не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории» (3, 178), то тем более особого акта рассудка требует порождение предикабилей.

Второй способ получения предикабилей — синтез категорий с пространством и временем как чистыми формами чувственного созерцания — есть не что иное, как трансцендентальный схематизм. Предикабилии этого рода тождественны важнейшим трансцендентальным схемам. Это наше наблюдение (сам кенигсбергский мудрец нигде ничего об этом тождестве не пишет, не отмечено оно и в многообразной кантоведческой литературе) говорит о том, что предикабилии Кант рассматривает в качестве важнейшего средства связи философии с теоретическим естествознанием, а через него и эмпирической наукой. Последняя же абсолютно невозможна без опоры на математику и, следовательно, на формы чувственного созерцания. В «Метафизических началах естествознания» обстоятельно развивается мысль, что «возможность определенных природных вещей не может быть познана на основе одних лишь понятий, ведь на основе их может быть, правда, возможность мысли (ее непро-

живоречивость), но не возможность объекта как природной вещи, который мог бы быть дан вне мысли (как существующий). Следовательно, чтобы познать возможность определенных природных вещей, стало быть познать их а priori, требуется еще, чтобы было дано соответствующее понятие априорное созерцание, т. е. чтобы понятие было конструировано. Но познание разумом, основанное на конструировании понятий, есть познание математическое» (6, 59). Кант понимает, что философское знание непосредственно присутствовать в своем категориальном виде даже в области теоретического естественно-научного знания не может, не говоря уж об эмпирическом. Его присутствие опосредствовано предикабиями, в содержании которых синтезированы категории.

В этом контексте весьма интересен третий способ синтеза предикабий, заключающийся в соединении категорий с «материей, поскольку она еще не определена эмпирически», с «предметом ощущения вообще» (4(1), 145). Материя, не определенная еще эмпирически, есть вещь в себе как средство аффицирования нашей чувственности. Это первая космологическая идея нашего разума из системы космологических идей, а как таковая она тесно связана с пределами возможного опыта (см. 3, 499; 6, 63), чем подчеркивается, что теоретический разум, конкретизируя рассудочные категории, направлен только на объекты возможного опыта и не имеет никакого отношения к миру трансцендентальных объектов¹².

Некоторые из предикабий Кант приводит в комментарии к «Таблице категорий», предлагая «добавить, например, к категории причинности предикабии силы, действия¹³, страдания, к категории общения — предикабии присутствия, противодействия, к категориям модальности — предикабии возникновения, исчезновения, изменения и т. д.» (3, 176).

Если попробовать реконструировать перечисленные Кантом предикабии, то понятие *сила* можно рассматривать как результат синтеза категории *причина* с категорией *субстанция в пространстве*, т. е. материей» (6, 107), иначе говоря, сила есть материальная причина. Помимо категорий, в данном синтезе участвует априорная форма чувственности — пространство. Среди важнейших сил Кант выделяет силы притяжения и отталкивания (см. 6, 108), а понятия *притяжение* и *отталкивание* являются конкретизацией предикабий *действие* (*actio*) и *страдание* (*passio*). Предикабия *действие* — это причинение одной субстанцией состояния другой, то есть синтез категорий *причина*, *субстанция* и *множественность*, а предикабия *страдание* — это зависимость состояния одной субстанции от другой, то есть синтез коррелятивной по отношению к причине категории *зависимость* с категориями *субстанции* и *множественности*¹⁴.

Предикабия *присутствие* у Канта с необходимостью восходит к категории *общение*, без общения было бы разрушено

единство опыта и стали бы возможными чудеса: «...только посредством своего взаимного влияния материя может обнаружить свое одновременное существование и вместе с тем (хотя только опосредствованно) сосуществование самых отдаленных предметов» (3, 277). Вместе с категорией *общение* эта предикабилия содержит категории *субстанция*, *множественность* и чистую форму чувственности — пространство. Предикабилию *противодействие* можно рассмотреть как синтез категорий *общение*, *субстанция*, *множественность* и *ограничение с пространством и временем*.

«Предикабилии возникновения, исчезновения, изменения и т. д.» (3, 176) относятся не к субстанциям непосредственно, а к их акциденциям, так как изменение мыслимо только относительно сохраняющегося и постоянного (см.: 3, 256—258, 270—272)¹⁵. *Возникновение* как предикабилия может быть синтезировано из категорий *возможность* и *реальность*, а *исчезновение* — из категорий *существование* и *отрицание*. *Изменение* же — это синтез необходимости, общения и времени.

Предложенная реконструкция перечисленных Кантом предикабилей показывает, что названные выше три способа их конструирования не исключают друг друга, а различным образом сочетаются. По всей вероятности, в синтезе предикабилей могут принимать участие категории совместно с модусами чистой чувственности и идеей абсолютного целого всех явлений (предметом ощущения вообще).

Предикабилии и диалектическая логика. Большая и сложная эта проблема не может быть исчерпана одной статьей, и самое большее, что можно здесь сделать в ее первоначальном исследовании, — это обозначить направление последующих дискуссий и усилий, если вопрос и в самом деле того стоит.

Во-первых, формальное различие категорий и предикабилей заключается в том, что первые — простые, а вторые — сложно-синтетические понятия: содержание первых исчерпывается единственным отношением, вторые же объединяют в своем содержании два или более отношения. Поэтому следует различать первичный (эндогенный) синтез категорий и вторичный (экзогенный) синтез предикабилей. Первичный синтез — это синтезирование двух противоположных (контрарных) понятий в третьей категории, то есть дополнение бинарности до тернарности категорий, о чем писал еще Кант. Таков синтез в категории *мера* категорий *качество* и *количество*, впервые выполненный Гегелем; таков же синтез категории *структура* (на основе категорий *система* — *элемент*). Триаду *система* — *элемент* — *структура* следует рассматривать в качестве категорий потому, что это простые и самодостаточные понятия, определение которых осуществляется традиционным для тернарных категорий способом. Своеобразен такой эндогенный синтез категорий *ве-*

роятность, который дополняет до триад две бинарные группы категорий: *необходимость* — *случайность* (при экстенсивной познавательной ситуации) или *возможность* — *действительность* (при интенсивном подходе к ситуации), то есть имеют место две тройки категорий из пяти элементов:

действительность

необходимость — *вероятность* — *случайность*

возможность

Вторичный синтез предикабилей — это синтезирование двух или более категорий из различных групп, не связанных контрадными отношениями. Поэтому предикабилей могут существовать в виде одиночных понятий, не образуя пар или троек, хотя вполне могут быть и парные предикабилей, а могут быть и тернарные. Например, понятие *функция* есть предикабилия, объединяющая категории *цель* (из тройки *цель* — *средство* — *результат*) и *структура* (из триады *система* — *элемент* — *структура*). Взаимодействие двух групп этих категорий порождает понятие функции как цели структуры. Математическое понятие «функция» подчинено предикабилей *функция* как философскому понятию, поскольку обнаружение зависимости между двумя множествами — это способ задания третьего множества, которое и будет целью структуры, то есть функцией.

Одна из важнейших предикабилей — *отражение*. Чрезвычайно часто ее называют и относят к категориям¹⁶, но понятие это не обладает парностью, определение его по принципу определения категорий невозможно. Причисление таких понятий, как *отражение*, к числу категорий делает понимание категорий неопределенным, устраняет важнейшие признаки категорий. Как предикабилия *отражение* представляет собой синтез категорий *тождество*, *следствие* и *взаимодействие*, то есть отражение — это тождественное следствие взаимодействия. Именно так можно суммировать, например, следующее типичное рассуждение: «Под отражением мы понимаем способность материальных объектов изменяться в соответствии с внешним воздействием, т. е. путем преобразования собственных свойств и структуры воспроизводить особенности воздействующего, или отражаемого, материального объекта. В этом определении важно выделить два момента: во-первых, отражение всегда предполагает взаимодействие отражающего и отражаемого материальных объектов... Во-вторых, изменения, возникающие в отражающем объекте, в той или иной мере адекватны специфике отражаемого. Отражение имеет место только тогда, когда налицо единство обоих моментов»¹⁷.

Постоянно относятся к общенаучным категориям такие понятия, как *информация* и *модель*¹⁸. На наш взгляд, это типичные предикабилей, ибо информация есть мера различия систем, а модель — мера их тождества. В этих предикабилей синтезируются такие категориальные ряды, как *система* — *элемент* —

структура, тождество — различие — противоположность и качество — количество — мера. Обе эти предикабилии сопряжены друг с другом так, что образуют пару взаимоисключающих и в то же время взаимодополняющих понятий. Эта их взаимосвязь достаточно отчетливо обнаруживается только при условии представления их в качестве предикабильей.

Как уже говорилось, возможны пары предикабильей, аналогичные парным категориям, связанным отношением контрарности. Таковы, например, предикабилии *симметрия — асимметрия*, которые в настоящее время рассматриваются либо как категории¹⁹, либо в качестве общенаучных понятий²⁰. Г. Вейль в своей известной книге «Симметрия» понимает под симметрией «инвариантность некоторой конфигурации относительно определенной группы преобразований (группы автоморфизмов)»²¹. Ю. А. Урманцев дает симметрии такое определение: «Симметрия — это категория, обозначающая сохранение признаков «П» объектов «О» относительно изменений «И»²². В этих и других аналогичных определениях выделяются в качестве важнейших элементов содержания данных понятий два момента: 1) изменение — сохранение и 2) система — хаос. Оба эти момента — весьма существенные категории философии, которые, сочетаясь в синтетическую целостность, и производят предикабилии *симметрия — асимметрия*. Симметрия — это системное изменение, тогда как асимметрия — сохранение хаоса.

Однако нет необходимости множить примеры предикабильей и производить их аналитическое разложение, поскольку мы не ставим перед собой цель дать сколь-либо полный перечень этих философских понятий. Такую задачу, как одну из важных для диалектической логики, еще предстоит решить. Проблематика, связанная с предикабиями, на наш взгляд, призвана сблизить диалектическую логику с таким разделом знания, как логика и методология научного познания, более основательно связывая его с философией.

Предикабилии — следующий за категориями по содержательной абстрактности уровень понятий нашего сознания, что же касается их объемов, то объем предикабильей практически неотличим от объемов категорий, поскольку последние неопределенно бесконечны. Существует мнение, что общенаучные категории (мы же рассмотрели эти понятия как предикабилии) не достигают такой широты в своем употреблении, как категории философии. В частности, они не используются за пределами научного познания, в обыденных и других аналогичных актах мышления, что лишает их возможности представлять теорию познания и логику²³. Вопреки таким представлениям нам кажется, что предикабилии преломляют в своем содержании единство диалектики, логики и теории познания, что делает их важнейшими принципами не только научного, но и общечеловеческого мышления во всех его проявлениях и формах с тем

существенным отличием, что относительно категорий признание этого момента давно стало общим местом, тогда как относительно предикабилий это еще надо доказать.

Возьмем предикабилию *модель*. На наш взгляд, еще древнейший мифологический принцип «все во всем» говорил об универсальной модельной видимости мира. На протяжении веков и тысячелетий человек был моделью всего космоса, антропоморфизация пронизывает как научное, так и обыденное и художественное мышление вплоть до эпохи Возрождения. Модель лежит в основе рассуждения по аналогии²⁴, она верно служит человечеству в таком фундаментальном мыслительном акте, как метафора. Когда, например, механизатор вместо молотка пользуется гаечным ключом, он использует схему модельного отношения и может при этом абсолютно ничего не ведать о таком отношении. Такое подсознательное владение схемами деятельности говорит о том, что они являются «фигурами логики» и что «фигуры эти имеют прочность предрассудка, аксиоматический характер именно (и только) в силу миллиардного повторения»²⁵. Разумеется, не все предикабилии укоренены столь же прочно и широко; однако то же характеризует и сами категории философии, поскольку в ходе истории философия обогащается все новыми категориями и приобретает все новый и новый вид с каждым достаточно существенным научным открытием.

Предикабилии, и это вполне естественно, играют самую существенную роль в деле углубленного проникновения в субъект-объектные отношения на современном этапе их развития, оказывая существенное воздействие на уровень рассмотрения основного вопроса философии. Не случайно приходится вести страстные дискуссии то о философском статусе кибернетики (природе феномена управления), то о природе информации, организации, функциональности и прочих сторонах материального мира, которые не проходят бесследно для фундаментальной гносеологической проблемы.

Весьма важно, что идея предикабилий способна противостоять рецидивам индуктивистско-эмпиристского подхода к пониманию проблем развития как общенаучных теорий, так и категорий философии, против которого начал борьбу еще сам Кант. Из его идеи направляющей роли априорных структур в процессе познания вырос диалектический принцип обобщения метода, онтологическим основанием которого служит активность высшего уровня в развитии системы по отношению к низшему. Выражением этого принципа является закон опережающего философско-методологического обеспечения развития научного знания.

Процесс становления общенаучных категорий может представляться так, что они последовательно поднимаются по ступенькам абстрактности, начиная с локального уровня, переходя

на региональный и достигая, наконец, универсального. Однако каждый шаг в этом направлении канализирован соответствующими философскими принципами, рождающими на встречном движении ту или иную предикабилию. Индуктивные поиски генерализации понятий и теорий вызывают встречные дедуктивные по своей природе акты работы философского сознания: и на уровне предельно допустимого научного обобщения синтез науки и философии находит выражение в возникновении предикабильей. Простая комбинаторика философских категорий, не вызванная поисками научной генерализации, бесплодна, потому что беспредметна; обобщение же научных теорий, не направляемое синтезируемыми из категорий предикабильями, слепо и лишено направления.

Таким образом, с этой точки зрения, одни и те же понятия выступают в двух обличьях: они одновременно принадлежат и науке, и философии. Будучи основой общенаучных теорий, предикабильи обнаруживают, прежде всего, свою гносеологическую функцию — функцию отражения свойств материального мира, которые в отличие от категориальных атрибутов можно назвать модусами. Вместе с тем предикабильи сохраняют и методологическую, и аксиологическую функции, демонстрируя свою философскую природу.

Эта ситуация — важное свидетельство против представления о непреходимой грани между наукой и философией, как она рисуется позитивистски настроенному сознанию. Диалектика требует, фиксируя различие между наукой и философией, усмотрения их тождества.

¹ См. Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии»//Полн. собр. соч. Т. 29: Философские тетради. С. 252.

² Ленин В. И. Конспект книги Лассалля о философии Гераклита//Там же. С. 314.

³ Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии»// Там же. С. 252.

⁴ См.: Ведин Ю. П. Значение Кантова учения о категориях//«Критика чистого разума» Канта и современность. Рига: Зинатне, 1984. С. 42, 49.

⁵ Например, есть попытки построения систем категорий диалектики из 20—30 элементов (см.: Шептулин А. П. Система категорий диалектики. М., 1967; Зелькина О. С. Системно-структурный анализ основных категорий диалектики. Саратов, 1970).

⁶ См., например: Сагатовский В. Н. Основы систематизации всеобщих категорий. Томск, 1973. В предлагаемой здесь системе содержится 138 категорий (в авторском понимании того, что такое категория).

⁷ Гражданников Е. Д. Метод систематизации философских категорий. Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1985. С. 32.

⁸ См.: Чернов В. И. Анализ философских понятий. М.: Наука, 1966.

⁹ Наиболее обстоятельно этот вопрос рассмотрен, например, в кн.: Нарский И. С. Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969. С. 34—67.

¹⁰ Уемов А. И. Системный метод и общая теория систем. М.: Мысль, 1978. С. 83.

¹¹ См.: Уемов А. И. Вещи, свойства, отношения. М., 1963. Здесь

продемонстрированы такие определения на примере категорий, которым и посвящена книга. Так, «отношением будет называться то, что образует вещь из данных элементов. Этими элементами в свою очередь могут быть свойства или другие вещи» (С. 51).

¹² О смысле вещи в себе как совокупности всего возможного опыта 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.

¹³ Следует отметить, что в переводе, данном в цитируемом издании «Критики чистого разума», допущена определенная неточность: одним и тем же словом «действие» обозначена как категория *следствие* в «Таблице категорий» (см. 3, 175), так и предикабилия к категории *причинность* (3, 176). Перевод «действие» следует оставить за предикабилией *Handlung* (лат. actio), а категории *Ursache und Wirkung* (Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1979. S. 150). перевести установившимся оборотом *причина и следствие*.

¹⁴ О причинах введения Кантом идеи множественности субстанций см.: Калинин Л. А. Кантова концепция развития и эволюционистская «диалектика» П. Тейяра де Шардена//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1979. Вып. 4. С. 59—74.

¹⁵ По этому поводу Кант пишет: «...возникновение, как показано в первой аналогии, касается не субстанции (так как она не возникает), а ее состояния. Следовательно, это есть только изменение, а не возникновение из ничего. Если возникновение рассматривается как действие чуждой им (субстанциям.—Л. К.) причины, то оно называется творением. Как событие среди явлений творение не может быть допущено, так как уже сама возможность его нарушила бы единство опыта» (3, 271).

¹⁶ Из бесчисленного множества примеров приведем лишь один: Материалистическая диалектика: В 5 т. М., 1982. Т. 2: Субъективная диалектика. С. 10.

¹⁷ Там же. С. 11.

¹⁸ См. авторитетную в этом отношении монографию: Готт В. С., Семенюк Э. П., Урсул А. Д. Категории современной науки. М.: Мысль, 1984,—по отношению к утверждениям которой наша идея предикабилий полемична.

¹⁹ См., например: Урманцев Ю. А. Симметрия природы и природа симметрии. М.: Мысль, 1974.

²⁰ См.: Готт В. С., Семенюк Э. П., Урсул А. Д. Указ. соч.

²¹ Вейль Г. Симметрия. М.: Наука, 1968. С. 33.

²² Урманцев Ю. А. Указ. соч. С. 9.

²³ В книге В. С. Готта, Э. П. Семенюка, А. Д. Урсула «Категории современной науки» утверждается, что общенаучные категории «в отличие от категорий философии не обладают логико-гносеологической универсальностью, не являются необходимыми элементами человеческого мышления» (с. 122: см. также с. 111—112, 230).

²⁴ См.: Уемов А. И. 1) Логические основы метода моделирования. М., 1971; 2) Аналогия в практике научного исследования. М., 1970.

²⁵ Ленин В. И. Конспект «Науки логики». Учение о понятии//Полн. собр. соч. Т. 29. М., 1969. С. 198.

Априоризм как философия субъекта

С. А. Чернов

(Ленинградский электротехнический институт
им. М. А. Бонч-Бруевича)

Исторические изыскания о том, в каком смысле употребляли термин «*a priori*» схоласты или Лейбниц, в каком смысле говорили о «трансцендентальном» Оккам или Фома Аквинский, мало помогают в разыскании рационального «зерна» кантовского априоризма. Г. Мартин, например, направляет исследование по ложному пути, пытаясь найти ключ к кантовской философии не столько в настоящем, сколько в прошлом. Он уверяет, что, подобно тому, как у схоластов «трансцендентальным» называлось рассмотрение всякой вещи под углом зрения всеобщих определений бытия — *unum* (единое), *bonum* (благое), *verum* (истинное), определений, «трансцендирующих» все конечное и конкретное, так и у Канта «трансцендентальная идеальность» означает отнесение в определенный разряд бытия¹. Кант вкладывает в традиционные термины новое содержание. Не следует искать смысл «априорного» и в противопоставлении его опытному. Если бы существо трансцендентализма состояло в отрицании существования независимого от опыта знания о предметах, то кантианство было бы всего лишь «старым хламом»².

Кантовская философия — это критика рационализма и априоризма, основной недостаток которых Кант усматривал в том, что они в принципе не могут объяснить соответствия априорного знания предметам, не прибегая к помощи мистической «предустановленной гармонии», т. е. к богу. Однако бога, согласно Канту, «следует представлять не как субстанцию вне меня, но как высший моральный принцип во мне...»³, поэтому ему предстояло найти иное обоснование соответствия мышления и бытия. В нашей литературе уже указывалось на значение письма Канта Марку Герцу (1772), однако недостаточно внимания, по-видимому, обращалось на то, что в этом письме Кант указывает в качестве основной теоретической проблемы, из которой выросла его «трансцендентальная» концепция, основной вопрос философии. Существо проблемы ведь состоит не в том, как возможны «синтетические суждения *a priori*». Нельзя за логической формой изложения просматривать его философское содержание. «Я поставил перед собой вопрос: на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» (2, 430). Действие предмета на органы чувств — вполне приемлемое для Канта основание отношения чувственного восприятия к объекту. Но как быть с теми представлениями, которые, вне всякого сомнения, производятся активной, самопроизвольной деятельностью нашего сознания, как «возможно относящееся к предмету представление без воздей-

ствия этого предмета?»; «если такие интеллектуальные представления основываются на нашей внутренней деятельности, то откуда происходит соответствие, которое они должны иметь с предметами, не порождаемыми ведь этой деятельностью?..» (2, 431)⁴. Именно эту проблему имеет в виду Кант, ссылаясь в «Критике чистого разума» на априорность математики. Математик строит свои символические воздушные замки в «чистом созерцании», не оглядываясь на «грубую материю», однако именно эта материя в конечном итоге описывается при помощи математики в точном естествознании. Так «почему... вещи должны необходимо соответствовать тому образу, который мы себе составляем о них спонтанно и заранее» (4(1), 287)?

Решение напрашивается само собой. Хотя вещи существуют сами по себе и воздействуют на нашу чувственность, хотя познание вынуждено соотноситься с ними, однако и предмет, в свою очередь, должен соотноситься с мышлением, со способностями субъекта. Не все содержание человеческого знания и поведения идет от объекта, если человек является субъектом. Критики Канта мало вдумывались в понятие субъекта в его наиболее общем философском смысле, а ведь именно здесь надо искать ключ и к истокам кантовского априоризма, и к истокам диалектики в немецком идеализме. Мы встречаем в философии Канта не отдельные «догадки» об «активности познания», а гениально разработанное понятие субъекта, принцип спонтанной активности субъекта, проведенный с замечательной последовательностью сквозь всю систему философии. Знаменитое изречение Гегеля: «все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект»⁵, — можно рассматривать как плагиат у Канта с той, правда, оговоркой, что Кант не субстанцию превратил в субъект, а, скорее, субъект впервые в истории философии рассматривал как субстанцию. Кант поднял понятие субъекта на уровень философской категории, равноправной с понятием объекта, и бесстрашно сделал отсюда все выводы. Решающее влияние Канта на последующее развитие немецкого идеализма и идеалистической диалектики было обусловлено не антиномиями и даже не тем, что он превратил метафизику в логику (трансцендентальную), но прежде всего тем, что он ввел в эту логику понятие субъекта⁶, сделав ее наукой о формах деятельности субъекта. Только благодаря этому логика стала диалектической. Аналогично этому и принципиальную новизну кантовского учения об априорном следует усматривать не столько в его распространении на чувственность или ограничении одной лишь формой знания, сколько в коренном переосмыслении самого понятия априорного как того, что имеет своим источником активность субъекта, его свободную, необходимую, законосообразную деятельность.

Вопрос о существовании априорного знания для Канта тож-

дествен с вопросом о существовании разума или свободы человека. Не все поведение человека обусловлено «аффицированием» извне, иначе человек не может быть личностью, не имеет права называться разумным существом и не может создать никакой науки. «Вопрос о том, возможна ли свобода, равнозначен, пожалуй, вопросу о том, есть ли истинная личность...»⁷ Согласно Канту, философ должен прежде всего усвоить себе масштаб человеческого достоинства, или, другими словами, признать человека истинным субъектом, — только тогда он получит правильную точку зрения на все философские проблемы. В морали, в сознании «нравственного закона во мне» открывается человеку его свобода, его способность к самодетерминации. Несомненно, что в сфере этических размышлений Канта сформировалось понятие об «автономии» и «самозаконодательстве» разума, которое тесно связано с идеей об «автономии» человеческого рода, который должен самостоятельно, без помощи «всемогущего», создать свою собственную историю, сотворить все «доброе» посредством свободы⁸. Но какие выводы следуют для гносеологии из того, что «человеку присуща способность самопроизвольно определять себя независимо от принуждения со стороны чувственных побуждений» (3, 479), что «субъект определяет себя сам»⁹, что человек есть «субстанция, которая, ничем не определяемая извне, производит то, чего раньше не было»?¹⁰ Нравственное самоопределение человека было лишь конкретным материалом, в котором Кант увидел фундаментальность, всеобщность проблемы целеполагающей деятельности как таковой. Социальные детерминанты вместе с традицией обусловили сведение «практического» к «моральному», но именно вследствие этого аналитика нравственности в отношении к научному познанию — это рассмотрение познания вообще под углом зрения целеполагающей деятельности. Исследуя связь познания со свободой, «сущего» с «должным», Кант обсуждает тем самым значение признания способности человека к целеполагающей, творческой деятельности для теории научного познания. «Примат практического» заставляет Канта выяснить возможность целенаправленного познания. Поэтому нет ничего удивительного в том, что категорический императив с точки зрения его формы «вполне может рассматриваться в качестве своеобразного методологического предписания, регулятивного закона для проектирующей и целеполагающей познавательной деятельности, которая «детерминирована» идеальным образом будущего, «должного»¹¹. Трансцендентальная идея свободы, которую Кант вводит в разделе о диалектике чистого разума, имплицитно уже присутствует в аналитике рассудка под видом спонтанности мышления.

Когда Кант говорит о своем намерении «выравнивать и укреплять почву для... величественного здания нравственности» (3, 353), о своем желании «ограничить знание, чтобы получить

место для веры» (3, 95), мы не должны целиком «верить ему на слово», но должны посмотреть, какую действительную проблему он решает. Ведь в той «свободе», о которой он говорит, нет ничего специфически морального. Поэтому вместо слова «вера» недостаточно поставить даже слово «нравственность». Кант имеет в виду «причинность разума», способность человека действовать согласно понятию, способность человека быть действующей причиной явлений чувственно воспринимаемого, физического мира: «Разум... не уступает эмпирически данному основанию и не следует порядку вещей..., а совершенно спонтанно создает себе собственный порядок, исходя из идей, приспособляя к ним эмпирические условия...» (3, 488).

Свобода, по Канту,— атрибут человека, основное и неотъемлемое определение его бытия как разумного существа. Всякое внешнее воздействие, всякое восприятие внешних вещей опосредовано формами активной деятельности человека, его свободой. Стало быть, «разум» присутствует некоторым образом во всем, что доходит до нашего сознания в форме внешнего мира. В этом, по нашему убеждению, наиболее глубокий «корень» учения Канта об абсолютной априорности. «Причинность разума» — это способность человека к целеполагающей деятельности. Целеполагание предполагает способность иметь в сознании мысль, идею, план, представление до того, как им будет дан соответствующий предмет в созерцании. Поэтому практическая свобода предполагает спонтанность мышления. Во весь рост встает перед Кантом проблема создания теории мышления как спонтанного творчества в его отношении к вещам самим по себе и их собственной закономерности. Здесь следует искать источник априоризма, а не в абсолютизации механики Ньютона и геометрии Евклида. Один и тот же разум обнаруживает себя в повседневной деятельности человека, в том, как он двигается, смотрит, слушает, в труде рабочего, в математических выкладках, в движениях кисти художника, пальцев музыканта, в нравственных исканиях. Все это — формы культуры, созидание того, что не существует в природе «само по себе», что возможно не только благодаря природе, но и «благодаря свободе». Активность субъекта пронизывает собою все, без исключения, что дается нам во внешнем и внутреннем мире, и в этом отношении она субстанциальна. Даже ощущение производится, собственно, не объектом, а субъектом, ведь аналогичное воздействие на любой другой объект не вызывает в объекте ощущения. Оно создается лишь в субъекте и внутренней деятельностью субъекта: не может ведь внешний предмет «переселиться» в нашу «душу». Именно поэтому Кант, вероятно, употребляет термин «аффицирование». Старонемецкое *afficiere* употреблялось в значении современного глагола *reizen*, что переводится как «раздражать», «возбуждать». Объект не создает ощущения, он лишь возбуждает собственную деятельность субъекта, который и создает

ощущение. В еще большей мере это справедливо относительно мышления, которое вообще непосредственной связи с объектом не имеет и ни к какому персонально внешнему предмету не относится — оно дискурсивно. Еще в ранней работе (1763) Кант писал: «Есть нечто очень верное в мысли г-на фон Лейбница: силой своего представления душа охватывает всю Вселенную... В самом деле, все виды понятий должны покоиться только на внутренней деятельности нашего духа, как на своем основании. Вещи внешнего мира могут, конечно, содержать в себе условия, при которых они так или иначе обнаруживаются, но вещи не заключают в себе той силы, которая действительно порождает понятия...» (2, 118) (Курсив наш. — С. 4.). Кант прав, для того чтобы создать понятие, действительно нужна «сила» качественно иного рода, нежели сила гравитационная или электромагнитная. Это «сила» человека, которую Кант называет «силой суждения» (*das Vermögen zu urtheilen*) или мыслительной способностью, рассудком, который человек ощущает в себе как способность к спонтанной деятельности, самопроизвольности, как «я» — свободную творческую способность, «душевную силу».

Источник кантовского априоризма хорошо виден в его учении о «внутреннем чувстве». Это фундаментальное понятие кантовской философии, перед которым не раз оставалось бессильным исследовательское рвение. Не раз комментаторы, так и не найдя дна в пучине кантовского «самосознания», обходили проблему внутреннего чувства или объявляли ее «инородным телом» в составе критицизма¹². А между тем учение о внутреннем чувстве приводит к сокровеннейшим глубинам и предпосылкам трансцендентализма.

Многообразное содержание чувственного восприятия, согласно Канту, может быть порождено только внешним воздействием на «душу». Но как совместить это многообразие со спонтанностью мышления? Кант приходит к выводу, что рассудок должен участвовать в самом процессе порождения чувственного восприятия, иначе разрыв мышления и бытия (при допущении субъекта) становится непреодолимым. До § 24 «Критики чистого разума» Кант рассуждает так, будто многообразное просто «дано», а рассудок, как спонтанность, связывает «данное». Однако в названном параграфе выясняется, что рассудок «может определять внутреннее чувство» (3, 204), а трансцендентальный синтез воображения есть «действие (*Wirkung*) рассудка на чувственность» (3, 205). Кантовский текст не оставляет сомнений в том, какое действие имеется в виду. Речь идет об «аффицировании внутреннего чувства» (3, 206), о воздействии активного «я» на пассивное «я», о созерцании человеком результата своего активного воздействия на собственную чувственность. Кант развивает теорию двойного аффицирования субъекта: воздействием вещей самих по себе и самоаффицированием, самовозбужде-

нием познавательных способностей, в результате чего «душа» способна к самосозерцанию во внутреннем чувстве. «Опыт ДЕЙЛАЕТСЯ,— подчеркивает Кант,— субъект аффицирует себя сам и извлекает при помощи физики из агрегата восприятий, с целью опыта, не более и не менее, чем он сам вносит»¹³.

Уже во времена Канта читатели жаловались на непостижимость «действия» рассудка на чувственность, увязая в абстракциях и не осознавая простых фактов собственной повседневной деятельности. Кант отвечал, что элементарный акт внимания обнаруживает способность рассудка контролировать и направлять чувственное восприятие. Мыслящее существо движется в мире «по форме понятия», и по этой форме складывается восприятие внешнего мира. Когда школьник усердно выписывает первые буквы и геометрические фигуры, его родители видят лишь неумелое движение руки в качестве их причины. Философ Кант усмотрел здесь действие невидимой «трансцендентальной руки», реализующейся в бесчисленных движениях эмпирических рук. Мышление, как спонтанное творчество, может быть связано с внешним предметом лишь в том случае, если оно может воздействовать на этот предмет, участвовать в процессе активного действия по построению этого предмета, лишь в том случае, если возможно свободное действие среди предметов по свободной созданной «форме понятия». Понятие, как только лишь логическая форма, может стать реальным понятием, имеющим соответствующий ему предмет, лишь в том случае, если оно может быть описано в чувственном созерцании в процессе предметной деятельности субъекта. Понятие должно давать метод, способ, схему конструирования чувственного образа, стало быть — формы чувственно воспринимаемого предмета. Понятие выступает «формой» внешнего предмета не в смысле фигуры, а в более общем смысле того единства, которое делает многообразие имеющим «смысл». Лишь благодаря понятию, согласно Канту, последовательное движение руки создает связанное целое — текст, формулу, фигуру, рисунок, мелодию... Этот «смысл» и эта «форма» явно не связаны с данным конкретным ощущением, данным конкретным человеком — теорему Пифагора можно доказать на песке, на доске, на бумаге, ее доказывали и древние греки и современные школьники, она переживает все материальное, в чем мы ее «видим», что ее временно воплощает. Незримый «чистый конструктор» присутствует в движениях нашего мыслящего тела. Общезначимые формы деятельности, понятия выступают как активный формирующий принцип чувственного восприятия. Кантовский априоризм — первый опыт теоретического осмысления того предмета, который изучает теперь диалектическая логика.

У нас нет резона отдавать проблему, послужившую «корнем» кантовского априоризма, на откуп философскому идеализму. Диалектическая логика марксизма представляет собой дальней-

шее развитие трансцендентальной концепции субъективности. Идеальное — это форма деятельности или, если угодно, свойство, функция, атрибут, форма существования мыслящего тела человека. Это тело представляет собой «высший цвет» материи, ее наиболее сложный, высокоорганизованный продукт, который, следовательно, имеет такие «формы движения», которых нет ни в каком другом теле природы. Эти формы движения суть исключительно собственное достояние человеческого тела, они коренятся в «свойствах организации» субъекта познания и деятельности. Развитие цивилизации и созидание культуры предполагают не только отражение того, что существует в природе и без человека, но и создание того, чего в природе не было, стало быть, не только универсальную пластичность человеческого тела, его способность двигаться по форме любого внешнего предмета, но и его спонтанность, способность двигаться по форме понятия. Человек вовлекает в процесс собственного самодвижения низшие формы движения материи, накладывая на них свой отпечаток. Экспансию разума во Вселенную, негэнтропийный процесс, упорядочивающий, организующий, формирующий окружающую «неразумную» природу, невозможно объяснить без допущения «абсолютно априорных» элементов человеческого сознания в том смысле, что они ничего не отражают во внешнем мире, ничего не заимствуют из него, а, напротив, содержат то, чего еще нет «в созерцании», что появится в нем благодаря «каузальности разума», благодаря способности человека к самодетерминации, деятельности согласно понятию. Создать общую теорию творчества (без которой немыслима диалектическая логика), не допуская в каких бы то ни было границах спонтанной активности субъекта, нельзя. В этом, наконец, надо видеть один из главных уроков кантовского априоризма, его слов о том, что человек — «самый главный предмет в мире» (6, 351).

Конечно, Кант разработал эту идею на идеалистический манер, преувеличивая и мистифицируя автономию и активность субъекта. «Мир — совокупность объектов созерцания — существует только во мне (трансцендентальный идеализм)... Полагание чего-либо вне меня само исходит прежде всего от меня самого; я сам полагаю предметы внешнего и внутреннего чувства в формах пространства и времени»¹⁴; «то, что находится вне меня, — это продукт меня самого. Я делаю себя сам... Мы все делаем сами»¹⁵. Мы можем понять в объекте лишь то, что мы сами делаем¹⁶. Не так уж трудно, однако, увидеть в этих субъективно-идеалистических пассажах подход к теоретико-философскому осмыслению целесообразной активной деятельности как основы познания, а тем самым — к диалектической логике. Последняя позволяет понять тонкости кантовского учения, изумлявшие и заводившие в тупик немало комментаторов. Диалектический материализм ограничивает активность субъек-

та существованием вещей самих по себе и их собственных законов. Преобразование, творчество возможны лишь на основе отражения объективных законов природы. Мы не можем создать самое вещь, мы можем в известных границах изменить лишь форму связи природного вещества. По Канту, рассудок не может создать ни вещей самих по себе, ни ощущений. Он дает лишь форму связи ощущений, форму «явлений». С точки зрения диалектической логики, далее, мышление «само по себе» изучить нельзя, оно не дано непосредственно в виде объекта исследования. Мышление обнаруживается и реализует себя в природном материале — в звуках речи, знаках письменности, чертежах, поступках, предметах материальной культуры, одним словом, в продуктах человеческой деятельности. Читая эту «раскрытую книгу человеческих сущностных сил», мы изучаем мышление. Согласно Канту, как известно, априорные формы чувственности и рассудка сами по себе неуловимы, их можно лишь обособить путем философского анализа от результата уже осуществленного опыта. Исследование этой априорной составляющей реального поведения и знания, в процессе которого продуцируется «чистое априорное знание» и производится его «дедукция», исследование это и составляет специфическую задачу и привилегию философии. Знание, полученное в результате такого исследования, Кант назвал «трансцендентальным». Кант указал, таким образом, новый предмет философии — исследование мышления (разума) путем анализа осуществленных культурных форм (опыта).

Диалектико-материалистическая трактовка идеального позволяет понять колебания Канта насчет бытийного статуса априорных форм, их актуальности или потенциальности. Ведь термин *a priori* означает «до опыта». В каком, однако, смысле «до»? Иногда толкуют это «до» в смысле логического предшествования. Однако понятие логического предшествования имеет ясное и отчетливое значение лишь по отношению к готовой системе знаний, где последующее выводится из предыдущего по принятым заранее правилам. Кант имел в виду не это. Не случайно он пишет об априорных формах чувственности и рассудка, а не только об априорном знании. И дело здесь совсем не в остатках «психологизма», за которые упрекали Канта «чистые гносеологи» и методологи Марбургской школы. Кант говорит о способностях субъекта, которые предшествуют опыту, но предшествуют не во времени и не логически. Казалось бы, иначе предшествовать никак нельзя. Но Кант упорно говорит о том, что «чистое созерцание возможно *a priori* до предмета» (3, 302), что форма чувственного созерцания «дана самостоятельно сама по себе (*ist für sich allein gegeben*)» (3, 319). Все априорные формы имеют место, находятся (*stattfinden*), даны (*sind gegeben*), лежат в душе (*liegen im Gemüt*) в готовом виде (*bereit*)! Они присущи нам (*beiwohnen uns*) до (*vor*), прежде (*ehe*), без

(ohne) всякого действительного предмета чувств. Они предшествуют (vorausgehen) самим объектам, данным в опыте. Эти формы находят в опыте лишь применение (Anwendung), получают значение, отношение к объекту. Эти априорные формы, по Канту, активно действуют. Кант любил повторять схоластическое «*forma dat esse rei*». Его излюбленный оборот речи относительно априорных условий — «*welches macht, dass...*», т. е. буквально «которое делает, что...». Напрасно Г. Коген приписывал Канту утверждение чисто потенциального бытия априорного. Но как может «априори лежать в душе» интуиция пространства или категория причинности?

Родовые формы деятельности относительно независимы от каждого отдельного человека и его индивидуального опыта — это своеобразный родовой генофонд культуры, разума, передающийся из поколения в поколение. Философские категории — наиболее глубокий инвариант духовной культуры человечества, предельное обобщение общечеловеческого опыта, краеугольные камни мышления, самый крепкий и не поддающийся течению времени «интеллигибельный каркас мира». Наиболее общие формы действительности, далее, раскрываются, обнаруживаются и познаются лишь в формах деятельности субъекта. Отсюда — иллюзия сверхиндивидуальной трансцендентальной субъективности. В то же время этот «генофонд» не существует помимо и вне деятельности отдельных людей. Без живого человеческого тела нет никакого идеального, никаких форм; формы нет без того, формой чего она является. Родовые формы интериоризируются в формы деятельности личности, в чем и состоит смысл образования и воспитания, включения индивидуального субъективного опыта в поле общезначимой культуры. Отсюда — стремление Канта связать трансцендентальную субъективность с «душой», рассматривать априорные формы как «способности души». В качестве идеального образа, далее, форма деятельности есть одновременно форма внешнего предмета, его «инобытие» в человеке. Отсюда — учение Канта об априорных формах как «условиях возможности» предметов опыта. Попытка выразить диалектику идеального, его «промежуточное бытие» между субъектом и объектом толковалась как ненужное схоластическое теоретизирование, непоследовательность. В данном случае, однако, не философ владел идеей, а идея владела философом.

Мы рассмотрели лишь некоторые аспекты кантовского априоризма, но и они, очевидно, достаточно убедительно свидетельствуют о том, что нельзя усматривать его источник в «абсолютизации» пятого постулата Евклида или второго закона Ньютона. Подобная позиция закрывает путь не только правильной интерпретации философии Канта, но и понимание генезиса и смысла диалектики в немецком идеализме, а тем самым — диалектики материалистической. Кант исходил из ложного тезиса, что источником активности является дух. Верно обрат-

ное — активность человека есть источник понятия о духе. Диалектика появилась на свет и совершенствовалась как философия субъекта, философия активности. Небывалый взлет диалектической мысли в немецком идеализме, все его достижения так или иначе связаны как со своей первопричиной с исследованием активной творческой деятельности, подчиняющейся проступающей в ней самой объективной закономерности. Идея активности субъекта как духа лежала в основе трансцендентализма Канта, получила дальнейшее, хотя и одностороннее, развитие в субъективном идеализме Фихте и объективно-идеалистической натурфилософии Шеллинга и нашла завершение в энциклопедическом синтезе абсолютного идеализма Гегеля, в его учении о саморазвитии-самопознании «субстанции-субъекта». Идеалистическая диалектика развивается как сознательная критика метафизического, созерцательного материализма. Кант указал, что хотя познание невозможно без объекта, но оно невозможно и без субъекта. Стало быть, деятельность субъекта не менее важна, чем существование объекта. Поэтому саму эту деятельность следует сделать первостепенным объектом исследования. Материалистическому принципу отражения и детерминации субъекта объектом Кант сознательно противопоставил принцип самодетерминации субъекта, духовной активности, созидания предмета опыта в процессе активно-творческой работы сознания. Точкой роста диалектической мысли было именно это кантовское сопряжение в едином акте познания двух противоположных, несводимых друг к другу начал: столкновение внешнего воздействия на субъект с его спонтанностью высекает искру познания. Соответственно этому принципу место материи или бога в качестве всеобщей субстанции или субстанции всеобщего в системе Канта заступает интеллектуальная деятельность человека, а высшим основоположением философии становится единство сознания, самотождественность субъекта. Решающее значение для судеб немецкого идеализма имела, очевидно, идея высшего принципа философии как тождества сознания в единстве его различных функций спонтанной духовной активности, первоначально бессознательно «опредмечивающей» себя в бесконечно разнообразном материале ощущений и познаваемой лишь постфактум в трансцендентальной рефлексии философствующего субъекта.

К дальнейшему развитию идеалистической диалектики вело преодоление «натуралистического» описания способностей субъекта как данных, разрозненных, рядоположенных. Сам субъект должен быть продуктом собственной деятельности, процесса саморазвития, внутри и посредством которого должно быть «положено» все многообразие материального и духовного мира — вот основная идея послекантовского диалектического идеализма, впервые высказанная Фихте и всесторонне разработанная Гегелем. Становление субъекта, по Фихте, происходит лишь в от-

ношении к объекту, но так, что объект «полагается» самим субъектом. Субъект может познать объект лишь в том случае, если оба они «едино суть», т. е. объект есть «иноебытие» субъекта, а в процессе познания субъект «входит» в объект, становится для себя объектом, «опредмечивается», а затем вновь «распредмечивается» в самосознании, преодолевая шаг за шагом кажущуюся чуждость и внешность мира в творческом процессе практической реализации и теоретического осознания собственной свободы, бесконечного продвижения субъекта к тождеству с собой. У Гегеля, наконец, сам бог становится философствующим субъектом, ибо как ни «абсолютен» гегелевский субъект, он остается субъектом. На кантовское понятие субъекта опирается основоположное для гегелевской системы представление о «живой субстанции». Один и тот же самоотждественный «в себе» субъект «положил себя» в предмете как его скрытый смысл и мыслит в мозгу философа. Поэтому истинное содержание вещей и истинное содержание мышления — это одно и то же содержание. «Понятие» имманентно и познающему субъекту, и познаваемому объекту. Поэтому не философия стремится познать сущее, а, напротив, по меткому замечанию Вл. Соловьева, само сущее стремится стать философией. Поэтому философия не нуждается в посторонней помощи для познания истины: философское мышление свободно, в процессе самодвижения мыслей порождает свое содержание. Метод построения системы — диалектическое саморазличение, самополагание, самоотрицание, самоопосредование мышления; оно же есть и предмет философии, и ее содержание, и само абсолютное. Философу надо отдаться свободному течению мыслей — и в бесстрастной тишине «чистого» познания заговорит вечный голос «логоса», кристаллизуя свои вечные формы в движении пера...

Заслуживает самого серьезного и обстоятельного исследования в этой связи проблема отношения двух идей: активности субъекта и противоречия как необходимого состояния мышления и бытия. Возможно, что противоречие становится центральной проблемой диалектики лишь вместе с понятием абсолютного субъекта, поскольку лишь с допущением такового становится необходимой процедура самоопосредования с вытекающими отсюда триадическими формулами. Эта диалектика является, в сущности, не учением о развитии, а наукой о формах самоопосредования субъекта. Диалектический материализм, напротив, идет от Канта в другую сторону, не к «онтологии субъекта» и триадическим фокусам спекулятивного мышления, а к диалектике как теории человеческой, материальной, предметно-практической деятельности. Такая теория не может обойтись без философского понятия субъекта, которое пока не получило надлежащего места в нашей науке. Гениальная разработка этого понятия в системе Канта может послужить дальнейшему развитию диалектики как философии творчества, ак-

тивности, созидания и борьбе против рецидивов ее схоластическо-натурфилософской интерпретации.

- ¹ Martin G. Immanuel Kant. *Ontologie und Wissenschaftstheorie*. 4-e Aufl. Berlin, 1969, S. 43—44.
- ² Ленин В. И. *Философские тетради*// Полн. собр. соч. Т. 29. С. 72.
- ³ Kants gesammelte Schriften (KGS). B. 21. S. 144—145.
- ⁴ См. также: KGS. B. 17. S. 564. Reflexion 4473.
- ⁵ Гегель Г. *Сочинения*: В 14 т. М., 1959. Т. 4. С. 9.
- ⁶ См.: Бакрадзе К. С. *Проблема диалектики в немецком идеализме*// Избр. филос. труды. Тбилиси, 1981. Т. 1. С. 59.
- ⁷ KGS. B. 17. S. 464—465. Reflexion 4225.
- ⁸ KGS. B. 15/2. S. 784. Reflexion 1499.
- ⁹ KGS. B. 22. S. 53.
- ¹⁰ KGS. B. 17. S. 314. Reflexion 3857.
- ¹¹ См.: Жучков В. А. *Гносеологическая сущность кантовского учения о свободе*// Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1977. Вып. 2. С. 52.
- ¹² См.: Vaihinger H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. B. 2. Stuttgart etc., Union deutsche Verlagsgesellschaft, 1892. S. 125—129.
- ¹³ KGS. B. 22. S. 366.
- ¹⁴ KGS. B. 22. S. 97.
- ¹⁵ KGS. B. 22. S. 82.
- ¹⁶ KGS. B. 21. S. 578.

Проблема познаваемости мира в условиях сильной реконструкции математических антиномий Канта

А. Н. Троепольский
(Калининградский университет)

В ранее опубликованной статье «Формально-логический анализ математических антиномий Канта»¹ мы сформулировали теоретические аргументы против кантовского агностицизма исходя из его понимания бесконечного как нетождественного понятию «неконечное». Встает вопрос: можно ли найти теоретические аргументы против кантовского агностицизма при более сильной реконструкции математических антиномий Канта в сторону явной формально-логической противоречивости терминов, входящих в тезис и антитезис этих антиномий? Эта реконструкция предполагает:

- 1) понимание бесконечного как неконечного;
- 2) понимание мира как такого нечего, которое одновременно и конечно и бесконечно;
- 3) использование отношения « $\Leftrightarrow$ » при формализации второй математической антиномии Канта.

Далее мы покажем, что такие аргументы существуют. Тем самым мы, применяя метод рассуждения по случаям, достигнем окончательного опровержения кантовского агностицизма на уровне теоретических представлений.

Отметим, что суть кантовской аргументации непознаваемости вещей «в себе» можно выразить следующим образом. За границами возможного опыта разум становится диалектичным, и эта его диалектика проявляется в одновременной истинности некоторого утверждения и его отрицания, высказанных о вещах «в себе», что не позволяет отличить за пределами возможного опыта истину от лжи и, следовательно, не позволяет субъекту познания иметь достоверное знание о вещах «в себе»².

При рассмотрении проблемы познаваемости мира в условиях вышеописанной реконструкции математических антиномий Канта будем использовать следующую типологию формально-логических противоречий, уточняющую их понимание в формализованных рассуждениях.

Д1. Суждения x и y находятся в отношении формально-логического противоречия (ФЛ-противоречия), если из одного из них выводимо суждения a , а из другого $\sim a$.

Д2. Суждение x является внутренне ФЛ-противоречивым, если из него выводимы суждения a и $\sim a$.

Д3. Суждения x и y находятся в отношении явного ФЛ-противоречия, если одно из них имеет вид a , а другое $\sim a$.

Д4. Суждения x и y находятся в отношении неявного ФЛ-противоречия, если они не имеют вида a и $\sim a$, но суждения вида a и $\sim a$ выводимы из них.

Далее будем различать конструктивную (не разрушающую познание) и деструктивную (разрушающую познание) ФЛ-противоречивость, т. е. КФЛ и ДФЛ-противоречивость.

Д5. ФЛ-противоречивые суждения x и y находятся в отношении ДФЛ-противоречия, если одно из них истинно (принимается, доказуемо), а другое ложно (отбрасывается, опровержимо).

Д6. ФЛ-противоречивые суждения x и y находятся в отношении ДФЛ-противоречия, если они оба истинны (принимаются, доказуемы).

Особого разъяснения требует выражение $a \wedge \sim a$, которое внутренне ФЛ-противоречиво. Встает вопрос: какое противоречие оно выражает, КФЛ либо ДФЛ-противоречие? Решение этого вопроса определяется способом вычисления истинностного значения $a \wedge \sim a$. Если истинностное значение данного выражения вычисляется в направлении от элементарных высказываний, входящих в выражение, ко всему сложному конъюнктивному высказыванию (как это имеет место при обычном табличном методе вычисления истинностного значения выражения), то оно выражает КФЛ-противоречие. Если же истинностное значение данного выражения вычисляется в обратном направлении, т. е. от сложного конъюнктивного высказывания к его элементарным составляющим, то оно выражает ДФЛ-противоречие. Табл. 1 и 2 иллюстрируют прямой и обратный методы вычисления истинностного значения.

Таблица 1

α	$\sim \alpha$	$\alpha \wedge \sim \alpha$
И	Л	Л
Л	И	Л

Таблица 2

$\alpha \wedge \sim \alpha$	$\sim \alpha$	α
И	И	И
	Л, И	Л, И

Нетрудно видеть, что табл. 2 выражает ДФЛ-противоречие, так как во второй строке таблицы α и $\sim \alpha$ одновременно принимают значение «истина» и значение «ложь», т. е. в этом случае истина не отличается от лжи. Следует иметь в виду, что если выражение $\alpha \wedge \sim \alpha$ употребляется в рассуждении в качестве принимаемой формулы (высказывания), то оно выражает ДФЛ-противоречие, так как при этом действует обратный способ вычисления его истинностного значения. В противном случае $\alpha \wedge \sim \alpha$ выражает КФЛ-противоречие, так как в этой ситуации действует прямой способ вычисления истинностного значения этого выражения.

Аналогичным образом обстоит дело и с выражениями α , $\sim \alpha$, взятыми как отдельные высказывания. Нетрудно понять, что ДФЛ-противоречивость — это разрушающая познание антиномическая ФЛ-противоречивость, которая в современном познании локализуется в теории посредством использования в ней в качестве средства дедукции систем паранепротиворечивой логики³. Используя понятие ДФЛ-противоречивости, следующим образом сформулируем теперь проблему относительно кантовских антиномий: находится ли тезис и антитезис кантовских антиномий в отношении ДФЛ-противоречия в условиях их сильной реконструкции?

Как известно, в философской системе И. Канта сформулированы следующие математические антиномии (4(1), 160—161):

I. Тезис: Мир имеет начало (границу) во времени и в пространстве.

Антитезис: Мир во времени и пространстве бесконечен.

II. Тезис: Все в мире состоит из простого.

Антитезис: Нет ничего простого, все сложно.

Что касается динамических антиномий, то они не угрожают в конечном счете познанию, так как имеют простое разрешение. В них утверждение в тезисе и отрицание в антитезисе относятся к разным объектам. Следовательно, тезис и антитезис этих антиномий не имеют вида α и $\sim \alpha$ соответственно и не могут быть приведены к этому виду, как этого требует определение ФЛ-противоречия. Текстуально это можно подтвердить следующим высказыванием Канта: «Природа и свобода могут без противоречия быть приписаны одной и той же вещи, но в различном

отношении: в одном случае — как явлению, в другом — как вещи самой по себе» (4(1), 167). Поэтому в дальнейшем мы остановимся на анализе математических антиномий в условиях их сильной реконструкции.

Для выяснения вопроса о ДФЛ-противоречивости тезиса и антитезиса первой математической антиномии при понимании бесконечного как неконечного, а мира как нечто такого, которое одновременно и конечно и бесконечно, выразим эту антиномию в точном языке логики предикатов. При таком подходе предикат «быть бесконечным» выразится определением $B(x) \Leftrightarrow \neg \neg \sim K(x)$ где $\sim K(x)$ читается «неверно, что x конечно», а предикат «...быть миром» — определением: $M(x) \Leftrightarrow K(x) \wedge \sim K(x)$, где $K(x) \wedge \sim K(x)$ имеет прочтение: x — конечно и неверно, что x — конечно.

Тогда в языке ЛП можно рассмотреть следующие возможности выражения тезиса и антитезиса первой математической антиномии:

1. Пусть теперь тезис будет суждением вида А, т. е. общеутвердительным суждением с логической формой: «Все S суть P », а антитезис — суждением вида Е, т. е. общеотрицательным суждением с логической формой: «Все S не суть P ». Тогда в языке логики предикатов запись А будет иметь вид $\forall x(S(x) \supset P(x))$, а Е примет вид $\forall x(S(x) \supset \sim P(x))$. Положим теперь, что $S(x) = M(x) = K(x) \wedge \sim K(x)$, а $P(x) = K(x)$. Тогда суждение А примет следующий вид в языке ЛП: т. е. $A = \forall x(K(x) \wedge \sim K(x) \supset K(x))$. Приведем подкванторное выражение А к конъюнктивно-нормальной форме (КНФ).

$$\begin{aligned} A: \forall x(K(x) \wedge \sim K(x) \supset K(x)) &\equiv \\ \equiv \forall x(\sim(K(x) \wedge \sim K(x)) \vee K(x)) &\equiv \\ \equiv \forall x(\sim K(x) \vee K(x) \vee K(x)). \end{aligned}$$

Поскольку подкванторное выражение содержит тождественно-истинную дизъюнкцию $\sim K(x) \vee K(x)$, то тезис данной антиномии является истинным аналитическим суждением.

Выразим теперь антитезис в языке ЛП при условии, что $S(x) = K(x) \wedge \sim K(x)$, а $P(x) = K(x)$, и приведем подкванторное выражение Е к КНФ.

$$\begin{aligned} E: \forall x(K(x) \wedge \sim K(x) \supset \sim K(x)) &\equiv \\ \equiv \forall x(\sim(K(x) \wedge \sim K(x)) \vee \sim K(x)) &\equiv \\ \equiv \forall x(\sim K(x) \vee K(x) \vee \sim K(x)). \end{aligned}$$

Нетрудно видеть, что, как и в случае с тезисом А, антитезис Е также является аналитически истинным суждением. Однако А и Е не находятся в отношении ДФЛ-противоречия, так как

А и Е не имеют вида α и $\sim\alpha$ и не могут быть приведены к нему посредством эквивалентных преобразований.

Действительно, приведем Е к $\sim\alpha$:

$$\begin{aligned} \text{Е: } & \forall x(\sim K(x) \vee K(x) \vee \sim K(x)) \equiv \\ & \equiv \forall x \sim (K(x) \wedge \sim K(x) \wedge K(x)) \equiv \\ & \equiv \sim \exists x(K(x) \wedge \sim K(x) \wedge K(x)), \end{aligned}$$

$$\text{где } \alpha = \exists x(K(x) \wedge \sim K(x) \wedge K(x)).$$

Однако А не приводимо к виду α . Попытка привести А к виду α дает следующий результат:

$$\begin{aligned} & \forall x(\sim K(x) \vee K(x) \vee K(x)) \equiv \\ & \equiv \forall x \sim (K(x) \wedge \sim K(x) \wedge \sim K(x)) \equiv \\ & \equiv \sim \exists x(K(x) \wedge \sim K(x) K(x)), \end{aligned}$$

т. е. дает выражение, отличное от

$$\exists x(K(x) \wedge \sim K(x) \wedge K(x)).$$

2. Тезис будет суждением вида А, а антитезис — суждением вида О, т. е. частноотрицательным суждением с логической формой: Некоторые S не суть P . Выразим О в языке ЛП при условии, что $S(x) = K(x) \wedge \sim K(x)$, а $P(x) = K(x)$, и приведем его подкванторное выражение к КНФ:

$$\begin{aligned} \text{О: Некоторые } S \text{ не суть } P &= \exists x(S(x) \wedge \sim P(x)) \equiv \\ & \equiv \exists x(K(x) \wedge \sim K(x) \wedge \sim K(x)). \end{aligned}$$

Нетрудно видеть, что антитезис является аналитически ложным суждением, поскольку подкванторное выражение содержит тождественно-ложную конъюнкцию $K(x) \wedge \sim K(x)$.

Приведем О к виду $\sim\alpha$:

$$\begin{aligned} \text{О: } & \exists x(K(x) \wedge \sim K(x) \wedge \sim K(x)) \equiv \\ & \equiv \exists x(\sim(\sim K(x) \vee K(x) \vee K(x))) \equiv \\ & \equiv \sim \forall x(\sim K(x) \vee K(x) \vee K(x)), \text{ где} \\ & \forall x(\sim K(x) \vee K(x) \vee K(x)) = \alpha \end{aligned}$$

Нетрудно видеть, что А совпадает с α , следовательно, тезис и антитезис имеют вид α и $\sim\alpha$. Однако тезис (А) и антитезис (О) по-прежнему не находятся в отношении ДФЛ-противоречия, так как они (А и О) не являются одновременно истинными либо ложными.

3. Для случая, когда тезис будет суждением I , т. е. частноутвердительным суждением с логической формой «Некоторые

S суть P », а антитезис суждением вида E , будем иметь тот же самый вывод, что и в предшествующем случае.

4. Тезис есть суждение вида I , антитезис — суждение вида O , $S(x) = K(x) \wedge \sim K(x)$, а $P(x) = K(x)$.

I : Некоторые S суть $P = \exists x(S(x) \wedge P(x))$.

Тезис I : $\exists x(K(x) \wedge \sim K(x) \wedge K(x))$ является аналитически ложным, так как подкванторное выражение содержит тождественно-ложную конъюнкцию, антитезис. O , как, мы видели выше, также является аналитически ложным суждением. Но с другой стороны, они не могут быть приведены к виду α и $\sim\alpha$. Таким образом, они также не находятся в отношении ДФЛ-противоречия.

Несколько сложнее обстоит дело со второй математической антиномией.

Для удобства анализа выразим вторую математическую антиномию в более четком виде, содержательно эквивалентном кантовской формулировке.

Тезис: Все, что принадлежит миру, конечно делимо.

Антитезис: Неверно, что существует такой объект, который принадлежит миру и конечно делим.

Очевидно, что тезис и антитезис данной антиномии можно записать в языке логики предикатов, пополненным отношением $\in$ в виде следующих формул:

Тезис: $\forall x((x \in M) \supset K_d(x))$, где M — означает предикатор «мир», а K_d — предикатор «конечно делимо».

Антитезис: $\sim \exists x((x \in M) \wedge K_d(x))$.

Пусть $\alpha = \forall x((x \in M) \supset K_d(x))$.

Нетрудно убедиться, что антитезис не приводим к виду

$$\begin{aligned} \sim\alpha &= \sim \forall x((x \in M) \supset K_d(x)) \equiv \\ &\equiv \exists x((x \in M) \wedge \sim K_d(x)). \\ &\sim \exists x((x \in M) \wedge K_d(x)) \equiv \\ &\equiv \forall x \sim ((x \in M) \wedge K_d(x)) \equiv \\ &\equiv \forall x(\sim (x \in M) \vee \sim K_d(x)) \equiv \\ &\equiv \forall x((x \in M) \supset \sim K_d(x)). \end{aligned}$$

Таким образом, мы можем быть уверены, что в данном конкретном случае тезис и антитезис не находятся в отношении ФЛ-противоречия, несмотря на то, что исчисление ЛП, содержащее отношение « $\in$ », может быть ДФЛ-противоречивым. Таким исчислением, как известно, является идеальное исчисление K , претендующее на формализацию наивной теории множеств⁴. Однако ДФЛ-противоречие в этом исчислении, как известно, появляется вследствие использования аксиомной схемы свертываемости $(\forall) \forall x \exists y((x \in y) \equiv F(x))$. Но, во-первых, в наших рас-

суждениях по поводу познаваемости мира в условиях сильной реконструкции математических антиномий Канта нет никакой необходимости использовать эту аксиомную схему. Во-вторых, если бы даже такая необходимость и была, то при проведении данных рассуждений можно было бы использовать формализации тех аксиоматических систем теории множеств, ДФЛ-непротиворечивость которых уже установлена⁵.

В заключение сделаем следующее обобщение. В случае если результат реконструкции математических антиномий полностью выразим только в языке чистого или прикладного исчисления предикатов первого порядка, которое как известно, не является ДФЛ-противоречивым, то отсюда следует, что если тезис и антитезис математических антиномий выразим в виде α и $\sim\alpha$, то все равно они не находятся в отношении ДФЛ-противоречия, так как в исчислении предикатов первого порядка правильно построенные формулы вида α и $\sim\alpha$ не являются одновременно доказуемыми⁶. Таким образом, и в условиях сильной реконструкции математических антиномий Канта существуют на уровне теоретических представлений убедительные аргументы против кантовского агностицизма.

¹ См.: Троепольский А. Н. Формально-логический анализ математических антиномий Канта//Философские науки. 1987. № 2.

² Как известно, решающий и всеобщий аргумент против кантовского и других разновидностей агностицизма сформулировали классики марксистской философии; и он заключается в результатах практики, эксперимента. Предлагаемые в данной статье теоретические аргументы против агностицизма не имеют всеобщего значения, а имеют силу только против кантовской аргументации в защиту непознаваемости «вещей в себе».

³ См.: Нарский И. С. Проблема философского истолкования паранепротиворечивых логик//Философские науки. 1982. № 4.

⁴ См.: Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. М., 1966.

⁵ См. там же.

⁶ Клини С. Математическая логика. М., 1973.

Принцип системности в философии И. Канта

И. В. Дмитревская
(Ивановский университет)

Содержание философского принципа системности. Философский принцип системности является в настоящее время объектом пристального внимания ученых¹. По мнению специалистов в области системных исследований, принцип системности служит методологическим обоснованием тех многообразных форм и видов научной деятельности, которые получили название системного движения в науке. В явной форме принцип системности сформулирован в работах классиков марксизма-ленинизма².

Принцип системности в материалистической философии выступает как конкретизация диалектического принципа всеобщей связи явлений и постулата о материальном единстве мира. Его содержание представлено следующими положениями: 1) Онтологический аспект: все вещи в мире суть развивающиеся системы. Несистемное состояние объектов относительно, системность абсолютна. 2) Гносеологический аспект: исследование явлений есть исследование систем: все явления принципиально познаваемы и могут быть познаны лишь как системы. Фундаментальным для системного исследования является понятие «связь»: все компоненты диалектического учения о связях входят в содержание философского принципа системности. 3) Методологический аспект: философский принцип системности служит для обоснования общенаучной методологии системных исследований и разработки общей теории систем, а также системных методов в частных науках. Важнейшим методологическим понятием является понятие «система». 4) Мировоззренческое содержание философского принципа системности в том, что он позволяет осмыслить мир как материально-диалектическое единство. Диалектико-материалистическое решение вопроса о единстве мира, как известно, является границей, которая противопоставляет марксистско-ленинскую философию идеалистическим учениям.

Фундаментальным понятием теории систем, развивающейся на основе философского принципа системности, является понятие «система». По определению А. И. Умова, система есть вещь, или множество вещей, на которой выполняется отношение с заранее фиксированными свойствами. Двойственный вариант определения рассматривает систему как вещь, на которой выполняется свойство с заранее фиксированными отношениями. Множество элементов, составляющих систему, называется ее субстратом; отношение, образующее систему, называется системообразующим отношением, или структурой; свойство отношения, относительно которого множество вещей образует систему, называется системообразующим свойством, или концептом системы³. Каждая система исследуется на трех уровнях организации: концептуальном, структурном и субстратном.

Сущность системного подхода состоит в следующем: в процессе системного исследования, в отличие от несистемного, производится последовательный переход от свойств и отношений, понимаемых как вещи, к собственно вещам: от концепта и структуры к субстрату⁴.

Это определение достаточно формально и может интерпретироваться на разных предметных областях. В нашем случае такой предметной областью является теория познания И. Канта.

Понятие системы и системный подход в концепции И. Канта. Рассмотрим с теоретико-системной точки зрения основные постулаты философской концепции И. Кан-

та. И. Кант пишет: «Под системой я разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей. А идея есть понятие разума о форме некоторого целого, поскольку им а priori определяется объем многообразного и положение частей относительно друг друга. Следовательно, научное понятие разума содержит в себе цель и соответствующую ей форму целого... Идея нуждается для своего осуществления в схеме, т. е. в а priori определенном из принципа цели существенном многообразии и порядке частей. Схема, начертанная не согласно идее, т. е. исходя не из главной цели разума, а эмпирически, т. е. случайно представляющимися целям..., дает *техническое* единство, а схема, построенная согласно идее (когда разум а priori указывает цели, а не эмпирически ожидает их), создает *архитектоническое* единство. То, что мы называем наукой, возникает не технически ввиду сходства многообразного или случайного применения знаний..., а архитектурически ввиду сродства и происхождения из одной высшей и внутренней цели, которая единственно и делает возможным целое» (3, 680—681). «Под архитектурикой я разумею искусство построения системы» (там же). Как видим, в предложенном определении системы у Канта налицо все компоненты системного представления объекта исследования. Концептуальный уровень представляет идея, структурный — схема, а субстрат представлен единицами теоретического или опытного знания. Для правильной организации процесса исследования рекомендуется то направление исследования, которое характерно для системного подхода — от концепта к структуре и затем к субстрату: от идеи к схеме, а затем к элементам знания или данным опыта. Такой путь исследования для Канта есть путь построения системы. Он называет этот путь архитектурическим. Несистемное изучение объектов реальности — исследование низшего порядка, называемое просто техническим.

Системный характер кантовского априоризма. Итак, понятие «система» — одно из основных в теории познания И. Канта. Рассмотрим, каким образом реализуются элементы системной методологии в учении о синтетических суждениях априори — центральном вопросе кантовской гносеологии. По Канту, все человеческое знание происходит из опыта, но существует и доопытное знание. Априорное знание — продукт человеческих способностей. Оно имеет необходимый характер. Таковы, в частности, положения формальной логики, основанные на законах тождества и противоречия. Но логика не дает нового содержательного знания, ее утверждения аналитичны. Наука не может довольствоваться знаниями, полученными лишь аналитическим путем. Открывая новое, наука приобретает синтетический характер. Все опытное знание синтетично. Но в его получении участвуют такие формы умозаключений, как индукция и аналогия, которые, как известно, не дают досто-

верных выводов. Между тем научное знание, по определению, должно быть достоверным. Возникает вопрос, как возможно синтетическое знание априори? То есть знание, обладающее одновременно двумя важнейшими характеристиками — новизной и достоверностью.

И. Кант считает: чтобы знания, получаемые в опыте, носили достоверный характер, в основе их должны быть принципы и законы априори, которые задаются человеческими способностями к познанию — способностью чувственного созерцания, способностью суждения и способностью рассуждения. В отношении к материи опыта способности приобретают характер форм и понятий. Дальнейшее познание объектов идет путем синтеза форм с данными опыта или путем выводов из понятий.

Синтетические суждения априори существуют в любой области знания. Все суждения чистой математики являются синтетическими: «Положение «Прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками» — синтетическое положение. В самом деле, мое понятие прямой содержит только качество, но ничего не говорит о количестве. Следовательно, понятие кратчайшего расстояния целиком присоединяется к понятию прямой линии извне и никаким расчленением не может быть извлечено из него. Поэтому здесь необходимо прибегать к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез» (3, 115). «Естествознание включает в себе априорные синтетические суждения как принципы» (3, 116). «Метафизика, по крайней мере по своей цели, состоит исключительно из априорных синтетических положений...» (3, 117). Итак, факт существования априорного синтетического знания установлен. Вопрос состоит в том, чтобы обосновать его принципиальную возможность.

«Критика чистого разума» не рассматривается И. Кантом как система метафизики. Она оценивается как метод, позволяющий выяснить, как формируются чистые понятия. Систематическая форма любой науки создается путем выводов из чистых понятий. Вопрос о возможности синтетического знания априори расчленяется на более узкие: как возможна чистая математика? как возможно чистое естествознание? как возможна метафизика в качестве «природной склонности», а в конечном счете и как наука? «...Критика разума необходимо приводит, в конце концов, к науке, наоборот, догматическое применение разума без критики приводит к ни на чем не основанным утверждениям, которым можно противопоставить столь же ложные утверждения, стало быть, приводит к схематизму» (3, 119).

Схема получения достоверного (априорного) и одновременно синтетического (нового) знания такова: разум производит чистые понятия, обладающие априорным содержанием и способные одновременно к трансцендусу — переносу собственных существенных свойств на новое знание, получаемое в опыте.

Синтезируясь с чистыми понятиями, эмпирическое знание приобретает достоверный и необходимый характер. Чистые понятия разума, наполняясь эмпирическим содержанием, приобретают свойство новизны.

Этот механизм познания опирается на системные предпосылки, реализующие философский принцип системности. Онтологическое содержание последнего сводится к признанию системного характера объекта познания. И. Кант не сомневается в действительном существовании объектов природы: без этого невозможен предмет естествознания. Нет сомнения и в системности объекта. Правда, эта системность открывается разумом, но отсюда не следует, что ее нет у объекта. Просто мы познаем ее такой, какой ее отражают наши понятия. Идея систематизирующей роли разума в познании ясно выражена в следующем рассуждении: «Разум, когда он касается принципов познания, представляет собой совершенно обособленное и самостоятельное единство, в котором, как в организме, каждый член существует для всех остальных и все остальные для каждого, так что ни один принцип не может быть взят с достоверностью в одном отношении не будучи в то же время подвергнут исследованию во всяком отношении его ко всем областям применения чистого разума» (3, 91).

Если познание объекта подчинено системной закономерности, то структурные элементы познавательного процесса должны функционировать в этом процессе как моменты системного представления. Необходимый и достоверный характер знанию придают априорные компоненты. Они выполняют основные системообразующие функции концепта и структуры. Это формы чувственного созерцания, категории рассудка и идеи разума. Их соединение с данными опыта происходит по моделям системного синтеза⁵. Здесь не используется модель реистического синтеза, по которой одна вещь сочетается с другой как равноправная, образуя новую вещь. Формы, идеи, категории не существуют с данными опыта, а доминируют над ними. В одних случаях они выступают по отношению к материи ощущений как свойства, в других — как отношения, в третьих — как свойства отношений, в четвертых — как отношения свойств и т. п. В логическом плане это «вещи второго порядка» — овеществленные свойства и отношения. Отсюда следует, что синтез форм, категорий и идей с вещами возможного опыта происходит по моделям атрибутивного и реляционного синтеза. Именно эти типы синтеза формируют знание как систему. Развиваясь по моделям системного синтеза, эмпирическое знание приобретает закономерный характер и статус необходимо истинного.

Структурная онтология И. Канта. Несколько подробнее остановимся на особенностях структурной онтологии, лежащей в основе системной концепции И. Канта. В философской литературе раскрыты основные модели мира, связанные

с тем, что философ принимает в качестве основополагающих те или иные сущности — вещи, свойства или отношения. Таким образом, возникает онтология реизма, в основе которого лежит гипостазирование вещей, атрибутивизма, гипостазирования свойства, и релятивизма, гипостазизирующего отношения⁶. В зависимости от того, каким образом трактуются вещи, свойства и отношения — экстенционально или интенционально — и оказываются ли сводимыми к ним остальные структурные компоненты онтологической модели или нет, выделяются разновидности реизма, атрибутивизма, релятивизма: всецелый или ограниченный (в зависимости от этого различаются модели унарные, бинарные, тернарные и т. п.), экстенциональный или интенциональный, эмпирический или теоретический и т. п. Если модель функционирует экстенционально, то она может развиваться с помощью экстенциональных логических аппаратов, в которых отношения между вещами, свойствами и отношениями строго дифференцированы и запрещается взаимозаменяемость и взаимопереходность этих категорий. Именно экстенциональные модели употребляются в традиционной логике для описания индукции через простое перечисление. В границах такой модели невозможно обосновать достоверность индуктивного знания. Интенциональные логические модели предполагают подвижность границ между вещами, свойствами и отношениями: то, что в одном отношении является вещью, в другом оказывается свойством или отношением. Такая взаимопереходность в свою очередь объясняется принятием качественной трактовки вещей, в противоположность пространственной: вещь понимается не как пространственно определяемая, не как тело, а как система качеств. При интенциональной трактовке структуры индуктивного вывода достоверность его получает обоснование с помощью закона противоречия и особого условия — модификации логического принципа *nota notae*.

Онтология И. Канта тяготеет к интенциональной. По типу первосущностей, лежащих в основе миропонимания, это атрибутивизм. Существуют два мира вещей — мир ноуменов и мир феноменов. Между ними — отношение дополнительности. Ноумены объективно реальны, но это бескачественные сущности, точки, сами по себе не обладающие ни пространственными, ни временными, ни причинными, ни иными характеристиками. Ноумены условно можно считать экстенционально трактруемыми вещами. Природа феноменов синтетична. Они образуются в результате соединения материи восприятия с формами созерцания и категориями, и идеями. Последние есть свойства и отношения, понимаемые как вещи. Таким образом качественная трактовка вещей доминирует над пространственной: она вводится в дополнение к пространственной. Качественно трактруемые феномены имеют реальность лишь как объекты возможного опыта, то есть субъективную реальность.

В моделях системного синтеза прослеживается то самое отношение к постановке и решению проблемы обоснования выводов из данных опыта, которое позднее было названо интенциональным подходом к обоснованию индукции⁷. Если некоторой вещи Р приписывается свойство Q, то если впоследствии в эмпирических наблюдениях встретятся вещи а, обладающие Р в качестве свойства, то свойство Q, присущее Р, переходит на а: $(P)Q \rightarrow [(a)P]Q$. Например, если вещи «вкус морской воды» присуще свойство «быть соленой», то этим свойством будет обладать любая вещь, которая имеет вкус морской воды: это может быть вода, взятая из Баренцева, Каспийского, Черного морей, или искусственно изготовленная вода по рецепту морской.

Подтверждением тому, что И. Кант неявно принимает интенциональный подход к трактовке выводов из данных опыта, является содержание следующей цитаты: «Суждение «все вещи находятся друг подле друга в пространстве» имеет силу, когда эти вещи берутся как предметы нашего чувственного созерцания. Если я присоединю это условие к понятию и скажу «все вещи как внешние явления находятся друг подле друга в пространстве», то это правило получит общую значимость без всякого ограничения. Итак, наши истолкования показывают нам реальность, т. е. объективную значимость пространства в отношении всего, что может встретиться вне нас как предмет. Но в то же время показывает идеальность пространства в отношении вещей, если они рассматриваются разумом сами по себе, то есть безотносительно к свойствам нашей чувственности...» (3, 134). Пространство, по Канту, не может обладать эмпирической реальностью в качестве относительно самостоятельной вещи. В этом смысле оно обладает лишь трансцендентальной идеальностью, то есть существует лишь как форма, идея. В этом вопросе позиция Канта противостоит позиции Платона и его последователей, утверждавших объективную реальность идей. Одновременно Кант не принимает и ньютоновскую трактовку пространства как вместилища тел. Трансцендентально-идеальное пространство есть фактически свойство пространственности, которым обладают наблюдаемые в опыте вещи. Пространство как вещь в себе не имеет никаких свойств и остается непознаваемым. Но будучи качеством или формой созерцания эмпирического объекта, пространство, понимаемое как свойство, становится познаваемым. Как видим, позиция Канта в этом вопросе гораздо строже и логичнее позиции метафизического материализма. «Пространство есть ничто, как только мы отбрасываем условия возможности всякого опыта и принимаем его за нечто, лежащее в основе вещей в себе», — пишет И. Кант (3, 134). Из справедливого отрицания реальности пространства как вещи в себе, как вместилища тел у Канта вырастает агностическое отрицание объективности про-

странства. Причиной тому служит отсутствие диалектико-материалистического взгляда на природу пространства и времени как форм существования материи. Современная Канту философия не создала еще такого учения. Кант остановился в его преддверии. Системная методология «Критики чистого разума» основана на качественной концепции пространства и времени. Однако материалистическим содержанием эта структурная схема заполнена не была. Время не пришло. Однако удар метафизике был нанесен.

Вообще концепция реальности И. Канта отличается своеобразием. В понятии «реальность» мы вычленим структурное содержание. В этом смысле реальностью обладает тот объект или предмет познания, который имеет статус относительно самостоятельной вещи⁸. Кант полагал, что Д. Юм со своей скептической философией посадил корабль познания на мель и оставил его там гнить. Для того чтобы пустить корабль в плавание, нужно выяснить вопрос о том, как возможно познание? Для осуществления познания Кант постулирует две противоположности — объективный предмет познания и трансцендентальный субъект (творческий чистый разум). И то, и другое — важные предпосылки чувственного восприятия: вещь в себе первична по отношению к явлению, разум первичен по отношению к способности восприятия. Синтез явления и восприятия порождает чувственно воспринимаемое явление, а синтез чувственных явлений в нечто целое дает предмет опыта. Правила синтеза задаются чистыми понятиями рассудка, априорными формами чувственного созерцания: тем самым материал чувственности подводится под понятие, а понятию сообщается эмпирическая значимость — реальность. Реальность понятий, по Канту, обосновывается возможностью синтеза чувственных восприятий. Последняя обусловлена априорными формами и категориями. Следовательно, первичными реальностями выступают познавательные способности, остальные формы реальности зависят от связи с ними. Нечто в понятии становится реальным только в том случае, если приобретает статус вещи путем синтеза чувственных явлений. И это опять качественно тракуемые вещи.

Реальность вещей внешнего мира, вещей в себе обоснована весьма своеобразно. Единственный путь к ее обоснованию — апелляция к восприятиям. Сначала вещь для нас конструируется путем синтеза восприятий (явно качественная трактовка вещи для нас). Далее — этап обоснования понятия, которое образует из вещи для нас некоторую целостность: если понятие соответствуют имеющиеся и тем более ожидаемые восприятия, то оно реально. А если реальна вещь для нас — синтез определенных качеств, то реальна и вещь в себе — носитель этих качеств. Вещь в себе — бескачественная реальность, точка, выступающая носителем фиксируемых чувствами качеств.

Если Юм и Беркли отрицают эту бескачественную подпорку свойств как реальность, то Кант находит способ обосновать ее бытие в качестве относительно самостоятельной вещи и тем самым обосновать ее реальность. Однако чувственно и рационально познаваемые вещи для нас не имеют предметного сходства с вещами в себе. Они остаются абсолютно непознаваемыми. Кант предположил возможный путь постижения вещей в себе. Это непосредственное созерцание, интуиция ума. Но механизм действия ее не свойствен человеку.

И все-таки пафос кантовской «Критики» состоит в том утверждении, что хотя знать объективную вещь в себе нам не дано, но отрицать ее реальность, относительно независимое, объективное бытие мы не можем. Обоснование реальности ноуменов в те времена играло важную гносеологическую роль в борьбе с субъективным идеализмом берклианского типа и агностицизмом Юма.

В позиции И. Канта по вопросу о реальности объектов познания отразился кризис пространственного понимания вещей. Чтобы быть познанными, объекты познания должны быть реальными. Вместе с тем Кант не может найти у ноуменов ни одного объективного свойства, так как все открываемые свойства так или иначе связаны с познавательными способностями человека, объективное содержание их неотделимо от субъективного. Все характеристики объективной реальности: пространство, время движение, причинность, необходимость и т. п. — Кант возвел в ранг априорных форм. Объективная реальность оказалась лишенной всех своих атрибутов и тем самым неуловимой и непознаваемой. Пространственное понимание вещи могло бы просто постулировать такую реальность. Но структурно-онтологическая позиция Канта в этом вопросе не столь метафизична. Проводя качественную трактовку вещей, Кант оставил за ноуменами единственное свойство — быть носителями свойств, указывать на существование объектов. Предметное сходство с реальными вещами у них отрицается. Для доказательства того, что наши многообразные знания об объективном мире относительно правильно отражают столь же многокачественный мир, потребовалось развитие диалектико-материалистической теории отражения, стержнем которой является учение о практике как источнике, конечной цели и критерии истины нашего познания.

Как возникают априорные формы? Итак, человеческое знание приобретает две основные характеристики — доказательность и новизну благодаря априорным формам познания. Априорные формы выполняют систематизирующую функцию как по отношению к самому процессу познания, так и по отношению к его результату — знанию. Априорные формы придают целостность знанию, служат инструментом обоснования реальности предметов возможного опыта и их трансцен-

дентных прототипов — ноуменов. Но откуда берутся априорные формы? Они не являются врожденными. Врожденной является лишь рефлексивная способность рассудка, порождающая их. Сами формы создаются посредством рефлексии. В характеристике рефлексивной способности существует момент системности (5, 115—121). Рефлексивная способность есть либо способность суждения, заключающаяся в умении применять уже открытую закономерность (правило) к новому эмпирическому материалу, либо способность познания, состоящая в умении применить к предметам возможного опыта идею или схему. Эта способность не является аналитической (здесь результат не содержится в посылках неявно); она производит системный синтез правил, идей, понятий с эмпирическим материалом. Ее границы очерчены предметами возможного опыта.

Системные представления позволяют раскрыть логическую природу рефлексивной способности: это не что иное, как отношение между компонентами системного представления процесса познания. Если познание есть система, в которой априорные формы выполняют роль системообразующих отношений и их свойств, а эмпирические данные — роль субстрата, то рефлексивная способность задает отношение структуры системы к субстрату, концепта к структуре, концепта к субстрату и тому подобные отношения второго порядка. При определенности таких отношений и неопределенности самих компонентов будущей системы все-таки возможно развитие познания в плане определения, уточнения и формирования ее компонентов, в том числе и концептуальных, и структурных, то есть форм и категорий. Тем более, что опыт всегда поставляет материю ощущений — субстрат системы познания и знания. Этим глубоким рангом рефлексии позиция И. Канта в гносеологии выгодно отличается от некоторых современных концепций познания, в частности, от концепции Т. Куна. Как известно, Т. Кун удачно описывает развитие познания в границах определенной исторически сложившейся парадигмы. Он отмечает, что эпоха научных революций характеризуется, как правило, сменой парадигмы. Однако логического механизма смены парадигм Т. Кун не раскрывает. А между тем этот механизм заключен в системных закономерностях развития знания, в том числе в свойствах отношений второго порядка. Кант неявно учитывает эти отношения, указывая на важную генеративную функцию рефлексивной способности разума. Однако последняя ограничена кругом объектов возможного опыта. Выходя за пределы возможного опыта, разум запутывается в неразрешимых противоречиях — антиномиях. В границах возможного опыта действие рефлексии интуитивно, непосредственно, созерцательно. Но Кант созерцание ставит выше понятийного мышления в том плане, что последнее порождает в основном аналитическое знание, в то время как созерцание всегда синтетично.

Системный анализ антиномий чистого разума. Итак, Кант решает проблему, как очертить границы разумной рефлексии? «Космологические идеи не допускают, чтобы им был дан соответствующий предмет в возможном опыте; более того, они даже не допускают, чтобы разум мыслил их согласно с общими законами опыта, хотя эти законы не вымышлены произвольно» (3, 432). Разрешение антиномий связано прежде всего с выяснением того предпосылочного знания, которое предполагается их тезисом или антитезисом. Здесь вступают в силу онтологические предпосылки логики и гносеологии И. Канта. Оказывается, обоснование тезиса и антитезиса исходит из разных допущений. Если доказательства тезиса, кроме эмпирических предпосылок, допускают некоторые умопостигаемые сущности («максима их не проста»), то обоснование антитезиса основано на принципах чистого эмпиризма («максима их проста»). Доказательства тезиса Кант называет догматизмом чистого разума. Это платоновская традиция в гносеологии. На стороне догматизма, считает Кант, практический и спекулятивный интерес, а также преимущество общедоступности. Позиция антитезиса отражает традицию эпикуреизма в философии. Эта позиция поощряет познание и содействует ему, однако, в ущерб практическому интересу. Выбор той или иной стороны в решении антиномий в конечном счете подчинен воплощению в ней принципа системности. «Человеческий разум по природе своей архитектурен, то есть он рассматривает все знания как принадлежащие к какой-нибудь системе, и потому допускает лишь такие принципы, которые не мешают быть имеющимся знаниям в одной системе вместе с другими знаниями. Однако положения антитезиса таковы, что делают совершенно невозможным завершение системы знания... Поэтому архитектурный интерес разума (требующий не эмпирического единства, а единства чистого разума а priori) включает в себе естественную благосклонность к утверждениям тезиса» (3, 440). Но здесь И. Кант, безусловно, ошибался. Сила любого теоретического построения состоит в способности к развитию, к реализации на новых предметных областях. Система знания должна обладать определенностью на уровне концепта и структуры, но не должна быть субстратно завершена или замкнута на уровне несистемообразующих отношений или свойств. Примером такой живой развивающейся философской системы служит диалектический материализм.

* * *

1. Философский принцип системности реализуется в концепции И. Канта достаточно полно. Он представлен и на уровне системного подхода, имеющего преимущественно методологическое содержание, и в форме развитого принципа системности, проникающего во все аспекты осмысления мира. В онто-

логии принцип системности проявляется в принятии качественного понимания вещей, в структурной онтологии атрибутивизма, в утверждении реальности не только феноменов, но и ноуменов как носителей свойств и отношений, познаваемых в опыте; в гносеологии принцип системности проявляется в явно выраженном системном характере априоризма, в методологии — в принятии весьма близкого к современному определению понятия системы и понимания сущности системного подхода; в мировоззренческой позиции Канта принцип системности отражен в ограничении знания об объективном мире предметами возможного опыта.

2. По-видимости, принцип системности у И. Канта вступает в конфликт с двойственным характером кантовской философии. Кажется, что при последовательном проведении принципа системности эта двойственность должна быть снята. Однако нельзя забывать об историческом характере концепции И. Канта. Его система не могла вылиться ни в последовательный субъективный идеализм (юмовский солипсизм бесперспективен как теоретико-познавательная концепция), ни в метафизический материализм, поскольку последний вводит непроверяемые допущения, зачастую сводящие его к объективному идеализму, ни в объективный идеализм — по тем же причинам невозможности принять непроверяемые в опыте предпосылки философии. Принцип системности играет роль критерия истинности опытного знания. За пределы опыта Кант отказывается его распространять. Он не учитывает диалектики познания: граница возможного опыта отодвигается при расширении познания вширь и вглубь, и нельзя априори назвать объекты, могущие быть предметом возможного опыта или не могущие им быть.

При содержательном истолковании кантовский априоризм является уступкой субъективному идеализму. Однако структурная сущность его такова, что он содержит формальное условие достоверности знания. И это чрезвычайно важно. Формальные критерии истинности знания — необходимая составная часть любых дедуктивных построений, а дедукция, как известно, служит для оформления готового знания, сокращая эмпирическое познание. Отсутствие диалектического взгляда на природу познания привело И. Канта к разграничению формальных и содержательных критериев истины, а затем и к предпочтению первых вторым. С диалектической точки зрения, такое предпочтение неправомерно, так как «практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики. Фигуры эти имеют прочность предрассудка, аксиоматический характер именно (и только) в силу этого миллиардного повторения»⁹.

⁹ См.: Бирюков Б. В., Новик И. В. Принцип системности и единство «физикалистского» и информационно-семиотического подходов // Системные исследования: Ежегодник. 1980. М.; Наука, 1981. С. 24—52; Блау-

берг И. Р., Садовский В. Н. Юдин Б. Г. Философский принцип системности и системный подход//Вопросы философии, 1978. № 8. С. 39—52; Гвишиани Д. М. Материалистическая диалектика — философская основа системных исследований//Системные исследования. Методологические проблемы: Ежегодник. 1979. М., 1980. С. 7—28. Садовский В. Н. 1) Системный подход и общая теория систем: статус, основные проблемы и перспективы развития//Системные исследования. Методологические проблемы: Ежегодник. 1979. М.; Наука, 1980. С. 35—39; 2) Принцип системности, системный подход и общая теория систем//Системные исследования: Ежегодник. 1978. М.: Наука, 1978. С. 7—25; Юдин Э. Г. Системный подход и принцип деятельности//Методологические проблемы современной науки. М.: Наука, 1978. С. 391.

² См.: Кузьмин В. П. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. 2-е изд. М.: Политиздат, 1980. 312 с.

³ См.: Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем. М.: Мысль, 1978. С. 118—130.

⁴ См.: Уемов А. И. Логический анализ системного подхода к объектам и его место среди других методов исследования//Системные исследования: Ежегодник. 1969. М.: Наука. 1969. С. 80—96.

⁵ Об этом см.: Уемов А. И. Формальные аспекты систематизации научного знания и процедур его развития//Системный анализ и научное знание. М.: Наука, 1978. С. 95—141.

⁶ См.: Уемов А. И. Вещи, свойства и отношения. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 74—90; Уемов А. И., Плесский Б. В. Реальность, относительность и атрибутивность системных моделей действительности//Философско-методологические основания системных исследований. М.: Наука, 1983. С. 187—197.

⁷ См.: Уемов А. И. К интенциональной трактовке выводов из данных опыта//Логика и эмпирическое познание. М.: Наука, 1972. С. 7—29.

⁸ См.: Дмитриевская И. В. Системный анализ категории «реальность» в гносеологии//Становление и структура сознания и познания: Межвуз. сб. науч. тр./Ивановский ун-т. Иваново, 1982. С. 87—101.

⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 198.

Этические мотивы в «Критике чистого разума» И. Канта

И. С. Кузнецова
(Калининградский университет)

«Наука и нравственность», «век науки и ответственность ученого», «этика ученого» — так в многочисленных философских и публицистических работах, литературных сочинениях и газетных статьях ставятся этические проблемы, связанные с научной деятельностью. При этом особое внимание уделяется рассмотрению нравственного облика ученого, профессиональной этике, исследованию ценности познания, ставятся вопросы о применении результатов открытий. Эти проблемы исключительно обостренно воспринимаются в настоящее время в связи с пресловутой программой СОИ, успехами генной инженерии, рядом исследований в области физики и биологии. Требования общественности объявить мораторий на работы в определенной области знания наталкиваются на сопротивление ученых, выдвигающих тезис: «Развитие науки остановить нельзя». Некоторые ученые из этических соображений отказываются от ис-

следований, которые могут быть направлены против человека. Например, английский биолог П. Харпер объявил на международной конференции на тему «Чем грозит и что сулит нам наука» о прекращении своих работ по изучению мозга, так как его опыты показали, что открываются возможности манипулировать людьми, воздействуя на их мозг¹. Можно указать еще на ряд событий такого же рода, что говорит о возрастающей актуальности темы «Наука и нравственность».

По-видимому, для осмысления этой проблемы весьма полезно будет обратиться к творчеству ученых, создавших выдающиеся этические учения, ибо подходы, решения и даже заблуждения в анализе данной темы могут натолкнуть на плодотворные идеи. Кант же не только предложил своеобразную этическую концепцию, но был одним из глубочайших мыслителей, предпринявших исследование человеческого познания и пытавшихся установить «его сферу и границы». Поэтому можно предположить, что тема «Наука и нравственность» не осталась вне его внимания, и в «Критике чистого разума» должны быть какие-либо следы его размышлений над этой проблемой.

В «Трансцендентальной диалектике» И. Кант исследует идеи чистого разума. Прежде всего обратим внимание на то, каким образом определяются идеи чистого разума, как они вводятся в рассмотрение. Кант специально остановился на терминологии, фиксируя градацию обозначений, «соответствующих каждому виду представлений» (3, 354). Говоря о понятиях, он отмечал, что «понятие бывает или эмпирическим или чистым; чистое понятие, поскольку оно имеет свое начало исключительно в рассудке (а не в чистом образе чувственности), называется *notio*. Понятие, состоящее из *notiones* и выходящее за пределы возможного опыта, есть идея, или понятие разума» (3, 354). Эти идеи Кант разделяет на три класса: «Из них первый содержит в себе абсолютное (безусловное) единство мыслящего субъекта, второй — абсолютное единство ряда условий явлений, а третий — абсолютное единство условий всех предметов мышления вообще» (3, 363). По замыслу Канта, необходимость трансцендентальных идей определяется тем, что они служат для восхождения к принципам и для приведения всех знаний в систему (3, 365).

Эти рассуждения Канта важны для понимания специфики философского знания. В самом деле, философия уже по своему происхождению существенно отличается от других наук, что отмечено многими исследователями². Философия прежде всего отличается предметом исследования. Физика, например, обращаясь к изучению закономерностей природы, исследует некоторую предметную область, ведутся наблюдения, эксперименты. Так же поступают и другие науки. Философия непосредственно не имеет дела с предметами материального мира. Научная философия использует результаты, полученные в кон-

кретных науках. Стремясь к познанию мира, его наиболее общих закономерностей, научная философия обращается прежде всего к истинным теориям, описывающим какую-то сторону реальности. Когда начинаются философские размышления над этими теориями, тогда сами теории выступают в роли «метаэмпирических фактов». В результате анализа, индуктивного обобщения фундаментальных понятий конкретных наук создаются метаэмпирические понятия, например, понятия качества, количества и т. д.

Физика, изучая твердое, газообразное и т. д. состояние вещества, создает истинные теории относительно тел, находящихся в каком-то состоянии, выявляет законы перехода из одного состояния в другое. Этим занимаются и другие науки. В результате индуктивного обобщения того общего, что существует в различных истинных теориях, изучающих процесс изменения, в философском знании формируются метаэмпирические понятия «качество», «количество». А затем эти категории начинают выполнять эвристическую роль: исследователя, приступающего к изучению новой предметной области, они ориентируют на выявление качественного и количественного своеобразия в явлениях этой новой предметной области. Онтологическое содержание категорий качества, например, диктует в какой-то мере и программу исследования, определяя, что, устанавливая качественную специфику объекта, прежде всего следует изучить свойства как наиболее явную, внешнюю сторону объекта; затем обратиться к исследованию внутренней структуры и составляющих ее элементов, а потом надо осуществить синтез: выявить взаимовлияние и взаимодействие внутренней структуры и внешних свойств. Иначе говоря, существует постоянная связь конкретно-научных понятий и философских категорий. Конкретные науки начинают изучение некоторой предметной области с эмпирических фактов, формулируют понятия, которые отражают отдельные явления, затем формируют теории. Размышления над истинными теориями приводят к созданию метаэмпирических понятий, категорий. А эти категории, выступая как формы мышления, служат, кроме всего прочего, и образованию новых понятий в конкретных науках.

Возвращаясь к идеям Канта, можно сказать, что метаэмпирические понятия имеют сходство с чистыми понятиями Канта. Их источником являются не образы чувственности, они формируются познающим субъектом на основе ранее полученного знания, возникают как бы над знанием. Метаэмпирическое знание существенно отличается от эмпирического. Эмпирическое знание может возникать стихийно, быть результатом случайного опыта. Оно отражает явления, с которыми человек имеет дело в предметной деятельности. Эмпирическое знание формируется и в результате направленных экспериментов, направленной деятельности. Метаэмпирическое же знание — это ре-

зультат всегда направленной деятельности, результат изучения знания, процесса познания, его истории, результатов. Оно возникает как итог анализа и обобщения теорий, относящихся к различным областям знания.

Итак, рассматривая метаэмпирическое исследование, видим, что метаэмпирическими фактами выступают некоторые теории, полученные в конкретных науках. Чтобы исследование не стало спекулятивным, чтобы объяснить метаэмпирическое знание и предсказать новое метаэмпирическое знание, необходимо ввести понятие объективной реальности и ее атрибутов. Понятие о реальности, как о том, что непосредственно существует вне и независимо от индивидуального и коллективного сознания³, позволяет ввести объективный критерий оценки истинности метаэмпирических понятий. Под атрибутом реальности понимается такое свойство, такая характеристика, которая присуща любому виду объективной реальности.

Обратим внимание, каким образом могут быть получены понятия об объективной реальности. Конкретные науки изучают материальный мир и тем самым создают определенные понятия о нем. Может быть, достаточно объединить, индуктивно обобщить эти знания — и мы получим представление о мире в целом? Э. В. Ильенков отмечал, что «определения целого» принципиально не могут быть получены (за это ручается даже формальная логика) путем фиксации тех «обобщающих признаков», которыми обладает порознь рассматриваемая часть этого целого, каждый его составной элемент, как представление о форме дома не составишь из тех признаков, которыми обладает каждый кирпич⁴. Философское знание рассматривает объективную реальность не как набор, совокупность данных различных наук, а как систему; поэтому объективная реальность не может трактоваться как множество, элементы которого изучаются отдельными науками.

Присмотримся к утверждениям:

М₁. Имеются физические объекты, т. е. объекты, существование и свойства которых не зависят от того, воспринимаются, мыслятся, измеряются ли они кем-либо или нет.

М₂. Каждый физический объект соответствует некоторому множеству физических законов, т. е. устойчивых и объективных структур.

М₃. Можно познать, хотя и предположительно, приблизительно и постепенно, как физические законы, так и некоторые из особенностей индивидуальных физических объектов⁵.

Можно ли считать, что эти утверждения получены в результате обобщения данных конкретных наук? Нет. Любое исследование в любой конкретной науке начинается, имея в виду явно или нет постулаты М₁ — М₃. В самом деле, отрицание М₁ ведет к отрицанию исследовательской деятельности вообще, ибо если не выполняется М₁, то нет смысла изучать не-

существующее. Если M_2 не имеет места, то невозможно построение теории, все исследование будет ограничиваться констатацией отдельных, несвязанных фактов. Если не принимать M_3 , то это означает солидарность с агностицизмом, и можно не заглаживать это сложное и требующее больших усилий дело — познание внешнего мира.

Конкретные науки лишь подтверждают утверждения M_1 — M_3 . Опровергнуть их невозможно ни эмпирически, ни теоретически, ведь в конкретных науках исследователь имеет дело с определенной предметной областью, которая в ходе познания расширяется, но все же является конечной, а постулаты M_1 — M_3 предполагают бесконечность. Оставляя сейчас в стороне вопрос о том, каким образом сформулированы данные утверждения, укажем на их сходство с понятиями чистого разума Канта. Так же, как понятия разума, они выходят за пределы опыта, и связь их с понятиями рассудка в терминологии Канта легко обнаруживается.

Утверждения M_1 — M_2 — это онтологические принципы. Система онтологических принципов составляет основу мировоззрения. Учитывая сходство онтологических принципов и идей чистого разума Канта, отметим, что и эти идеи необходимы как ядро мировоззрения. В самом деле, Кант и сам отмечал мировоззренческий аспект в рассуждениях о трансцендентальных идеях, указывая, что они служат для восхождения в ряду условий к безусловному, т. е. к принципам (З, 365), что чистый разум посредством этих идей приводит все свои знания в систему (З, 365). Иначе говоря, идеи чистого разума задают «координатную систему», в которой происходит «продвижение от знания о самом себе к познанию мира и через него к познанию первосущности», происходит «столь естественно, что кажется подобным логическому продвижению разума от посылок к заключению» (З, 365). Благодаря наличию трансцендентальных идей разум «освобождает рассудочное понятие от неизбежных ограничений сферой возможного опыта и таким образом стремится расширить его за пределы эмпирического, хотя и в связи с ним» (З, 392).

Итак, идеи чистого разума необходимы для формирования фундаментальных онтологических утверждений, которые не только указывают на сущность бытия, но и определяют программу его познания. И тогда, по мнению Канта, важнейшую особенность трансцендентальной философии составляет то, «что ни один вопрос, касающийся предметов, данных чистому разуму, не может быть неразрешимым для того же человеческого разума и никакое оправдание неизбежным незнанием и неизмеримой глубиной не может освободить от обязанности дать основательный и полный ответ на них». (З, 442). Здесь как раз и появляются этические мотивы: фундаментальные онтологические проблемы, составляющие основу мировоззрения, его «систе-

му координат», должны быть исследованы. Ничто не может оправдать отказ от решения предельных вопросов мировоззрения. Кант решительно отвергает уверения, «будто эти проблемы нельзя решить с достоверностью» (3, 445). Он утверждает, что «критическое же решение, которое может быть вполне достоверным, рассматривает вопрос вовсе не с точки зрения объекта (objectiv), а с точки зрения фундамента познания, на котором оно основано» (3, 446).

Трансцендентальные идеи, составляющие этот фундамент, «приводят все правила эмпирического применения разума к систематическому единству и всегда расширяют опытное знание, никогда не противореча ему», поэтому «действовать согласно таким идеям есть необходимая максима разума» (3, 571).

Нет необходимости приписывать Канту материалистические взгляды. Идеализм в его учении о трансцендентальных идеях несомненен, но несомненно также и то, что, реализуя завет В. И. Ленина о материалистическом истолковании всего рационального, что было в идеалистических философских системах, следует обратить внимание на рассуждения Канта о трансцендентальных идеях. Действительно, всякое познание своим фундаментом имеет определенную систему мировоззрения, без этого не может осуществляться исследование во всей его полноте. И долг ученого состоит в познании предельных, мировоззренческих вопросов. Действовать во имя расширения познания в согласии с основными принципами мировоззрения — необходимая максима коллективного разума человечества.

Исходя из этих соображений, можно теперь вернуться к вопросу о мораториях на исследования в определенной сфере. Расширять человеческое познание, стремиться к получению новых знаний, способствующих пониманию фундаментальных закономерностей существования и развития бытия, — это право и долг ученого. С этой точки зрения, запретить исследования человеческой психики, остановить работы в области генетики и т. д. нельзя. Но научно-технические программы, которые своим побочным продуктом имеют создание новых технологий, но не приносят фундаментальных знаний о бытии и находятся в противоречии с принципами научного мировоззрения, включающего в себя необходимой частью идеалы гуманизма, должны быть запрещены. Программа СОИ находится в безусловном противоречии с максимой человеческого разума, требующей познания бытия; она вообще не направлена на познание мира, и долг ученого, о котором говорил Кант, не имеет никакого отношения к планам «звездных войн». К этим планам имеет отношение, если можно так сказать, рассуждение Канта о вечном мире, в котором великий мыслитель предостерегал о возможности вечного покоя на общем кладбище человечества. Но это уже другая тема, хотя тоже связанная с этической проблематикой.

¹ См.: Харпер П. Кто умножает знание — умножает зло//Диалоги: Полемические статьи о возможных последствиях развития современной науки. М.: Наука, 1979. С. 258—264.

² См., например: Богомолов А. С. Античная философия. М.: Изд-во МГУ, 1985; Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М.: Мысль, 1969.

³ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131, 149.

⁴ Ильенков Э. В. Понятие «абстрактного» («идеального») объекта// Проблемы диалектической логики. Алма-Ата, 1968. С. 64.

⁵ См.: Бунге М. Философия физики. М.: Прогресс, 1975. С. 200.

Н. В. Станкевич как историк и критик немецкой философии конца XVIII — начала XIX века

Б. В. Емельянов (Уральский университет)

В. Г. Томилов (Томский университет)

Развитие русской философии в XIX веке можно сравнить с поисками ковра-самолета, на котором можно было бы улечь в страну счастья. Эти поиски были связаны с происходившими социально-экономическими сдвигами, с развитием капитализма, постепенным крушением феодальных устоев, кризисом официальной самодержавно-православной идеологии, нашедшим яркое выражение уже у Радищева.

Другую особенность этих поисков составляло то, что подобные ковры-самолеты в избытке предлагались западно-европейскими мыслителями, особенно немецкими. Некоторые из них были снабжены многообещающими надписями: «наставление к блаженной жизни», «истинное знание», «абсолютная истина» и т. д. «...Нет ни одной метафизической задачи, которая бы не была здесь разрешена или для решения которой не был бы здесь дан по крайней мере ключ», — писал, например, Кант о своей «Критике чистого разума» и для убедительности добавлял: «Что же касается *достоверности*, то я сам вынес себе следующий приговор: в такого рода исследованиях никоим образом не может быть позволено что-либо лишь *предполагать*; в них все, что имеет хотя бы малейшее сходство с гипотезой, есть запрещенный товар, который не может быть пущен в продажу даже по самой дешевой цене, а должен быть изъят тотчас же после его обнаружения. Ведь всякое познание, устанавливаемое *a priori*, само заявляет, что оно требует признания своей абсолютной необходимости...» (3, 76—77).

Подобные надписи имелись и на «коврах-самолетах» Фихте, Шеллинга и Гегеля. И необходимо было проверить, соответствуют ли эти торжественные формулы действительности и можно ли попасть на их «самолете» в упомянутую страну? Необходимость этой проверки диктовалась самой общественной жизнью того времени. Некоторые результаты такой работы мы находим уже в «Письмах русского путешественника». Карамзин обратил

внимание на сложность кантовской «метафизики» и «невразумительность» разговора ее автора.

В сочинениях Радищева, хотя имени Канта вроде бы и не встречается, но полемика с ним или с близким кругом идей чувствуется и в «Путешествии», и в трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии» и в других произведениях. И. Кант писал: «Имеются некоторые столь участливо настроенные души, что они и без всякого другого тщеславного или корыстолюбивого побудительного мотива находят внутреннее удовольствие в том, чтобы распространять вокруг себя радость, и им приятно удовлетворенность других, поскольку она дело их рук. Но я утверждаю, что в этом случае всякий такой поступок, как бы он ни сообразовывался с долгом и как бы он ни был приятным, все же не имеет никакой истинной нравственной ценности». (4(1), 234). «Истинную нравственную ценность», по мнению Канта, изложенному по крайней мере в его «критиках», имеют лишь поступки, которые не только сообразуются с «долгом», но и исключают всякое подозрение насчет возможного влияния склонностей, чувств, сердобольности и т. д. Такие поступки, говорит Кант, должны основываться «на моральном принуждении..., а не на любви», так как «патологический» интерес к объекту поступка подрывает «моральный закон» в его корне и наносит непоправимый ущерб его «превосходству» (4(1), 410). Еще более откровенно эту мысль выразил «гиперкритик» Фихте: «Патологическая любовь, особая склонность к той или иной личности не является нравственной; она всего лишь естественна и поэтому не должна и не может быть мотивом наших действий»¹.

Для человека, душа которого «страданиями человечества уязвлена стала», мораль и философия, игнорирующая сострадание, была, конечно, неприемлема. И Радищев вложил ее опровержение в уста крестницкого дворянина. «Но не возомните в восторге рассудка,— говорит этот дворянин в поучение своим сыновьям,— что можете сокрушить корни страстей, что нужно быть совсем бесстрастну. Корень страстей благ и основан на нашей чувствительности самой природою. <...> Они благоу в человеке производят тревогу, без нее же уснул бы он в бездействии. Совершенно бесстрастный человек есть глупец и истукан нелепый, неспособный ни к благу, ни к злу... Бесстрастие есть нравственная смерть»². И направляющей человеколюбивые склонности морали «долга» он противопоставляет нравственность, коренящуюся в «човеколюбивой твердости души», основное правило которой состоит не в том, чтобы чуждый человеческому счастью «долг» делать законом для всех, а в том, чтобы делать людей счастливыми, быть добродетельным. Добродетель, сопряженная с трудами сердца, разума и тела и с постоянными упражнениями «в мягкосердии, чувствительности, соболезновании, щедроте, отпущении», является, по мнению

Радищева, «вершиной деяний человеческих». Так что, «если бы закон или государь, или бы какая-либо на земле власть подвизала тебя на неправду и нарушение добродетели, пребудь в оной неколебим. Не бойся ни осмеяния, ни мучения, ни болезни, ни заточения, ни даже самой смерти. Пребудь незыблем в душе твоей, как камень среди бунтующих, но немощных валов. Ярость мучителей твоих раздробится о твердь твою... Убойся заранее именовать благоразумием слабость в деяниях, сего первого добродетели врага»³.

Мораль «Критики чистого разума» тоже требует силы и твердости, однако, отрицая чувство сострадания и человеколюбия и замыкаясь в «холодном долге» (Гегель), она не только оказывается какой-то жесткой и негуманной, но и делает эту силу и твердость во многом мнимой, так как лишает ее корней и уповает на иллюзию. Это понимал и сам Кант. Это понимание привело его, в конце концов, если не к отречению, то, по крайней мере, к сильной переоценке своих взглядов. Значение критики Радищевым «критической» морали Канта состояло, таким образом, еще и в том, что она как бы определила и предсказала собственную эволюцию Канта. Если сравнить кантовскую «Метафизику нравов» (1797) с поучениями крестницкого дворянина, то нельзя не заметить их сходство.

Едва ли не первым русским сочинением, специально посвященным кантовской «Критике чистого разума», явились «Письмо о критической философии» (1805) А. С. Лубкина. Однако он ограничивался лишь разбором кантовского учения о пространстве и времени, критикой его субъективизма и выявлением некоторых алогизмов.

Участвовали в испытании «Критического» «ковра-самолета» и некоторые представители официального православия. Так, в 1815 г. в Харькове была опубликована диссертация И. Гриневича «Рассуждение вступительное об изучении философии и об истинной природе оной», в которой немало внимания было уделено и Канту. Автор критиковал агностицизм кантовского учения об антиномиях, оценивал его как «коренное зло кантовской философии», отмечал неудовлетворительность его сведения цели семьи к «порождению потомства» и писал, что во время чтения «Критики чистого разума» он чувствовал себя как бы «падающим» с небес в пропасть ада в коем лишь смятение, раздор и ужас владывают. Ощущение, конечно, незавидное. И тем не менее Гриневич считает «Критику» Канта «введением в истинную философию», способным доставить человека в страну счастья.

Более популярно Кант изложил основную мысль своей «Критики чистого разума» в сочинении «Религия в пределах только разума». Оно стало в начале 30-х годов предметом диссертации на соискание степени доктора богословия еще одного русского «христианского философа», а именно профессора Ки-

евской духовной академии протоиерея И. М. Скворцова. Диссертация имеет название «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума». Ее содержание говорит о том, что это «обозрение» было тоже малокритическим, даже менее критическим, чем сочинение Гриневича. Несмотря на все обвинения Канта в «односторонности», несмотря на все колебания в вопросе о квалификации кантовской религии⁴, диссертант все же склонялся к мнению, что кантовская «Религия в пределах только разума» не противоречит христианству и может использоваться в качестве «философского богословия», излагающего «истины эти, столь известные из откровения» лишь другими словами, в богословском обучении «для окончательного усовершенствования кандидатов».

«Новейшая философия, начиная с Декарта,— писал Ницше,— совершает покушение на основной постулат христианской доктрины. Новейшая философия, как познавательно-теоретический скептицизм, явно или скрытно оказывается антихристианской, хотя скажем это для людей, обладающих более тонким слухом — ее ни в коем случае нельзя называть антирелигиозной»⁵. Ницше, конечно, преувеличивал антихристианскую направленность «новой философии». Однако применительно к кантовской «Религии в пределах только разума» его суждение нельзя не признать верным. Диссертация И. М. Скворцова говорит об отсутствии у него «более тонкого слуха».

Неоднократно встречается имя Канта, в основном в ироническом смысле, у А. С. Пушкина, сыгравшего в просвещении России столь важную роль. Так, в стихотворении «Пирующие студенты» Кант отнесен к числу «холодных мудрецов», а его сочинения представляются как символ чего-то скучного и тягостного. В «Евгении Онегине» имя Канта ассоциируется у автора с «туманной Германией», а его поклонником выступает романтик Ленский. Отрицательные оценки «немецкой метафизики» встречаются и в письмах Пушкина. Так, в ответ на упреки Дельвига, подозревавшего, что Пушкин попал под влияние увлекавшихся немецкой философией «любомудров», последний писал: «Ты пеняешь мне за Московский Вестник и за немецкую метафизику. Бог видит, как я ненавижу и презираю ее...»⁶ И если сравнить нравственные идеи произведений Пушкина с моралью «холодного мудреца», то нетрудно найти и подтверждение этому признанию. Пушкинский призыв «милости к падшим» и к «милосердию» был не менее противопоставлен моральному аскетизму Канта, чем этика Радищева. Кстати, в черновом варианте «Памятника» он и связывался с именем последнего:⁷

И долго буду тем любезен я народу,
Что звуки новые для песен я обрел,
Что вслед Радищеву восславил я свободу
И милосердие воспел.

Вот, пожалуй и все, что было сделано предшественниками и современниками Станкевича по части упомянутой проверки. И если учесть, что Радищев находился под запретом, что Пушкин был известен далеко не весь, то не будет, очевидно, большой ошибки сказать, что Станкевичу пришлось начинать почти сначала.

Непосредственная причина обращения Н. В. Станкевича к немецкой философии была та же, что и у его предшественников — разочарование в официально-православной идеологии (сомнение в старых шатких верованиях) и, как следствие его, открытость вопроса «что делать?». В одном из своих юношеских стихотворений Станкевич писал:

Свершилось все: исчезли ослепления,
Святых надежд растоптаны цветы,
В душе взвился огонь разубверения
И умертвил любимые мечты!!

С таким настроением сел он на студенческую скамью Московского университета и, услышав от профессоров, что он может найти разрешение своим сомнениям в немецкой философии, перестал писать стихи и засел за Шеллингову «Систему трансцендентального идеализма». Она стоила Станкевичу немалых трудов. Приходилось часто двигаться наощупь, пробираться через густые заросли софизмов и противоречий. Он читал у Шеллинга, что решающую роль в человеческой истории играет некое «Я», что оно ведет борьбу с «не-Я», что результатом этой борьбы является эгоизм и атомизация, которые, в свою очередь, сами себя ведут к образованию так называемого «царства разума», или «мирового государства»...

Вывод этих штудий, как и следовало ожидать, оказался не очень утешительным. Шеллинг не оправдал обещанных ожиданий. «...Или я худо понимаю Шеллинга,— писал Станкевич Я. М. Неверову уже 19 сентября 1834 г.,—или мысли его о человеке оскорбительны! Полагая, что натуральное влечение одного человека (эгоизм) ограничивает свободу другого, он говорит, что прогрессивность в истории есть улучшение общественных отношений (законов), т. е. улучшение средств противодействовать эгоизму, уравнивание эгоизмов через действие и противодействие. Он исключает из истории науки и искусства и допускает только по степени их влияния... на правления»⁸. С этой оценкой трудно не согласиться. Предоставляя главную роль в человеческой истории потустороннему «духу, творящему здесь через всех», Шеллинг вынужден был вопреки собственным заявлениям о свободе воли ограничить человека ролью марионетки этого «духа» и превратить в сознательного или бессознательного «лицедея, повторяющего им (т. е. «духом». — Б. Е., В. Т.) созданный текст. И подобные «мысли о человеке» были в общем-то не новы. И Гоббс, и Кант, и Фихте считали «недоброжелательную общительность» основой «само-

го лучшего общественного устройства». Так что Станкевич нащупал у Шеллинга одну из важнейших идей буржуазной философии. Он дал ей отрицательную оценку и, чтобы получше в ней разобраться, обратился к кантовской «Критике чистого разума» и сидел над ней примерно с ноября 1835 по март 1836 г.

Чтобы лучше представить трудности, с которыми пришлось столкнуться Станкевичу при изучении «книги сухой, темной, противоречащей всем привычным понятиям и притом слишком обширной» (Кант), необходимо на ней несколько остановиться. Тем более, что в литературе споры по этому предмету продолжаются и поныне, хотя ключ для расшифровки подобных иероглифов был дан еще Гегелем, называвшим философа сыном своего времени, а философию — современной ей эпохой, постигнутой в мышлении. Эпоха же Канта была более всего далека от гармонии и единства. Напротив, она отличалась глубокими противоречиями и антагонизмами, дуализмом и «расколотостью жизни и сознания» (Гегель). Она потрясала движением народов, революциями и войнами. Ее героями были Робеспьер и Наполеон... И философия не могла не отразить эту диалектику: скептицизм или колебание между противоположными мировоззренческими ценностными ориентациями и «абсолютное равнодушие ко всякой истине» (Фихте), как следствие колебания, становится характерной ее чертой. Колеблющийся шекспировский Гамлет является во многом верным ее портретом. Не совсем чужды его умонастроений были Ф. Бэкон и Т. Гоббс. Классическим скептиком был Давид Юм. Во Франции скептицизм нашел особенно яркое выражение у Мелье, Бейля, Вольтера и Дидро. Племянник Рамо такой же скептик, как и Гамлет⁹. Не чужды этого настроения были Ламетри, Гельвеций и Гольбах. В Германии скептиками были так называемые «романтики» Ф. Шлегель, Л. Тик, Э. Гофман и др.¹⁰ Не чужд скептицизма был и Кант. Его «Критика чистого разума» противоречила не только «всем привычным понятиям», но иногда и себе самой.

С одной стороны, в ней утверждалось, например, что так называемое «онтологическое (картезианское) доказательство бытия высшей сущности из понятий» увеличивает наше знание не более, чем купец, увеличивающий свой капитал простым приписыванием нулей к своей кассовой наличности, а с другой — она сама представляет не что иное как попытку такого «доказательства», только в отличие от декартовской лишь более усложненную. С одной стороны, в ней утверждается, что эта самая высшая сущность «есть непознаваемая «вещь в себе», которая может быть лишь предметом слепой веры, а с другой — предлагается нашему вниманию таблица категорий и понятий, должнаая служить средством познания и «сущности», и ее отношений к миру «явлений» и играть роль компаса и карты

для корабля, севшего на мель скептицизма. Из «Критики практического разума» мы узнаем еще и желательные для «высшей сущности» мораль и образ поведения. И таких противоречий встречается у Канта, к сожалению, немало.

Но «критический» Кант не был Юмом, и его литературный двойник был не Гамлет и не племянник Рамо, а скорее гетевский Фауст¹¹. Недаром Канта сравнивали с Сократом: его отношение к Юму весьма похоже на отношение Сократа к софистам-скептикам. И сам Кант прямо писал о том, что он видит свою задачу в снятии корабля «метафизики» с «мели скептицизма», куда он был посажен Юмом, и в приведении его в некоторый порт. И, начав скептицизмом, он кончил неосократизмом по крайней мере в своих «критических» сочинениях. Отсюда и необычайная сложность его «Критики чистого разума». Путь, которым автор вел читателя к своему «категорическому императиву», оказался весьма запутанным и извилистым. Но практика — критерий теории и «великая разоблачительница обманов и самообольщений» (Чернышевский). Чтобы оценить качество тех или иных отвлеченных рассуждений, достаточно узнать, к какой морали они тяготеют. Выше мы уже видели, какие моральные выводы сделал Кант из своей «Критики». Они заставляют усомниться в правильности ее первой посылки, той самой, которая предлагается и о которой говорится в конце «Критики».

Сегодня, когда имеется огромная литература о Канте и когда известна последующая история его идей, представить и понять все это не так уж трудно. Совсем другим было положение Станкевича: «Гордый дворец мысли» (Энгельс) был на замке, и ему пришлось врываться в него, по крайней мере у нас, почти первым, без всякого руководства и полагаясь лишь на собственное чутье и интуицию. К тому же этика Канта ему была в это время почти не известна. И тем не менее дошедшие до нас высказывания Станкевича о впечатлении, произведенном на него «Критикой чистого разума», еще раз подтверждают то, насколько чувствительным и верным историко-философским барометром он был. «Ну, что твой Кант? — пишет он Бакунину (7 ноября 1835 г), которого тоже увлек своими занятиями. — Я боюсь, что ты уже в досаде бросил его в угол и уверил себя, что немецкая философия — вздор. Чуть-чуть было не случилось этого со мною. Сначала все шло так ясно, просто; потом, как подался я к категориям — заварилась каша! Какое мучительное положение! Читаешь, перечитываешь, ломаешь голову — нет! Нейдет!» Ему же 15 ноября: «Моя головная боль чаще возвращается, и я худо сплю; сухие формулы, непонятные днем, оставленные с досадою, представляются мне в бреду, и при малейшей тяжести в голове я буду бросать Канта к черту, иначе — расстрою себя навсегда... Не оставляй, ради бога, истории. Без нее знание будет слишком сухо и мертво <...> Читай

Канта, да не зачитывайся! Особенно брось читать его по вечерам». И через десять дней Станкевич пишет Бакунину, что «вывод категорий у него (т. е. у Канта.— *Б. Е., В. Т.*) темен». И 15 декабря 1835 г. ему же: «На каждое его положение у меня тысяча возражений в запасе; я думал об нем столько, что голову ломило, но посредством своего мышления не доходил до его результатов... А Кант нужен, как введение к новым системам <...> «Чтоб быть христианином в наше время, надобно быть сначала философом»,—сказал Боттен, и это совершенно справедливо». Наконец, Я. Неверову 16 марта 1836 г.: «Хочется ее (т. е. «Критику чистого разума».— *Б. Е., В. Т.*) поскорей окончить, чтобы заниматься чем-нибудь более отрадным. Эту ступень надо перейти»¹².

Как видим, занятия были не очень легкими и не очень веселыми. Но они были нужны. Эту ступень надо было пройти. И, рискуя головой и опасаясь «расстроить себя навсегда», Станкевич снова и снова спускается в лабиринт «гордого дворца мысли», куда не решался заглянуть даже великий Гете¹³, и пытается узнать, не опасны ли они, куда ведут и нет ли в них Минотавра. Нельзя не видеть в его высказываниях и некоторого портрета кантовской «Критики», которая собрала в себе все противоречия этики и выразила их в предельно абстрактном и смутном виде.

Немало возражений вызвали у Станкевича и этические выводы кантовской «Критики», когда он познакомился с ними по фихтеанскому «Назначению человека». Фихте написал это сочинение уже после появления кантовской «Метафизики нравов», которая свидетельствовала если не о полном отречении, то по крайней мере об отходе Канта от сократизма «критических» сочинений и знаменовала новый этап в развитии его взглядов. Фихте оказался в данном случае последовательнее своего учителя и ответил Канту «Нравоучением, согласно принципам наукоучения (1898), в котором выставил против кантовской «Метафизики нравов» мораль «Критики чистого разума», придав ей еще более решительный вид. «Назначение человека» (1800) было попыткой популяризации «Нравоучения». Так что не следует искать в нем чего-то слишком уж нового по сравнению с «критиками» Канта: новизна не выходила, собственно, за рамки некоторых терминов и способа изложения. Фихте излагал то же самое, но проще и откровеннее. При этом «высшая сущность» Канта превратилась под пером Фихте во «властного мирового духа» (*mächtiger Weltgeist*), а его «категорический императив» был понят в смысле добровольного подчинения этому «духу». И на основании сказанного нетрудно представить реакцию Станкевича. Еще 4 ноября 1835 г. он предостерегал Бакунина, заразившегося и проповедовавшего тогда уже мораль Канта-Фихте, что в его рассуждениях «неверна первая посылка» и что он совершенно ошибочно выступает против

«жизни чувства». Чтение Фихте подтвердило его подозрения: оно произвело «сумбур в голове» и повергло Станкевича, по его словам, в такое «болезненное состояние нерешительности, совершенного сомнения», в результате которого «все утешительные мысли жизни — подвиг, искусство, знание, любовь — все теряло значение», и будущее стало представляться «в каком-то холодном, неприязненном свете»¹⁴. И спустя месяц он писал Бакунину: «Тяжкое повиновение долгу, наложенному извне, есть благородная ошибка; благородная, ибо здесь исполнена часть нашего назначения, отречение от своего спокойствия, от эгоизма, приближающего нас к животности; ошибка — ибо это отречение не сопровождается внутренними единством бытия, гармонией, которая запечатлевает всякое совершенство, всякое дело божье. Самоотвержение любви, самоотвержение по внутреннему голосу души, самоотвержение, которым питается и радуется чистое сердце, — вот жизнь религиозная, ибо в ней есть любовь! <...> Все наше достоинство — в приближении к этой жизни, в очищении, в возвышении себя до этой любви...»¹⁵

Нетрудно заметить, что Станкевич утверждает в качестве нравственности как раз то, что Кант и Фихте столь решительно отрицали. В их этике его отталкивает бессердечность и суровый ригоризм, исключающий чувство сострадания и любви, которому Станкевич придавал вслед за Радищевым и Пушкиным основополагающее значение. Еще в статье «Моя метафизика», написанной до знакомства с немецкими философами, он писал: «Любовь!.. Для меня с этим словом разгадана тайна жизни. Жизнь есть любовь»¹⁶. Знакомство с отрицательным учением Канта, Фихте и Шеллинга лишь укрепило его мнение. Теперь он еще более убежден, что «счастье, достойное человека, может быть одно — самозабвение для других; награда за это одна — наслаждение этим самозабвением»¹⁷. В этом, по мнению Станкевича, заключается и основная мысль христианства как «учения о любви». Не случайно и Бакунину, увлекшемуся сократической моралью Канта — Фихте, он напоминает: «Тот, кто проповедовал любовь, — проповедовал все; ибо она зародыш всякого знания и всякой деятельности. <...> Она должна быть источником подвига, как религия. Но до этого состояния надобно возвыситься»¹⁸. Подобные утверждения встречаются и в письмах Белинского. В контексте бакунинского увлечения они прямо указывали на то, что философия, пренебрегающая «жизнью чувства», подрывает тем самым корень истинного знания и полезной деятельности¹⁹.

Уже на основании этого можно сделать вывод, что вышеупомянутый «огонь разуверения» оказался смертельным лишь для всего слабого, наносного и мечтательного. Нравственные убеждения Станкевича не только выдержали очистительное испытание, но и еще более укрепились и как бы закалились

на «огне» сомнений. И нетрудно представить значение такого человека в эпоху крушения моральных ценностей, всеобщего разброда и распространения скептицизма: такой человек подобен спасительному острову во время кораблекрушения, и к нему тянутся все избегающие гибели. И это хорошо показал И. С. Тургенев в «Рудине», где Станкевич изображен под именем Покорского как один из главных и самый привлекательный герой.

Характерно, что подобный тезис противопоставлял Канту с его антитезисом и Фейербах, подвергавший сократизм Канта, Фихте и Гегеля не менее резкой критике. Особенно это касается его «Мыслей о смерти и бессмертии» (1830), «К критике гегелевской философии» (1839), «Сущности христианства» (1841), «Добавления к Против дуализма души и тела» (1846), «О моих Мыслях о смерти и бессмертии» (1848). Разбросанные в них возражения весьма близки к аналогичным замечаниям Станкевича и Белинского. Фейербах тоже считает, что долг, абстрагированный от чувств и склонностей, есть слово, лишенное всякого смысла. За всяким долгом следует искать какую-нибудь склонность, за всякой моралью — то или иное влечение. Долг добродетели предполагает существование «влечения к добродетели». Кантовское утверждение об антагонизме между «долгом» и «склонностью» есть неправильное выражение противоречия между различными влечениями и выражающими их моральями. Философия, презиращая влечения и чувства человека, является не только ошибочной, но и вредной (*Grundverderbliche*), так как отрицание чувства, по мнению Фейербаха, есть источник всякого сумасшествия и злобы, и болезнен в человеческой жизни». «Добродетель», предписываемая такой философией, является фальшивой и лживой: отрицая чувства, она вносит внутреннюю дисгармонию, создает неестественное напряжение и делает человека «мрачным, недовольным, мерзким, буйным, трусливым, скупым, завистливым, коварным, злобным». «Только добродетель, не противоречащая человеческому счастью, добродетель, ...которая суть естественное дитя любви, есть истинная добродетель»²⁰.

Это совпадение диагноза и почти полное единомыслие относительно средств лечения тем более замечательно, что Станкевичу, когда он штудировал и писал о Канте и Фихте, упомянутые работы Фейербаха не были известны. Последний, возможно, оказал некоторое влияние на него позже, при изучении Гегеля.

Зная о Гегеле лишь понаслышке, Санкевич поначалу думал, что найдет в нем союзника. В 1835 г. он перевел с французского и напечатал в «Телескопе» статью правогегельянца Вильма «Опыт о философии Гегеля», в которой последняя представлялась как некое новое изложение христианского вероучения. Нельзя сказать, что такое понимание Гегеля было

лишено всяких оснований. Учение на теологическом факультете, конечно, не осталось без последствий. Другое дело, что христианский элемент никогда не был у Гегеля главным и допускался лишь через нарушение известного логического закона непротиворечия. Ошибка правогегельянцев состояла как раз в том, что они приняли этот второстепенный для Гегеля элемент за главный. И Станкевич сначала поверил им и нашел у вильмовского Гегеля «несколько любимых мыслей». Но это заблуждение продолжалось недолго. Стоило ему поближе познакомиться с первоисточником, как от его правогегельянской веры не осталось и следа.

Уже в июне 1836 г. Станкевич просил Т. И. Грановского, находившегося в это время в Берлине, написать о «всех чудаках, от которых мы ждем себе душевного возрождения», и добавлял, что пора «отбросить эту робкую уступчивость, эту ученическую скромность» и «стать лицом к лицу с теми обольстителями души, которые тайною, отрадною надеждой поддерживают жизнь ее, и потребовать от них вразумительного ответа»²¹. В ноябре того же года, прочитав раздел о Гегеле в рейнгольдовской «Истории философии», он пишет Бакунину: «Гегель дышит на меня холодом»²². Примерно в это же время Станкевич становится обладателем 13-томного собрания сочинений Гегеля (т. е. большей частью первого издания не только сочинений, но и некоторых курсов лекций Гегеля), которое еще не было полностью закончено. И, не удовлетворившись самостоятельным изучением, осенью 1837 г. Станкевич отправился в Германию, где гегелевская философия, по словам Ф. Энгельса, уже начала в это время совершать свое «триумфальное шествие» и заражала даже своих противников.

Дело в том, что в силу вышеупомянутой противоречивости возродители и проповедники неосократизма в Германии были и своими собственными критиками. Самокритика имела место у Канта, Фихте, Гегеля и Шеллинга. Их мировоззренческие позиции отнюдь не были однозначными. Критика неосократизма имела место в произведениях Шиллера и Гете, Шопенгауэра и Фейербаха, Гердера и Генриха Гейне. Трудно сказать, читал ли Станкевич здесь, например, «Мир как волю и представление» Шопенгауэра. Имени этого философа не встречается в сохранившихся письмах. Однако имена позднего Шеллинга и раннего Фейербаха встречаются. С гетевским «Фаустом» он был, судя по всему, знаком и раньше. Трудно поверить в его незнание и гейневской «К истории религии и философии в Германии», вышедшей в 1835 г. на французском и немецком языках. И эти знакомства, конечно, не могли не повлиять на его восприятие «достоинства Егора Федоровича Гегелева».

Уже в октябре 1837 г. Станкевич писал из Берлина о «мытарствах диалектики» и «скучных равнинах» философии, о «негативности», лежащей «между младенческим раем первого

человека и торжественным примирением последующих», и т. д. 14 апреля 1838 г. он сообщал Грановскому, что от штудирования гегелевской «Философии права» он «умнее не сделался», и спустя месяц писал ему же: «А одно опасение против сумасшествия, одно из средств осуществить его — есть, я думаю, история, Тимофей!». И увлекавшемуся Гегелем В. П. Боткину 25 января 1839 г. писал: «Боже меня сохрани советовать то же другим: нет! кого влечет это, кто чувствует в себе довольно своей жизни, единства, полноты, чтобы броситься в этот мир скелетов — тот иди смело. Я же руководствуюсь лекциями Вердера и «Энциклопедиею», — пишу, вывожу и читаю только кое-что в большой «Логике», по указанию. Нужно ли сказывать, что я здесь совсем не норма... Я еще очень далек до полного душевного здоровья, хотя вышел из прежнего ужасного состояния...»²³

Не исключено, что представление о гегелевской философии как «мире скелетов», встречающееся и у Белинского, было навеяно Станкевичу фейербаховскими «Мыслями о смерти», где гегелевский герой был назван «спекулятивной или метафизической основой смерти» и отцом «вечной сверхчувственной смерти». Правда, единственное сохранившееся письмо Станкевича (Бакунину 19-го или 7 мая 1840 г.), в котором идет речь о Фейербахе, больше говорит о его знакомстве со статьёй «К критике гегелевской философии», нежели с «Мыслями». Впрочем, разница между ними была невелика: оба сочинения Фейербаха страдали некоторой непоследовательностью. С одной стороны, Фейербах называл гегелевскую философию «совершеннейшей системой», «непревзойденным образцом научного художественного разума», «истинным средством образования и воспитания», а самого Гегеля — «единственным трезвым между пьяными», а с другой — усматривал в его учении подражание природе, которому не хватает «жизни оригинала» и которое относительно выдает за абсолютное и является в качестве такового «абсолютным самоотчуждением разума». «Формой его (т. е. Гегеля. — Б. Е., В. Т.) созерцания и самого метода, — писал Фейербах, — является не *толерантное пространство*, а не терпящее сосуществования *время*; его система не знает координации и сосуществования и знает лишь *субординацию и ступенчатость* (Sukzession). При этом последняя ступень развития является всегда *тотальностью* (Totalität), которая вбирает в себя и поглощает другие ступени, но поскольку она сама выступает *определенным преходящим* существованием и, следовательно, имеет характер особенности, то она не может овладеть другими существованиями, не высосав из них мозг самостоятельной жизни и не лишив их того значения, которое они имеют только в своей полной свободе»²⁴. Возможно, что эта непоследовательность Фейербаха была данью моде и памяти учителя. Но совершенно очевидно, что система, требующая для достижения

результатов лишения людей свободы и «высасывания» из них самого «мозга самостоятельной жизни», не может считаться ни «совершеннейшей», ни «образцом», ни «истинным средством образования и воспитания». И эта непоследовательность в фейербаховских оценках не укрылась от Станкевича: «Хотелось бы,— пишет он Бакунину в упомянутом письме,— привести с собою несколько вещей Фейербаха. Он силен и могуч, однако этот огонь, эта сила иногда заносят его слишком далеко, так что он становится непоследовательным и упрекает рецензируемого им писателя в том, что тот как раз пытался опровергнуть. Нельзя не удивиться, как глубоко иногда он схватил понятие и как в другом месте запутается. Он глубокий читатель Гегеля — называет его трезвым между пьяными,— но требует дальнейшего хода. При всех его недостатках его весело читать. В нем есть начало жизни, которое веселит. В нем есть нечто от старого Шеллинга, но без фантастики»²⁵.

Нетрудно догадаться, о каком «нечто от старого Шеллинга» идет речь: Станкевич увидел в фейербаховской критике Гегеля продолжение шеллинговской.

Шеллинг ответил на гегелевское нападение, произведенное на него в «Феноменологии духа» уже в своих лекциях по истории философии в 1827 г., где назвал ее главного героя «всеотрицающим богом, не имеющим будущего», а ее учение — «чисто негативной философией»²⁶. Станкевич мог узнать об этой критике от И. Киреевского, который слушал Шеллинга в Мюнхене в 1830 г. Подобное понимание гегелевского «духа» было свойственно в какой-то мере и Шопенгауэру, «Мир как воля...», которого вышел в 1819 г. Не исключено, что это сочинение оказало влияние и на Шеллинга. И Фейербах в свою очередь назвал гегелевского героя «метафизической основой смерти» человека. Это понимание чувствуется и в его форме гегелевского учения, данной в статье «К критике гегелевской философии». И нельзя опять-таки не подивиться проницательности Станкевича. Фейербах в этой статье действительно местами «путался» и упрекал Гегеля наряду с прочим и в том, в чем последний не был виновен: например, в гипостазировании понятий, в превращении предиката в субъект и т. п. Правда, позже Фейербах исправил ошибку и в некоторых посмертно опубликованных афоризмах еще раз подтвердил, что в нем было «начало жизни, которое веселит». Он подправил в них свою формулу Гегеля и заметил, что учение последнего является нетерпимым не только во времени, но и в пространстве, потому что в его основе лежит некий религиозный пафос или «сила воображения», представляющая вещи в превратном виде и выступающая в качестве таковой орудием порабощения людей. Развивая мысль Шеллинга о том, что гегелевская философия исходит из постулата о противоречии между «богом» и миром, Фейербах писал, что в социальном мире Гегеля этому противоречию соответствует антагонизм

между «государством» и народом. Но упомянутая «сила воображения», скрывает его и представляет зло как благо: «Сила воображения есть сила религии и монархии. Правители могут господствовать над людьми лишь до тех пор, пока над ними господствуют воображение и фантазия. Необходимыми атрибутами монархии являются роскошь, помпезность, видимость блестящей жизни на одной стороне и нужда, нищета, бедность — на другой. Однако силе воображения по вкусу только превосходная степень: величайшему счастью соответствует только глубочайшее несчастье, небу — только ад, богу — только дьявол»²⁷.

Это продолжение фейербаховской критики Гегеля, к сожалению, Станкевичу осталось неизвестным. Высокая ее оценка была дана К. Марксом в «Экономическо-философских рукописях» и «Святом семействе». Ее влияние чувствуется в статье «К критике гегелевской философии права» и в обширной рукописи Маркса с тем же названием. Что же касается Станкевича, то на основании сказанного можно сделать вывод, что, начав с Вильма, по мере ознакомления с первоисточником и его критикой он пришел к антивильмовской оценке Гегеля, к оценке, наиболее близкой к фейербаховской. И этот путь для него, судя по всему, также был непрост. Некоторые его суждения о Гегеле носят следы явной внутренней борьбы, сомнений и колебаний. В одном из писем он, хотя и называет Гегеля «шутом», тем не менее замечает, что «этот шут хорошо понимает вещи и иногда недурно выражается»²⁸. В другом — пишет, что у Гегеля «эстетика особенно хороша»²⁹. Эта противоречивость оценок отражала, однако, противоречивость самого Гегеля.

Станкевич умер, не дожив трех лет до своего тридцатилетия. Это была большая потеря для русской философии. Многие его планы остались невыполненными. Не удалось ему и «изложить сжато содержание этой (гегелевской.— Б. Е., В. Г.) философии». Однако главное дело его жизни не остановлено. Для учеников и последователей он остался живым и после смерти: они сохранили и донесли до нас даже то, что казалось утраченным, т. е. его речи, содержание потерянных писем и т. д. «Взгляд Станкевича..., — писал в этой связи Герцен, — вырос в статьях Белинского в ту новую мощную критику, в то новое воззрение на мир, на жизнь, которое поразило все мыслящее в России и заставило с ужасом отпрянуть от Белинского всех педантов и доктринеров»³⁰.

¹ Fichte I. G. Sämt. Werke. Berlin, 1845. Bd. 4. S. 310.

² Радищев А. Н. Полн. собр. соч. В 3 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. Т. 1. С. 291.

³ Там же. С. 293.

⁴ Диссертант называет Канта то «деистом», то «натуралистом», то «полускептиком».

⁵ Ницше Ф. Полн. собр. соч. В 9 т. М.: Б. м., 1903. Т. 2. С. 75.

⁶ Пушкин А. С. Полн. собр. соч. В 17 т. М.: АН СССР, 1958. Т. 8. С. 226.

⁷ Там же. Т. 3. С. 477.

⁸ Переписка Николая Владимировича Станкевича. М.: Б. м. 1914. С. 290—291.

⁹ См.: Длугач Т. Б. Философия просвещения и «парадоксы» Дени Дидро//Вопросы философии. 1984. № 8.

¹⁰ См.: Соловьев А. Э. Истоки и смысл романтической иронии//Вопросы философии. 1984. № 12.

¹¹ См.: Белинский В. Г. Полн. собр. соч. В 13 т. М.: АН СССР, 1957. Т. 10. С. 310.

¹² См.: Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 580, 587, 589, 594, 598, 350 и др.

¹³ «Вход мне нравится,—писал Гете о кантовской «Критике»,—в самый же лабиринт я не решался идти; то препятствовал этому мой поэтический дар, то человеческий рассудок, и ничто не могло мне помочь» (Гете И. В. Избр. филос. произведения. М.: Госполитиздат, 1964. С. 213).

¹⁴ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 601—606.

¹⁵ Там же. С. 609—610.

¹⁶ Станкевич Н. В. Переписка его и биография, написанная П. А. Анненковым. М.: Б. м. 1857. С. 23.

¹⁷ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 386.

¹⁸ Там же. С. 592.

¹⁹ «Если человек, презрев жизнью сердца, захотел бы весь отдаться интересам общим,—он или не избежал бы тайной тоски и чувства внутренней неполноты и пустоты, или, если не почувствовал бы их, то внес бы в мир высокой деятельности сухое и холодное сердце, при котором не бывает у человека ни высоких помыслов, ни плодотворной деятельности» (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 159.)

²⁰ Feuerbach L. Gesam. Werke. Berlin, 1982. Bd. 10. S. 144. 145, 289-292 u. a.

²¹ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 446.

²² Ср.: Гегель говорит о «холодном долге» Канта, Пушкин — о «холодном мудреце».

²³ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 160, 452, 461, 492.

²⁴ Feuerbach L. Gesam. Werke. Berlin, 1982. Bd. 9. S. 17.

²⁵ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 670.

²⁶ Schelling F. Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, 1966. § 95, 176 u. a.

²⁷ Feuerbach L. Sam. Werke. Stuttgart, 1911. Bd. 10. S. 314.

²⁸ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 483.

²⁹ Там же. С. 492.

³⁰ Церцен А. И. Собр. соч. В 30 т. М.: АН СССР, 1958. Т. 9. С. 43.

Русское «академическое» неокантианство и философия всеединства

В. Н. Акулинин
(Ленинградский университет)

Сравнительный анализ двух ведущих школ русской идеалистической философии конца XIX—начала XX в. заслуживает внимательного изучения по целому ряду причин и, прежде всего, в силу той важной роли, которую они играли в борьбе миро-

воззрений, отражавшей реакцию эксплуататорских классов на усиление освободительного движения. Необходимость выделения границ, определяющих своеобразие русского неокантианства по отношению к философии всеединства, очевидна. Зародившиеся и сосуществовавшие на протяжении последнего полувека царской России эти философские школы имели сходные социальные корни, так как являлись выражением буржуазно-помещичьего сознания, обладали отчетливой антимарксистской направленностью и закономерной тенденцией к эволюции в религиозное мировоззрение. На эти общие основания накладывались динамичные конструкции, неоднозначные понятия и формулировки, свойственные периоду становления того и другого направления. Все это затеняло их специфичность. Нивелирование же, сглаживание различий в постановке и разрешении основных проблем и вопросов самостоятельными идеалистическими школами затрудняет при критическом анализе их адекватное понимание. Помимо того, буржуазные идеологи, извращая закономерности развития историко-философского процесса, навязывают представление об иррационализме как о генеральном направлении русской философской мысли, игнорируют прочную материалистическую традицию. Однако даже в рамках идеалистической философии в России и, в частности, на примере неокантианства и философии всеединства, через выявление принципиальных отличий наиболее общих исходных положений, методов, центральных проблем и путей их решения можно показать наличие присущей всей буржуазной философии дихотомии рационального — иррационального, сциентизма — антисциентизма.

Неокантианство как течение сложилось в России в 90-е годы XIX в.¹ В первые десятилетия XX в. оно наряду с философией всеединства стало господствующей школой русской идеалистической философии. Отличие и своеобразие философии всеединства по отношению к неокантианству, их существенная несхожесть выступают наиболее ярко в определении ими предмета и задач философии.

Философия для неокантианцев «есть теория познания с присоединением связанной с ней и основанной на почве добытых ею выводов системы научно разработанного мировоззрения»². Сводя предмет философии к гносеологии, задачу последней русские последователи Канта видели в выделении границ знания. Так, Г. И. Челпанов отмечал: «Исследование того, что наш ум может познать по своей природе, и есть задача той философской дисциплины, которая называется теорией познания»³. Философы же всеединства, и в частности В. С. Соловьев, рациональную философию представляли как «систематическое умозрение из принципов, содержащее в себе истины, безусловно всеобщие и необходимые, истины предполагаемые всяким частным опытом и всякою частною наукою»⁴. Однако для него философия как отвлеченное, исключительно теоретическое по-

знание уже закончила свое развитие в лице немецкой классической философии и «перешла безвозвратно в мир прошедшего». Изолированная от других форм общественного сознания, она стала несостоятельной и выполняла вполне определенную функцию в конструкции всеединства лишь в синтезе с наукой и религией в рамках «свободной теософии». Последователей В. С. Соловьева термин «теософия» однозначно сориентировал на определяющую роль богословия. Для них философия должна была стать истолковательницей божественного смысла жизни. В статье «О пути Соловьева» С. Н. Булгаков писал: «Философия... по своему предмету неизбежно является, по выражению Соловьева, теософией, или, по более привычному термину, теологией». «Философия,— продолжал он,— должна искать Бога. Это ее высшая и последняя, пожалуй, единственная задача»⁵. Что же касается теории познания, то в философии всеединства она решает задачи, подчиненные задачам метафизики. И в рамках свободной теософии уже недостаточно «чистой теории познания она даже невозможна, необходима теория действия, основанного на знании»⁶. Такой усиленный акцент на преобразовательной функции философии, совершенно чуждый неокантианцам, ставился с редким единодушием большинством философов всеединства.

Не менее ярко выступают различия русского неокантианства и философии всеединства в их отношении к наследию Канта и в их взаимных отношениях. Предлагая свою интерпретацию системы Канта, неокантианцы по большей части являлись ее апологетами. Философы же всеединства, вполне в традициях православной метафизики, не принимали рационалистичность (воспринимая ее как величайшую духовную опасность) и агностицизм Канта; им была чужда и половинчатость «великого лукавства», за которую, как подчеркивал В. И. Ленин, «с ним вели борьбу и последовательные материалисты, и последовательные идеалисты»⁷. Эта половинчатость породила у всеединцев ироническое определение сторонников кантианства как «суспензионистов» (от *suspensus* — подвешенный). Крайняя степень отрицания кантианской половинчатости привела П. А. Флоренского, например, к такому прямолинейному выводу: «Нет системы более скользкой, более «лицемерной» и более «лукавой», нежели философия Канта»⁸. Для философов всеединства система Канта, в которой познание не связывает, а «разгораживает (разделяет) природу и человека»⁹, олицетворяла собою наивысшую для европейской традиции степень разрыва между сущим и мыслью, формой и содержанием, явлением и тем, что является, между рациональным и иррациональным; разрыва, который, по их мнению, влечет разум в дурную отвлеченность, а философию превращает во внежизненную и внедействительную форму. Однако наибольшее неприятие в системе Канта вызывало у последователей В. С. Соловье-

ва имплицитное отрицание религии через смешение трансцендентального сознания с субъективным. Пафос кантовской мысли виделся им в его стараниях ответить на вопрос: как и почему невозможен культ? Но они считали также, что в современной им философии нет метафизика, «который бы так или иначе не производил себя от Канта»¹⁰, и, воздавая должное «кенигсбергскому мудрецу», подчеркивали, например, генетическую связь собственных идей антиномичности с «глубокими и плодотворными» идеями Канта о возможности антиномий разума¹¹. Философы всеединства предлагали свою, отличную от неокантианской, интерпретацию Канта и исходили при этом из уверенности в том, что «творения Канта таят в себе различные возможности»¹². Наиболее привлекательным для всеединцев было стремление Канта ограничить область знания, чтобы очистить место вере» (3, 95) («Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen...»¹³), которое не противоречило для них логике развития высоко ими ценимой августиновской традиции наделения большей фундаментальностью веры по отношению к знанию и позволяло опираться на него, используя рациональные доводы, в утверждении религиозной философии как особой формы сознания, отличной от богословия и от философии. Основание полагать вполне определенную степень влияния Канта на формирование концепции всеединства дает и собственное признание В. С. Соловьева о том, что в период написания «Критики отвлеченных начал» он «в вопросах чисто философских находился под преобладающим влиянием Канта...»¹⁴; уместно также вспомнить в этой связи о первом, неокантианском, этапе эволюции воззрений одного из лидеров философии всеединства С. Н. Булгакова. Учитывая вышесказанное, представляется малоубедительным мнение Т. Г. Масарика, посвятившего исследованию русской религиозной философии специальную работу, о том, что в России Кант имел слабое влияние (Т. Г. Масарик исходил при этом из ложного убеждения мистичности и мифологичности русского мышления)¹⁵.

В вопросах же гносеологии всеединцев, ратовавших за синтез в области познания, не устраивало его ограничение рамками рационализма. Действительный синтез, по их мнению, должен опираться на нераздельность мысли и сущего, объекта и субъекта. Разделение в акте знания на субъект и объект, лежащее в основе гносеологии, было той первичной двойственностью, которая, как считали философы всеединства, составляет предмет гносеологических затруднений. «Уничтожить практически данную двойственность — это значит оба момента ее привести к одному. Теория знания есть и должна быть монистической»¹⁶. Антиномичный разум человека, стремящийся к синтетическому континуально-дискретному характеру познания, бессилен в противопоставлении себя объекту познания; так как

в человеческом сознании, отрешившемся от бога, возникает принципиально неразрешимое противоречие непрерывно-бесконечного и прерывно-конечного. Залог достоверности познания — лишь нераздельность познающего и познаваемого, основным предикатом которого является «актуальная бесконечность» (понимаемая как «конечная бесконечность и бесконечная конечность»¹⁷). Основополагающую роль в синтетике субъекта и объекта, направленной на достижение истины, должна играть вера. Вера в концепции всеединства выступает как особый род познания, без которого объективная истина не доступна, так как «никакое действительное познание не исчерпывается данными нашего чувственного опыта (ощущениями) и формами нашего мыслящего разума»¹⁸.

Хотя проблема преодоления гносеологического дуализма как завершение системы Канта и ставилась русскими неокантианцами¹⁹, однако вера воспринималась ими лишь через призму психологического объяснения. Вера, считали неокантианцы, не есть знание. Для философов же всеединства положение о приоритете веры в познании было принципиальным; для них в основе всех «выводных» истин лежат истины «усмотрения» опытного или сверхопытного характера. В. Ф. Эрн объяснял это следующим образом: «Кажущаяся необходимость логического мышления есть на самом деле торжество истины, как свободы, потому что логическое мышление не творит истину, а лишь детализирует и оформливает ее из неисчерпаемого содержания усмотрения»²⁰.

Логицизм А. И. Введенского, представляющий, по верному замечанию Л. И. Филиппова, «чистейшей воды позитивизм»²¹, вызывал особое неприятие философов всеединства. Негативное отношение к позитивизму, третируемому в философии всеединства как упрощенный и ограниченный подход к разрешению основных проблем философии, было заложено уже В. С. Соловьевым и опиралось на традиции русского православного теизма и, в частности, на критику позитивизма В. Д. Кудрявцева-Платонова. Вопреки рационалистическому «логизму», направленному на рассмотрение «только готовых соединений суждений в виде выводов и посылок»²², приверженцы всеединства выдвигают иррациональный принцип «логизма» (от Λόγος), в основе которого — Логос как «единство постигающего и постигаемого, единство познающего и того объективного смысла, который познается»²³.

Вопросом, также выступающим как четкая грань между основоположениями русского неокантианства и философии всеединства, является вопрос об отношении этих направлений идеалистической мысли к метафизике. Неокантианцы не принимали метафизики, отказывая ей в правах по сравнению с естественными науками. А. И. Введенский, например, считал, что метафизика не может быть продолжением изучения имманентного

мира, и даже обосновывал «русский» способ доказательства неосуществимости метафизического знания²⁴. За «русским» способом» скрывалась и критика воззрений Канта, имевшая место в неокантианстве в рамках интерпретации его системы²⁵. Враждебное отношение к метафизике как знанию со стороны неокантианцев коренилось в кантовском положении о невозможности ее как науки (так как она не может обладать эмпирически достоверным знанием или аксиоматически-дедуктивным построением); метафизика — лишь наиболее предпочтительная вера, и она приемлема именно как морально обоснованная вера, подобная цензуре, «которая обеспечивает общий порядок, согласие и даже благополучие в мире науки» (З, 692), и должна в этом качестве, по мнению неокантианцев, являться составной частью цельного мировоззрения. Эта приемлемая метафизика, в противовес другим — «догматическим», была названа ими «критической». Критическая метафизика обосновывалась постулатами нравственного чувства в силу веры в общеобязательность последнего, из чего выводилось долженствование веры в бессмертие и бога. Такое «доктринальное предубеждение против самостоятельного трактования сущности религии и эта догматическая нетерпимость в отношении к религии составляют, по заявлению С. Н. Булгакова, личную особенность Канта и не имеют под собой твердой опоры даже в его собственном философствовании»²⁶. Но русские неокантианцы, последовательно возводя в степень воззрения нравственные, считали другие, зависимые воззрения (например, эстетические, религиозные) таковыми, «что даже иметь-то их не общеобязательно»²⁷; и с этих позиций критиковали этическую концепцию всеединства, основывающуюся на независимости нравственности от религии. Борьбу против некантовской этики А. И. Введенский даже считал условием преодоления препятствий на пути распространения критической метафизики, а в целом — условием достижения критической философией своей полноты. Различие исходных позиций неокантианства и философии всеединства «гарантировало» им взаимное непонимание в полемике о сущности и значении метафизики. Так, неокантианцы под метафизикой понимали ответы на конечные философские вопросы, так как бесконечность, по их мнению, не может быть данной; и метафизик, требующий законченности, должен утверждать конечность мира, его деления и причинности, что противоречит научному пониманию.

Оценка естественно-научного знания как базового в гносеологических построениях неокантианцев вызывала законные возражения со стороны приверженцев «цельного» знания, для которых факты науки, хотя и представляли определенную теоретическую ценность, но были лишь одной из составляющих ассимилированной структуры знания, не имевшей определяющего характера и утрачивающей практически любую теорети-

ко-познавательную ценность, и, более того, приобретающей искаженность, будучи изолированной от всей совокупности знания. «Всякая измена единству,— подчеркивал В. Ф. Эрн,— есть гибель цельности»²⁸. Философы всеединства видели порочность гносеологии неокантианства в произвольности наделения науки определяющей ролью в познавательном процессе по сравнению с религией, искусством и другими формами общественного сознания, считая любую из них (но более всех — религию), интегрированную в рамках «цельного» знания, способной выполнять гносеологическую функцию. Научный опыт воспринимался ими как «историческое сужение опыта вообще», который должен в целом охватывать и мифологический опыт древности, и мистический опыт христианства. Предпочтение одного вида опыта и игнорирование других, характерное для неокантианства, противоречило коренным требованиям концепции всеединства — требованиям органической цельности знания. Возведение научного знания и опыта в степень непререкаемого авторитета становится возможным в критической философии в силу подмены безусловного, как цели поиска человеческой мысли, обусловленным (т. е. собственно человеческим), что для последователей В. С. Соловьева не служит достоверным гносеологическим основанием, так как в этом случае априорные воззрения и понятия вносятся в познаваемое именно человеческим умом, и познание, претендующее на транссубъективное значение, теряет возможность его осуществить.

Выделяя в кантианстве субъективный антропо-психологический комплекс, понимаемый как волевое выделение научного знания заглавным в процессе познания и подстановка в безусловный центр мироздания единственной осмысленной реальности — познающего субъекта, философы всеединства обвиняли его сторонников в предвзятости волевого решения, в психологизме. А «психологизм,— по мнению В. Ф. Эрна,— более всего ненавистен для философа как специфически человеческая точка зрения, как ущемленно-гуманистическое восприятие мира»²⁹. В условиях, когда, как справедливо отмечает О. Г. Мазаева, вопрос о природе познания приобрел в неокантианской литературе форму вопроса о соотношении гносеологии и психологии³⁰, всеединцы уделяли особое внимание критике и преодолению психологизма. Избежать психологизма и антропологизма, полагали они, можно путем различения того, что в кантианстве смешивается: человеческого и безусловного. Однако, приняв познающий субъект за «другое» абсолюта, необходимо также принять единство абсолюта и его «другого» в познании и, таким образом, наделить человеческое познание признаками безусловности; то есть мысль человека постольку становится безусловной, поскольку она приобщается к абсолюту. «Предполагать возможность познания,— писал Е. Н. Трубецкой,— значит допускать возможность действительного осуществления всеедин-

ства и безусловности в мысли познающего, иначе говоря, возможность соединения моей мысли с мыслью безусловной»³¹.

Отношение двух ведущих школ русской идеалистической мысли начала XX в. было противоположным не только к наследию Канта, но и к наследию В. С. Соловьева. Критика кантианства велась сторонниками всеединства в преемственной связи с концепцией последнего, в которой они видели философскую программу и стремились к ее «точному выполнению». Русские же сторонники кантианства, разделявшие общее стремление идеалистической мысли России первой четверти XX в. выявить и проследить (а часто — скомбинировать в ущерб действительности) глубокие и устойчивые идеалистические традиции, положительно оценивали роль В. С. Соловьева в становлении отечественной философии, находя у него «крупный философский талант» и отводя его концепции значительное место в борьбе с материализмом. Однако самую его метафизическую концепцию «положительного всеединства» воспринимали негативно и, искажая ее сущность, стремились дискредитировать ее самостоятельность и своеобразие путем указания на основополагающие заимствования из философии критицизма. Так, А. И. Введенский, посвятивший решению этой задачи отдельную статью, писал: «...не подлежит ни малейшему сомнению, что теория познания Соловьева представляет собою главнее всего синтез критицизма, усвоенного им хотя бы и не в полном виде, с мистицизмом»³², Гипертрофируя значение мистической стороны системы В. С. Соловьева, сводя к ней всю его концепцию, А. И. Введенский игнорировал исходное положение всеединства — принцип органической цельности. Он считал главным в наследии философа то, что тот «как бы завещал нашим более молодым философам составить критически обследованную психологию мистического восприятия»³³. Такая позиция нашла поддержку в среде русских неокантианцев. Например, И. И. Лапшин в работах «Вселенское чувство» (1911) и «Философия изобретения и изобретение в философии» (1922) подчеркивал психологизм религиозной основы мировоззрения В. С. Соловьева и считал, что она, являясь базовой в его концепции, по духу чужда наукообразному знанию; а Г. И. Челпанов полагал главным в «положительном всеединстве» теорию мистического восприятия³⁴. Точка зрения неокантианцев вызывала в среде философов всеединства оживленную и острую критику: «А. И. Введенский в своей статье... не столько изучает гносеологию Соловьева, — справедливо подчеркивал В. Ф. Эрн, — сколько неокантизирует по поводу нее»³⁵.

В первой четверти XX в. на фоне общеполитического углубленного интереса к гносеологической проблематике неокантианство, ставившее гносеологические вопросы центральными в своем учении, заняло одну из ведущих позиций в русской идеалистической философии. Философы же всеединства, претендо-

вавшие на сугубую истинность и перспективность именно антигносеологического пути философствования, того пути, который определялся, по их мнению, наиболее широкими запросами существования человечества, более широкими, чем желание ответить на вопрос о возможности и границах познания, были вынуждены, утверждая свои принципы вопреки неокантианству, в первую очередь критиковать его гносеологию. Присоединяясь к образной характеристике С. Н. Булгаковым своего времени, когда «неокантианским гносеологизмом... заволокло духовную атмосферу», Е. Н. Трубецкой считал преодоление Канта и кантианства безусловно обязательным для всякого учения, которое утверждает, что любое познание как таковое покоится на метафизических основаниях и пытается вскрыть их³⁶. Эта рекомендация направляла критику не только на русское «академическое» неокантианство, но и на кантианство молодых философов, объединявшихся вокруг русской редакции журнала «Логос», а также их зарубежных единомышленников.

В попытках преодолеть односторонности рационализма неокантианства с его догматической изоляцией отдельных форм общественного сознания в процессе философского осмысления мира философы всеединства стремились к синтетическому миропониманию. Однако религиозно-идеалистическое удвоение мира привело их к необходимости придать рассматриваемым проблемам надклассовый и надсоциальный характер, что в конечном итоге мистифицировало пути их разрешения.

Сравнительный анализ русского «академического» неокантианства и философии всеединства как ведущих школ русской идеалистической философии конца XIX — начала XX в. показывает наличие в ней рационалистического и иррационального путей решения философской проблематики, коренящихся в полярном понимании предмета и специфики философии. Эти пути характеризуют своей ограниченностью и современную буржуазную философию.

¹ См.: Водзинский Е. И. Русское неокантианство конца XIX — начала XX века. Л., 1966. С. 5.

² Введенский А. И. Логика как часть теории познания. Спб., 1912. С. 30.

³ Челпанов Г. И. Введение в философию. М., 1916. С. 15.

⁴ Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Спб., 1911—1914. Т. 2. С. 276.

⁵ Булгаков С. Н. Без плана//Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 390.

⁶ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1912. Ч. 1. С. 185.

⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 206.

⁸ Цит. по: Гулыга А. В., Нарский И. С. Предисловие к публикации «Флоренский П. А. Космологические антиномии Канта»//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1978. С. 132.

⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 83.

¹⁰ Трубецкой С. Н. Собр. соч.: В 6 т. М., 1906—1911. Т. 3. С. 10.

¹¹ См.: Флоренский П. А. Космологические антиномии Канта//Богословский вестник. 1909. № 4. С. 620—621.

- ¹² Булгаков С. Н. *Философия хозяйства*. С. 18.
- ¹³ Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von R. Schmidt. Unveränd. Nachdr. d. 1924 überarb. ehemaligen Kehrbachschen Ausg. Wiesbaden: VMA-Verlag, 1979. S. 30.
- ¹⁴ Соловьев В. С. *Собр. соч.* Т. 2. С. 371.
- ¹⁵ Masarik T. G. *Zur russischen Geschichte — und Religionsphilosophie*. Jena, 1913. Bd. 2. S. 429—430.
- ¹⁶ Флоренский П. А. *Пределы гносеологии: (Основная антиномия теории знания)*//Богословский вестник. 1913. № 1. С. 147.
- ¹⁷ Флоренский П. А. *Столп и утверждение истины*. М., 1914. С. 43.
- ¹⁸ Соловьев В. С. *Собр. соч.* Т. 2. С. 324.
- ¹⁹ См., напр.: Лапшин И. И. *Законы мышления и формы познания*. Спб., 1906. С. 171.
- ²⁰ Эрн В. Ф. *Природа мысли*//Богословский вестник. 1913. № 3. С. 521.
- ²¹ Филиппов Л. И. *Неокантианство в России*//Кант и кантианцы. М., 1978. С. 294.
- ²² Введенский А. И. *Логика как часть теории познания*. С. 10.
- ²³ Эрн В. Ф. *Борьба за Логос*. М., 1911. С. VII. С позиций иррационализма и антисциентизма подвергся критике и психофизиологический «закон» А. И. Введенского (см.: Трубецкой С. Н. *Собр. соч.* Т. 2. С. 587—598).
- ²⁴ См.: Введенский А. И. *Логика как часть теории познания*, С. 307.
- ²⁵ Критика Канта русскими неокантианцами справа уже отмечалась в советской литературе (см.: Водзинский Е. И. *Русское неокантианство конца XIX — начала XX века*. С. 10).
- ²⁶ Булгаков С. Н. *Свет Невечерний*. Сергиев Посад, 1917. С. 4.
- ²⁷ Введенский А. И. *Эммануил Кант*. Спб., 1902—1903. С. 121.
- ²⁸ Эрн В. Ф. *Природа мысли*. С. 507.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ См.: Мазаева О. Г. *Русские неокантианцы о природе познания*//Проблемы познания и управления социальными процессами: Сб. науч. тр./Томский ун-т. Томск, 1981. С. 41.
- ³¹ Трубецкой Е. Н. *Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства*. М., 1917. С. 186.
- ³² Введенский А. И. *О мистицизме и критицизме в теории познания* В. С. Соловьева//Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 56. С. 16.
- ³³ Там же. С. 34.
- ³⁴ См.: Челпанов Г. И. *Введение в философию*. С. 493—494.
- ³⁵ Эрн В. Ф. *Гносеология* В. С. Соловьева//Сборник первый. О. Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 129—130.
- ³⁶ См.: Трубецкой Е. Н. *Метафизические предположения познания*.

И. Кант и «языковедение» В. фон Гумбольдта

Э. Ю. Даугатс
(Лиенайский педагогический институт)

Никакая живая идея не может оставаться в течение веков одинаковой. Если она жива, то существует и все время рождается новое и новое ее понимание. Невозможно представить себе ценного философа, понимание которого оставалось бы всегда одинаковым. В том-то и заключается его ценность, что он является источником новых и новых его пониманий, оживляя и оплодотворяя мысль исследователей различных эпох.

А. Ф. Лосев

Современный этап развития науки о языке характеризуется глубокими, коренными изменениями статуса этой науки во всей системе человеческих знаний, равно как и осознанием лингвистикой своих задач и целей.

Прошло почти шесть десятилетий после Первого съезда лингвистов в Гааге в 1928 г, на котором Антуан Мейе выдвинул лозунг автономии лингвистики. Вскоре после этого съезда Эдвард Сэпир выразил следующими словами назревшую необходимость сочетания внутренней консолидации науки о языке со значительным расширением ее горизонтов: «Лингвисты, хотя они этого или не хотят, должны больше интересоваться разнообразными антропологическими, социологическими и психологическими проблемами, вторгающимися в сферу лингвистики, поскольку современный лингвист не может замкнуться в своей традиционной области. Если он не лишен воображения, он должен в той или иной степени вникать в вопросы, связывающие лингвистику с антропологией, историей культуры, с социологией, с психологией, с философией, а также с рядом более отдаленных областей, таких, как физика и физиология»¹.

Однако этот лозунг автономии лингвистики таит в себе двоякую опасность, о которой говорит Роман Якобсон: «...при отсутствии тесной связи между двумя взаимодополняющими понятиями — автономией и интеграцией — лингвистическое исследование рискует оказаться на ложном пути: либо идея автономии вырождается в сепаратизм и изоляционизм, пагубный, как всякая узость интересов, либо мы становимся на противоположный путь и компрометируем разумный принцип интеграции тем, что заменяем необходимую автономию агрессивной гетерономией (или «колониализмом»). Другими словами, следует уделять равное внимание как особенностям структуры и развития любой области знания, так и общим основам и путям развития разных областей знания и их взаимозависимости»².

На X Международном съезде лингвистов в 1967 г. в Бухаресте выявилось, что проблемы взаимосвязей наук о человеке

сходятся в одном фокусе — в лингвистике. На этот факт особенно хотелось бы обратить внимание потому, что к тому времени прошло уже около 140 лет со дня появления работы В. фон Гумбольдта «О различиях строения человеческого языка» (1827—1829), в первом абзаце которой читаем: «Главная и многоохватывающая задача общего языковедения — это найти различие строения человеческого языка, отобразить это различие в его существенном виде, упорядочить более простым образом кажущееся бесконечным разнообразие, исследовать источники этого различия и в основном его влияние на силу мышления, восприятие и характер говорящих и проследить за ходом духовного развития человечества через все перипетии истории, основываясь только на тесно переплетенном с ним языке, который сопровождает его от одной ступени к другой. Я употребляю здесь форму единственного числа *Sprachkunde*, а не обычно употребляемую форму множественного числа *Sprachenkunde*. Как известно, в немецком языке в этих соединениях встречается то единственное, то множественное число..., но я осознанно употребляю здесь первую из этих форм, для того, чтобы посредством этого выражения напомнить, что по существу язык один, и только этот один человеческий язык, который по-разному проявляется в бесчисленных языках Земли» (VI, III—112) *.

Как известно, читатели трудов В. фон Гумбольдта часто упрекали и упрекают его в неясности, запутанности и громоздкости стиля изложения мысли, вызывающего непонимание и разночтение его текстов. В этом и кроется отчасти причина так называемого «отхода от Гумбольдта» в XIX веке, продолжавшегося и в XX веке, порою и до наших дней. Этот «отход от Гумбольдта» в сильной мере обусловлен непониманием тех целей и задач, которые ставил себе В. фон Гумбольдт, когда он создавал свое языковедение. Победное шествие сравнительно-исторического метода в языкознании на долгие годы, почти что на целый век, отодвинуло внимание ученых от более глубокого исследования наследия В. фон Гумбольдта. В очень интересной работе Ф. Гейнемана под названием «Философская антропология и теория познания человека В. фон Гумбольдта», изданной в Халле в 1929 г., читаем: «Трудности понимания стиля В. Гумбольдта обусловлены в первую очередь тем, что читатели его трудов, естественно, желают почерпнуть сведения об интересующем их предмете: историк — об истории, искусствовед — об искусстве, лингвист — о языке и т. д. Но все дело заключается в том, что наука, которой занимается В. Гумбольдт,

* Здесь и далее в статье ссылки на издание: Humboldt W. von. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 1—17. Berlin, 1903—1936.—даются в тексте в круглых скобках (латинская цифра обозначает том, арабская — страницу).

не история, не искусствоведение, не языкознание и т. п., а нечто совершенно иное — это наука о человеке, о развитии его сознания, его духовного мира, а отдельные, традиционные области наук образуют лишь каркас для построения всеобъемлющей науки о человеке, человековедения»³.

В работе В. фон Гумбольдта «Восемнадцатый век» написанной в 1797 г., вскоре после наброска «План сравнительной антропологии», Ф. Гейнеман видит «...впервые выдвинутую идею создания сравнительной науки о духе, которой В. Гумбольдт остался верен всю свою жизнь и которую он пытался реализовать в своем сравнительном языковедении»⁴.

Чтобы лучше понять значение 'языковедения' В. фон Гумбольдта, следует уяснить себе и противоположную позицию большинства лингвистов XIX и XX веков. В письме к филологу и археологу Фридриху Готтлибу Велкеру (1784—1868), который был домашним учителем детей в семье Гумбольдта в Риме до 1808 г., находим следующие слова: «При работе над языками мне постоянно приходится размышлять о моем убеждении, что лишь немногие люди имеют, хотя бы в самом общем виде, чувство языка. Самые расхожие идеи, что язык — это инструмент, средство общения, слова — безразличные знаки, грамматика — устройство, которое, в конце концов, может быть всегда употреблено, какие бы преимущества или недостатки у нее и ни были, что различие языков — это преграда общению, устранение которой было бы весьма желательно, хотя бы, если это было и тем, чтобы все люди говорили на латыни или по-французски, что изучение языков зависит лишь от того, что на них написано и т. д., и т. п., являются господствующими не только среди людей, не занимающихся наукой, но и среди филологов». Такой взгляд, по мнению автора письма, свидетельствует о вульгарном толковании рационализма и прагматизма Просвещения и говорит «о полной тупости (Stumpfheit) противу настоящего чувства языка».

Языковедение В. фон Гумбольдта, по сравнению со всеми предыдущими спекуляциями о возникновении и сущности языка, отличается не только богатством использованного, ранее неизвестного эмпирического материала, но и, главным образом, тем, что во всех основополагающих моментах, в самой постановке вопросов вырисовывается новая духовная позиция. Именно эта позиция во многом обусловлена, инспирирована и одухотворена критической философией И. Канта. Первый биограф В. фон Гумбольдта, Рудольф Гайм, подчеркивал, что в гумбольдтовском языковедении «прослеживается не столько зависимости от буквы Канта, сколько согласия (Zusammenstimung) с духом Канта». Несколько далее Р. Гайм отмечает: «Это правда, что целое его философии языка и то, что увереннее всего она движется именно там, по путям того образа мышления, где, согласно природе предмета, должно было бы прекратиться

соответствие (*Ubereinstimmung*) с формулами и теоремами кантовской системы. Можно сказать, что Гумбольдт был бы кантианцем, если бы и даже он никогда не читал ни одной строки Канта, даже и тогда, если бы Кант никогда ничего не писал и даже, если бы он не жил никогда»⁵.

В этих рассуждениях Р. Гайма заложена целая программа исследования внутренних связей, духовной интердепенденции и поразительной «схожести» в способе решения некоторых фундаментальных вопросов, как, например, критическое понятие объекта (речь о котором пойдет ниже) у Канта и у Гумбольдта. Эта программа, однако, до сих пор не реализована ни у самого Р. Гайма, ни у его последователей. Е. Шпрангер, который в своем исследовании подробно останавливается на влиянии критического идеализма И. Канта на развитие идеи гуманизма (*Humanitätsidee*) в трудах В. фон Гумбольдта, разбирая гумбольдтовскую философию языка, предпочитает сослаться в этом отношении на Р. Гайма⁶. Еще более странным кажется то, что Г. Штейнталь, издавший труды В. фон Гумбольдта по философии языка, в своих комментариях к ним посвятил целую главу отношениям Гумбольдта к Канту⁷, но ни словом не упомянул лингвистические аспекты, возникающие из этого отношения. Он коснулся только самых общих теоретических и этических основных вопросов учения И. Канта. Как замечает Э. Кассирер, «отсутствие собственной философии языка в критической системе Канта, казалось, исключало прямое сопоставление этой системы с основными положениями гумбольдтовского языковедения. При этом легко можно было не заметить те, как бы подземные траектории (*die gleichsam unterirdischen Bahne*), которые тем не менее связывают одно с другим»⁸.

Остановимся вкратце на основных моментах концепции языка В. фон Гумбольдта. Основу концепции образует мысль о том, что язык является естественным развитием предпосылки, непосредственно заложенной в человеке как представителе биологического вида «гомо сапиенс». Гумбольдт отрицает рационалистически-просветительское или теологически-трансцендентное объяснение возникновения языка: «Человек является человеком только благодаря языку; чтобы изобрести язык, он уже должен был быть человеком» (IV, 16). Язык может быть понят лишь как тотальность говорения, следовательно, он является не производением (эргон), а деятельностью (энергейя), это не мертвое порожденное (*Erzeugtes*), а само порождение, созидание (*Erzeugung*) (VII, 46).

Основным определением языка является следующее: «...язык — это вечно повторяющаяся работа духа придать артикулированному звуку способность выражения мысли» (VI, 153). Но, исходя из духа, язык одновременно воздействует и на него, ибо без языка мышление не может приобрести ясности, а представление не может стать понятием.

Как «непосредственная эманация органического существа» (IV, 8), язык сам является организмом. Строение какого-либо языка — это органическое строение и поэтому не может быть понято чисто логически, а лишь только целостно (*ganzheitlich*), и развертывание (*die Entfaltung*), и развитие языка происходит так же, как и у органического существа. «Оно шаг за шагом исходит из человека, но так, что его организм не лежит как мертвая масса во тьме души, а как закон, обуславливающий функцию силы мышления, и уже первое слово вводит (*antönt*) и предвосхищает весь язык в целом» (IV, 16). Если это «органическое рассмотрение» языка указывает на поворот, обусловленный романтизмом в мышлении нового века, то не удивительно и то, что в центре гумбольдтовской концепции языка стоит романтический дух народа. То, что нации являются «человеческими индивидуальностями», а они, в свою очередь, организмами с собственным духом и характером, в этом открытии есть и известная доля самого В. фон Гумбольдта. Не следует забывать о том, что он пришел к науке о языке, пытаясь создать науку о сравнении национальных характеров. Так как языки всегда имеют «национальную форму», то и они являются «как бы внешним проявлением духа народов. Их язык — это их дух и их дух — их язык; трудно представить себе что-либо более тождественное» (VII, 42).

Из этой констатации следует: строение языков мира очень различно, ибо каждый язык несет на себе отпечаток духовной особенности самих народов. «Сущность языка состоит в том, чтобы перелить материю мира явлений в форму мыслей» (IV, 18), но процесс этот обусловлен национальными особенностями характера соответствующих социумов, и, следовательно, различие языков мира «не является различием звуков и знаков, а различием самих видений мира» (IV, 28). В этой связи В. фон Гумбольдт поясняет: «Сумма познаваемого — как бы поле, обрабатываемое духом человека, которое лежит в центре между всеми языками и от них независимо; человек не может приблизиться к этой чисто объективной области иначе, как по своему индивидуальному образу познания и восприятия, то есть по субъективному пути. Именно там, где исследовательская деятельность соприкасается с высшими и глубочайшими точками, приходит конец механическому и логическому употреблению разума и наступает процесс (*ein Verfahren*) внутреннего восприятия и созидания, из чего становится ясным лишь то, что объективная действительность происходит (*hervorgeht*) из всей силы субъективной индивидуальности, а это возможно только языком и через язык (*mit und durch Sprache*). Но язык, как творение (*Werk*) нации и предыдущих времен (*Vorzeit*) для человека является чем-то чужим; с одной стороны, он этим связан, но с другой, обогащен, усилен и побужден (*angeregt*) вложенным в него предыдущими поколениями. В то время как он

(язык.— Э. Д.) противостоит познаваемому как нечто субъективное, по отношению к человеку он представляется объективным. Ибо каждый является созвучным всеобщей природе человека, и хотя общее всех языков ни в какое время не явится полным отражением субъективности человечества в целом, то языки все-таки постоянно приближаются к этой цели. Субъективность всего человечества становится чем-то объективным в себе. Изначальное созвучие (*Übereinstimmung*) между Миром и Человеком, на котором основывается возможность любого познания действительности, снова обретается, постепенно и прогрессирующе, также и на пути явления (*auf dem Wege der Erscheinung*). Ибо объективное, по существу, всегда остается постигаемым, и, если человек приближается к нему на субъективным пути какого-либо языка, то вторым усилием его опять-таки является попытка отделить субъективное, хотя бы путем изменения одной языковой субъективности (*Sprach Subjektivität*) другой, и по возможности чисто выделить из этого объект» (IV, 28—29).

Если в более ранних трудах В. фон Гумбольдта определение языка свидетельствует о пантеистическом воззрении на мир и на дух, то есть в нем еще сильны мотивы, исходящие от И. Г. Гамана и И. Г. Гердера, то в более поздний период его деятельности критическое понятие объекта И. Канта все более решительным образом начинает определять ход его мыслей. Уже в июне 1804 г. В. фон Гумбольдт писал из Рима Ф. А. Вольфу следующие слова: «В основном все, чем я занимаюсь,— это изучение языка. Я полагаю, что открыл искусство употреблять язык как средство (*Vehikel*), чтобы проследить (*durchfahren*) самое высокое и самое глубокое и разнообразие всего мира».

Как отмечает Э. Кассирер, «удивительно то, что там, где Кант говорит о решающей функции суждения в процессе объективации, он употребляет тот же инструмент познания (*Vehikel der Erkenntnis*), что и Гумбольдт,— язык, правда, только один раз: для иллюстрации он использует функцию предложения и связки (*Corula*) в предложении»⁹.

Исследуя более тщательно отношение между знаниями, данными в каждом суждении, и отличая это отношение как принадлежащее рассудку от отношения, сообразного с законами репродуктивной способности воображения и имеющего только субъективную значимость, я нахожу, что суждение есть не что иное, как способ приводить данные знания к *объективному* единству апперцепции. Связка *есть* имеет в суждении своей целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного. Им обозначается отношение представлений к первоначальной апперцепции и ее *необходимое единство*, хотя бы само суждение и было эмпирическим, стало быть,

случайным, как, например, суждение «тела имеют тяжесть»*. Этим я не хочу сказать, будто эти представления *необходимо* принадлежат друг к другу в эмпирическом созерцании, а хочу сказать, что они принадлежат друг к другу *благодаря необходимому единству* апперцепции в синтезе созерцаний, т. е. согласно принципам объективного определения всех представлений, поскольку из них может возникнуть знание, а все эти принципы вытекают из основоположения о трансцендентальном единстве апперцепции. Только благодаря этому из указанного отношения возникает *суждение*, т. е. отношение, имеющее *объективную значимость* и достаточно отличающееся от отношения этих же представлений, которое имело бы только субъективную значимость, например, согласно законам ассоциации» (3, 198).

По мнению Э. Кассирера, «одно определенное языковое явление, одна определенная языковая форма здесь мыслится Кантом, как непосредственный носитель одной категориальной формы, как выражение логически-вещного соотношения значения (Bedeutungsverhältnisse)»¹⁰.

«Под *синтезом* в самом широком смысле я разумею присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания», — писал Кант (3, 173). Нам представляется, что В. фон Гумбольдт точно таким же образом трактует понятие синтеза, как это делает И. Кант, с той лишь разницей, что И. Кант соотносит синтез с деятельностью разума, а В. фон Гумбольдт — с языком, вернее, с языком как средством (Vehikel) познания.

И. Кант говорит: «Трансцендентальная логика учит, как сводить к понятиям не представления, а *чистый синтез* представлений. Для априорного познания всех предметов нам должно быть дано, во-первых, *многообразное* в чистом созерцании; во-вторых, *синтез* этого многообразного посредством способности воображения, что, однако, не дает еще знания. Понятия, сообщающие *единство* этому чистому синтезу и состоящие исключительно в представлении об этом необходимом синтетическом единстве, составляют третье условие для познания являющегося предмета и основываются на рассудке.

Та же самая функция, которая сообщает единство различным представлениям *в одном суждении*, сообщает единство также и чистому синтезу различных представлений *в одном созерцании*;...» (3, 174).

Наша точка зрения заключается в том, что В. фон Гумбольдт,

* Как нам представляется, русский перевод «тела имеют тяжесть» не адекватен немецкому предложению, употребляемому Кантом «der Körper ist schwer (Kritik der reinen Vernunft. 2 Aufl. S. 142). Глаголы *иметь* и *быть* кардинально отличаются своими «точками зрения» на существующие отношения между предметами объективного мира. Возможно, что именно поэтому русский читатель не придает должного значения, не «видит» это обстоятельство.

повторяя сказанное И. Кантом о понятии синтеза, несколько расширяет его и вводит в систему Канта еще одну величину — творческий акт духа, то есть язык: «Сочетание звукоформы с внутренними законами языка образует совершенство языков...» Начиная с первого элемента, порождение (*Erzeugung*) языка — это синтетическое действие (*Verfahren*), и именно такое, в самом точном понимании этого слова, где синтез порождает что-то, чего не содержится ни в одной из объединяемых частей. Поэтому цель достигается лишь тогда, когда и все строение словоформы и внутреннего образования также крепко и одновременно сплавляются (*zusammenfliessen*) в одно» (VII, 95). В. фон Гумбольдт подчеркивает, что «действительный синтез происходит из воодушевления (*entspringt aus der Begeisterung*), которое знакомо лишь высокой и энергетической силе» (VII, 97). Иными словами, В. фон Гумбольдт здесь рассматривает проблему сочетания (*Zusammenfügung*) внутренней формы мысли со звуком и считает ее синтезом, который из обоих сочетаемых элементов создает нечто третье, в чем исчезает отдельное существо обоих. Эту способность он приписывает действительно творческому акту духа. Он говорит в таком случае об акте самостоятельного конституирования (*selbstthätigen Setzens*) посредством обобщения (*Zusammenfassung*) или синтеза. В. фон Гумбольдт описывает этот акт таким образом: «Действительное присутствие синтеза должно как бы им материально проявиться в языке, следует понять, что он, как бы молния, просвечивает язык и объединяемые материалы, как пламя из неизвестных регионов, сплавил их в одно целое» (VII, 213). Этими словами, как нам представляется, В. фон Гумбольдт в каком-то смысле переключается с мыслью И. Канта: «..., а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное содержание данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании» (3, 193).

В. фон Гумбольдт использует понятие синтеза, чтобы вскрыть главное и существенное в феномене 'язык'. Для него синтез не является чем-то происходящим с готовыми и данными «вещами», а, как и для И. Канта, это действие, вернее, основополагающий и фундаментальный принцип самостоятельного предметного конституирования (*selbstthätigen gegenständlichen Setzens*), порождения чего-то как 'вещи', как предмета. Синтез — это акт действительно творческого духа, его действие. Понятие и акустический образ создают слово и речь, и таким образом между внешним миром (объективной действительностью) и духом создается нечто третье, отличное и от объективного мира, и от духа. «Дух создает, но тем же самым актом противопоставляет себе созданное и позволяет ему как объекту воздействовать на себя. Таким образом, из отраженного в человеке

мира, между человеком и миром возникает его с ним связывающий и оплодотворяющий (*befruchtende*) его язык» (VII, 213).

Такое понимание синтеза позволяет В. фон Гумбольдту сделать некоторые основополагающие заключения, например, о том, что изначальное созвучие между миром и человеком обретается снова и объективное постигается лишь на пути родного языка социума (ср. с. 88—89 данного сборника) шаг за шагом таким образом, что субъективно созданное социумом, то есть язык, становится в себе чем-то объективным и в свою очередь, теперь уже как объект отражается в сознании говорящего на языке социума. Отныне эта мысль становится звеном в цепи, которая связывает Гумбольдта с критическим идеализмом И. Канта: объективное не является данным, а тем, что следует постичь, то есть постигаемое, не определенное в себе, а определяемое — то, что следует определить. Так как это основополагающее определение, с точки зрения языка, совершается в предложении, а не в слове (ср. VII, 143—157!), то поэтому языковедение В. фон Гумбольдта утверждает примат предложения перед словом, точно так же, как трансцендентальная логика И. Канта утверждала примат суждения противу понятия.

В. Штрейтберг полагает, что И. Кант нанес «сокрушительный удар» метафизическому понятию субстанции в эмпирической психологии и этим обосновал «теорию актуальности», названную так В. Вундтом. Время, являющееся единственной формой нашего внутреннего созерцания, не имеет ничего постоянного, дает лишь смену определений, но не дает познать определяемый предмет, ибо в том, что мы называем душой, все находится в непрерывном течении, и нет ничего постоянного, — развивает свою мысль В. Штрейтберг. Это понятие психической актуальности В. фон Гумбольдт перенял от И. Канта. «Определить языки как работу духа уже потому является совершенно правильным и адекватным выражением, что присутствие (существование) духа вообще можно предположить только в действии и как таковое» (VII, 46). По мнению В. Штрейтберга, использование В. фон Гумбольдтом этого понятия психической актуальности применительно к языку является, «возможно, самой важной его заслугой, имеющей великое значение для современной науки о языке»¹¹.

Слова И. Канта: «Я могу сказать без противоречия: все поступки разумных существ, поскольку они явления (находятся в каком-то опыте), подчинены естественной необходимости; но по отношению к разумному субъекту и его способности действовать согласно одному только разуму эти же поступки свободны» (4(1), 168), — можно вполне отнести и к концепции языка В. фон Гумбольдта. Полностью примыкая к кантовскому пониманию свободы, он утверждал, что «все соединение (*Verknüpfung*) является внутренним, духовным действием и произ-

водство речи для выражения мыслей — таким же необъяснимым актом свободы, каким является само мышление» (VI, 361). Такое понимание свободы приводит В. фон Гумбольдта к очень важному для его концепции заключению: хотя язык и определяется физическим строением человека, он все же принадлежит к духовному в нем, определяет ясность его мышления и функционирует в свободе мыслей и ощущений. Эта свобода поднимает язык над организмом, и речь, по существу, никогда не может быть органическим отправлением (*Verrichtung*) (V, 451). Как отмечает Э. Кассирер, «в этой закономерности синтеза, как всеохватывающего принципа, одним ударом создаются оба момента противоречия, мир субъективного и мир объективного. «Дух создает, но тем же самым актом противопоставляет себе созданное и дает ему как объекту воздействовать на себя» (VII, 213). Можно сказать, что для В. фон Гумбольдта язык является творением свободы, которая сама дает себе закон и тем самым создает сферу необходимого, как свое отражение и свой коррелят. Все эти определения, в конце концов, сходятся в одном фокусе, в эпицентре всей гумбольдтовской системы взгляда на язык — в «внутренней форме языка»¹².

Хотелось бы обратить внимание на одно из высказываний Канта относительно понятия организма, органа: «Итак органическое тело не есть только механизм, обладающий лишь *движущей* силой, оно обладает и *формирующей* силой. И притом такой, какую оно сообщает материи, не имеющей его! (организует ее), следовательно, обладает распространяющейся (*fortpflanzende*) формирующей силой, которую нельзя объяснить лишь одной способностью движения (механизмом)» (5, 399—400).

Хотелось бы обратить внимание на то, что в вышеприведенном определении И. Канта встречаются слова о «формирующей силе», о силе, организующей материю в определенном направлении, которая, «следовательно, обладает распространяющейся формирующей силой», не имеющей ничего общего с «способностью движения (механизмом)». Как нам представляется, речь здесь идет об основополагающем моменте концепции языка В. фон Гумбольдта, об идее и понятии «внутренней формы языка». Само понятие внутренней формы имеет долгую историю в европейском мышлении¹³. Об этом понимании внутренней формы В. фон Гумбольдтом говорят Л. Йост¹⁴, В. Порциг¹⁵ и отчасти И. Л. Вайсгербер¹⁶. Думается, что здесь все-таки несколько иное понимание внутренней формы имело место, а именно, хотя, несомненно, В. фон Гумбольдт был знаком с понятием и идеей внутренней формы в европейской традиции, на его понимание внутренней формы большее влияние оказала критическая философия И. Канта. Косвенным доказательством нашей точки зрения служит то обстоятельство, что почти что во всех 'европейских трактовках' внутренней формы, в конце концов, дело сво-

дится в понятие «внутренней формы слова», а не языка. Наглядный пример тому — очень интересные работы Г. Г. Шпета и Л. Йоста¹⁷, авторы которых после пространных рассуждений по поводу понятия внутренней формы, в конце концов, сводят гумбольдтовское понятие к «этимону». В современной отечественной литературе последнего времени проблемы внутренней формы языка касались известные лингвисты и философы нашего времени В. А. Звегинцев¹⁸, Г. В. Рамишвили¹⁹, А. В. Гулыга²⁰, в работах которых совершенно справедливо, по нашему мнению, выражена мысль о несомненно «кантовских» корнях внутренней формы языка в концепции В. фон Гумбольдта.

Мы полагаем, что на определенной ступени своих размышлений о природе языка В. фон Гумбольдт обращается к диалектике эстетической способности суждения И. Канта (§§ 55—60) и затем, уже на переходе к определению телеологии суждения, использует концепцию И. Канта (§§ 61—68) и развивает далее мысль И. Канта: «Дабы строго держаться в своих границах, физика совершенно отвлекается от вопроса, *преднамерены* ли цели природы или *не преднамерены*, ведь это было бы вмешательством в чужое дело (а именно в дело метафизики). Достаточно, что они [предметы], *объяснимые* единственно по законам природы, которые мы можем себе мыслить, только имея идею целей как принцип, и даже внутренне *познаваемые* только таким путем по их внутренней форме» (5, 409). К сожалению, в рамках данной статьи мы не имеем возможности остановиться более подробно на этом чрезвычайно интересном вопросе.

В заключение нам хотелось бы только указать на тот огромный круг вопросов, связанных с переосознанием целей и задач науки о языке, как основным стержнем науки будущего — науки о человеке, величественное здание которой только в наше время начинает приобретать более ясные контуры и многое еще и спорно и неизвестно, но ясно одно — фундамент этого здания заложен Иммануилом Кантом. Первые кирпичи этого величественного здания уложены Вильгельмом фон Гумбольдтом в его сравнительном языковедении.

Знаменательно в этом отношении письмо В. фон Гумбольдта, написанное в 1791 г. его невесте Каролине фон Дахерёден: «Представляется весьма простым принять внутреннее бытие человека за исходную точку при исследовании чего-либо, но если строго придерживаться этой точки зрения, то становится почти непонятным, каким образом данные любой науки приобретают совершенно иной вид. Происходит это, в основном, из-за того, что в одном аспекте исследований мы еще очень отстаем, это — в исследовании человека в себе, каков он есть и каким он должен быть» (I, 393).

¹ Sapir E. Selected Writings. Berkeley-Los Angeles, 1963. "Language". "Communication". P. 161.

- ² Якобсон Р. Избранные работы. М.: Прогресс, 1985. С. 370.
- ³ Heinemann F. W. von Humboldts philosophische Anthropologie und Theorie der Menschenkenntnis. Halle: V. u., 1929. S. 190.
- ⁴ Heinemann F. Opus cit. S. 191.
- ⁵ Haym R. W. von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik. Berlin, 1856. S. 450.
- ⁶ Spranger E. W. von Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin: Verlag von Reuter & Reichard, 1909. 506 S.
- ⁷ Steinthal H. Die sprachphilosophischen Werke Wilhelms von Humboldt. Herausgegeben und erklärt von H. Steinthal. Berlin, 1884. S. 230—242.
- ⁸ Cassirer E. Die kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie//Festschrift für P. Hensel (Erlangen)/Hrsg. Julius Binde, Göttingen, Druck und Verlag OHAG—Greiz i. V. 1923. S. 117, 109—110.
- ⁹ Cassirer E. Opus cit. S. 118.
- ¹⁰ Cassirer E. Ibid.
- ¹¹ Streitberg W. Kant und die Sprachwissenschaft//Indogermanische Forschungen, 26. Band, Festschrift für K. Brugmann. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1909. S. 382—422.
- ¹² Cassirer E. Opus cit. S. 122.
- ¹³ Funke O. Zur Frühgeschichte des Terminus (Innere) Sprachform//Festschrift für E. Otto Berlin, 1957. S. 289—294.
- ¹⁴ Jost L. Sprache als Werk und wirkende Kraft. (Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der energetischen Sprachauffassung seit W. von Humboldt.) Bern: Verlag Paul Haupt, 1960. S. 70—74.
- ¹⁵ Porzig W. Der Begriff der inneren Sprachform//Zeitschrift Indogermanische Forschungen 41. 1923. S. 150—169.
- ¹⁶ Weisgerber L. Das Problem der inneren Sprachform und seine Bedeutung für die deutsche Sprache//Germanisch-Romanische Monatsschrift XIV. 1926. S. 241—256.
- ¹⁷ См.: Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта. М.: Академия худож. наук. 1927. С. 52—67; См.: Jost L. Opus cit.
- ¹⁸ См.: Звегинцев В. А. О научном наследии В. фон Гумбольдта//Гумбольдт В. фон Избр. тр. по языкознанию/Под ред. проф. Г. В. Рамшвили. М.: Прогресс, 1984. С. 356—362.
- ¹⁹ См.: Рамшвили Г. В. В. фон Гумбольдт — основоположник теоретического языкознания//Там же, С. 5—32, 363—368.
- ²⁰ См.: Гулыга А. В. 1) В. фон Гумбольдт и немецкая философская классика//Там же. С. 350—355; 2) Философская антропология В. фон Гумбольдта//Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры/Под ред. проф. А. В. Гулыги и проф. Г. В. Рамшвили. М.: Прогресс, 1985. С. 7—23.

Кант, Гуссерль и проблема психологизма

Г. Б. Сорина
(Гомельский ветеринарный институт)

Ни одну философскую систему нельзя понять в отрыве от культурно-исторического контекста эпохи, от достижений и споров предшествующей философской мысли. Философия И. Канта в этом плане не является исключением. В кантоведческой литературе, как это верно отмечает В. Н. Брюшинкин, серьезному исследованию при анализе истоков трансцендентальной философии обычно подвергаются ее философские и естественно-научные предпосылки. Между тем «содержание ряда идей

трансцендентальной философии обусловлено Кантовой интерпретацией формальной (общей) логики...»¹.

Сложившаяся еще в XVII веке европейская философская традиция поиска единственно истинной методологии научного познания и трактовка логики как важнейшего и обязательного условия ее построения нашла свое отражение и в критической философии Канта. Кант определял свою «Критику» в первую очередь именно как трактат о методе, а не как систему самой науки. Вся теоретическая философия Канта детерминировалась стремлением построить единую теорию науки. «Она исходит из факта науки и ищет ее логические основы»². В свою очередь поиски логических основ науки с необходимостью должны были привести Канта к выражению своего отношения к антитезе психологизма-антипсихологизма. В силу чего возникла такая необходимость? Это первый вопрос, на который мы попытаемся ответить в данной статье.

Такая необходимость, с нашей точки зрения, возникла в силу того, что в рамках антитезы «психологизм-антипсихологизм» решалось два основных вопроса: вопрос об основаниях логики и знания и вопрос о предпосылках и механизмах формирования нового знания в науке. В период, когда закладывались основы классической математики и естествознания, целый ряд философов рассматривали логику, построенную на базе такой естественно-научной дисциплины, как психология, в качестве важнейшего инструмента получения и развития научно-теоретического знания. Среди многочисленных направлений в логике (логика формальная, материальная, силлогистическая, индуктивная, функциональная и реальная, теоретическая и нормативная, логика как теория искусства мышления и как техническое учение о методе, психологическая и антипсихологистическая и т. д.), оформившихся к моменту начала работы Канта над построением трансцендентальной логики, ведущее место занимала именно психологистическая логика.

Традиционно в философской литературе анализ проблем психологизма-антипсихологизма связывается с логикой. Отражением такой тенденции явилась, в частности, статья в философской энциклопедии о психологизме, которая так и называется «Психологизм (в логике)»³. Однако проблема психологизма-антипсихологизма никогда не была ограничена узкими рамками логики. По сути дела, психологизм всегда выступал как психологизм в логике и теории познания. Задачи логики и теории познания не различались, а логика строилась именно для решения теоретико-познавательных проблем. Эта традиция сохраняется и у Канта. Его трансцендентальная логика, как, впрочем, и общая, решают теоретико-познавательные проблемы. При этом трансцендентальная логика должна ответить в первую очередь на вопрос о том, что обуславливает возможность существования всеобщих и необходимых истин.

Для создания единой системы научного знания, с точки зрения представителей психологизма в логике и теории познания, необходимо было найти такую теоретическую дисциплину, предметом которой являются непосредственно ощущения и которая поэтому создает фундамент для построения всей системы научного знания. В качестве такой дисциплины рассматривалась теоретическая психология. Однако задачи логики как в психологизме, так и в антипсихологизме понимались как направленные на поиск достоверных оснований научного познания и средств для конструирования из очевидных и достоверных оснований всей системы научного знания. Если психологизм в целом можно охарактеризовать как попытку субъективизации логики и знания, то антипсихологизм — как попытку объективизации.

Основные посылы психологизма в логике и теории познания заключаются в следующем: логика является наукой о мышлении, мышление принадлежит к области ведения психологии, поэтому теоретический фундамент логики находится в психологии, сама же логика направлена на исследование научного знания, трактуемого субъективно-психологически.

Такая характеристика задач логики и теории познания в докантовском психологизме заставляет Канта выразить свое отношение к этой проблеме. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» он, перечисляя те изменения, которые сделаны во втором издании по сравнению с первым, специально выделяет расширение аргументации своей критики психологизма. Он пишет: «Действительным прибавлением, однако лишь в аргументации, я бы мог назвать только новое опровержение психологического идеализма и строгое (как я полагаю единственно возможное) доказательство объективной реальности внешних созерцаний» (3, 101). Итак, своеобразное решение теоретико-познавательных проблем в рамках психологизма вынуждает Канта выразить свое отношение к этому направлению в логике и теории познания.

Следует отметить, что проблема психологизма-антипсихологизма была тесно связана с другой теоретико-познавательной альтернативой: эмпиризмом-рационализмом. Отношение Канта к этой антитезе подробно проанализировано в кантоведческой литературе. Для нашего же анализа важно именно развести эти родственные, но различные группы альтернатив. Мы выделим основные проблемы в каждой из указанных групп альтернатив.

Основной вопрос антитезы «психологизм-антипсихологизм» — это вопрос об основаниях логики и знания, в свою очередь, основной вопрос антитезы «эмпиризм-рационализм» — это вопрос об источнике знания. Вместе с тем эти группы альтернатив решают и какие-то общие проблемы, например, вопрос о путях развития знания. Но ответы, к которым приходят в каж-

дой группе альтернатив, а соответственно и предпосылки вопросов разные. Предпосылкой данного вопроса для эмпиризма-рационализма является утверждение о наличии чувственного или рационального пути познания, для психологизма-антипсихологизма — утверждение о зависимости мышления, путей познания от индивидуальной психологии или от каких-то объективных, независимых от познающего субъекта реальностей.

Несмотря на то, что наиболее последовательный психологизм в логике и теории познания связан с именами крупнейших представителей эмпиризма, а в свою очередь антипсихологизм чаще всего ассоциируется с именами рационалистов, самый крайний эмпиризм может вполне уживаться с общей антипсихологической направленностью в понимании логики и знания. Так, эмпирик Гоббс занимал антипсихологистическую позицию, а в целом рационалистическая и декларируемая как антипсихологическая позиция Канта, как мы это покажем в дальнейшем анализе, в процессе своего развития пришла к противоположному результату: кантовская логика и теория познания оказались специфической формой психологии, формой рационалистического психологизма. Вот что пишет по этому поводу Э. Гуссерль: «Известно, что теория познания Канта в некоторых отношениях стремится выйти за пределы психологизма душевных способностей как источников познания и действительно выходит за их пределы. Но здесь для нас важно, что она в других отношениях сильно вдается в психологизм... Ведь трансцендентальная психология тоже есть психология»⁴. Таким образом, и теории эмпиризма, в которых логические законы трактуются как эмпирико-психологические законы, и теории рационализма, которые видят основу логических законов в свойствах «сознания вообще», могут быть отнесены к психологизму. Поэтому не следует рассматривать антитезу психологизма-антипсихологизма как вид или частный случай альтернативы эмпиризма-рационализма.

Таким образом, позиция, занимаемая относительно вопроса о «философском уяснении» основ логики и гносеологии, тесно связана, хотя и не совпадает, с позицией относительно «чувственного или рационального пути познания». Однако сама взаимосвязь вынуждает Канта выразить свое отношение к каждой из групп альтернатив. В нашем дальнейшем анализе нас будет интересовать отношение Канта к первой из этих групп альтернатив.

В истории развития чистого разума Кант выделяет основные спорные вопросы, знаменовавшие собой перевороты в метафизике. Эти вопросы, с точки зрения Канта, касались следующих проблем: выделения предмета познания, происхождения познания и, наконец, метода познания (3, 692—695). Следует отметить, что эти вопросы представляли собой единую систему. Ответ на один из них детерминировал ответы на два других

вопроса, и все вместе они связывались с той или иной трактовкой логики и знания. При этом логика строилась в качестве важнейшего инструмента познания. Фактически, как это уже отмечалось, такое отношение к традиционной (общей) логике сохраняется и у Канта. Он использует формальную логику как средство, при помощи которого «строит трансцендентальную аналитику, анализирует категории и связи между ними, так что «общая логика», о которой... пишет Кант,—это логика формальная в свойственном ей «каноническом», то есть обычном применении, а логика трансцендентальная—это та же формальная логика, но уже в гносеологическом ее использовании Кантом»⁵.

Роль, которая отводилась Кантом логике, никак не совпала с ее психологистическим истолкованием. Для Канта психология была «метафизикой мыслящей природы», она принадлежала области собственно эмпирического естествознания и не могла ответить на вопросы, связанные с анализом априорного пути познания. «Следовательно,—делает вывод Кант,—эмпирическая психология должна быть совершенно изгнана из метафизики и уже совершенно исключена из нее самой идеей метафизики... Она лишь пришелец, который пользуется приютом до тех пор, пока не создаст себе собственное жилище в обстоятельно разработанной антропологии (составляющей подобие эмпирического учения о природе)» (3, 691).

Задача логики совершенно иная. Она должна обеспечить теоретические основы науки и одновременно стать пропедевтикой любого употребления рассудка. Логика, с точки зрения Канта, позволяет собрать разрозненные сведения о предметах в единое целое. Он считал, что предмет общей логики был верно определен уже в древнейшие времена, то есть во времена Аристотеля, поэтому логика является «наукой вполне законченной и завершенной» (3, 82). Отсюда ясно, что для Канта было недопустимым расширение логики через включение в нее психологических разделов о различных познавательных способностях индивида. Он утверждал, что смешение различных наук, например, логики и психологии, ведет лишь к искажению каждой из них.

Логика Канта—это канон для оценки полученного знания. Она «не может проникать в науки и предвосхищать их материю»⁶. Кант критикует попытки использования логики «как бы в качестве органа для действительного создания по крайней мере видимости объективных утверждений...» (3, 161). Он считал, что подобные попытки могут принести логике и процессу познания только зло. Используемая таким образом логика оказывается лишь логикой видимости, что эквивалентно софистическому искусству «придавать своему незнанию или даже преднамеренному обману вид истины, подражая основательному методу, предписываемому вообще логикой... для

прикрытия всяких пустых утверждений» (3, 161). Такое использование логики в качестве видимости для расширения знания было для Канта недопустимо.

Кант утверждал точку зрения, в соответствии с которой логика должна обстоятельно доказывать лишь формальные правила всякого мышления, выступая в качестве пропедевтики науки, обосновывая необходимые законы мышления. Свои теоретические рассуждения о предмете логики Кант использовал для того, чтобы доказать, что логика, будучи каноном рассудка и разума, не может заимствовать свои законы и принципы из какой-либо другой науки или из опыта, что она основывается на законах а priori, а поэтому в логику недопустимо вводить какие-либо психологические принципы.

Ход его рассуждений выглядел следующим образом. Логические законы не могут основываться на принципах психологии потому, что сама психология вырастает из непосредственных эмпирических наблюдений над индивидуальным рассудком. Такие наблюдения ведут к тому, что мы можем ответить на вопрос о том, как происходит процесс мышления при тех или иных индивидуальных субъективных условиях. Такой путь ведет, с точки зрения Канта, к познанию случайных законов, что противоречит основной задаче логики как канону, регламентирующему то, как надо мыслить. «Поэтому правила логики,— доказывает Кант,— следует черпать не из случайного, а из необходимого применения рассудка, которое находят у себя помимо всякой психологии»⁷. Для Канта логика выступала в качестве той науки, которая позволяла систематически перечислить все возможные действия разума, обеспечить условия для достижения обстоятельности в процессе познания. Сложившаяся же психологистическая традиция противоречила фактам познания, не согласовывалась с реальным развитием математики и естествознания.

Канта не устраивает идущая от Дж. Локка практика субъективно-психологического анализа человеческого познания. Вместе с тем он сам постулирует, что протекающее а priori познание позволяет узнать «о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» (3, 88). В этом важнейшем положении кантовской философии детерминируется зависимость знания от познающего субъекта. Этот постулат кантовской философии позволяет выявить его непоследовательность, в частности, в антипсихологистической позиции. Кантовское утверждение о том, что в априорном, то есть независимом от опыта и всех чувственных впечатлений, познании объектам может приписываться только то, «что мыслящий субъект берет из самого себя» (3, 91), свидетельствует о реальном психологизме кантовской гносеологии.

Тем не менее декларируемый Кантом антипсихологизм сыграл существенную роль в формировании классической формы

антипсихологизма. Эта форма наиболее ярко представлена в исследованиях Г. Фреге и Э. Гуссерля. Антипсихологистические позиции Фреге и Гуссерля в период формирования их логико-философских теорий во многом совпадают⁸. Однако наиболее развернуто позиция антипсихологизма изложена Гуссерлем в его «Логических исследованиях», поэтому наш дальнейший анализ будет основываться на соотношении антипсихологистических позиций Канта и Гуссерля.

Во введении к первому тому «Логических исследований» Гуссерль выделяет те руководящие идеи, которые были положены им в основу построения антипсихологистической логики и теории познания. В числе таких руководящих идей он выделял кантовское положение о недопустимости смешения различных областей знания. Свою задачу Гуссерль как раз и видит в том, чтобы очистить логику, теорию познания от любых элементов психологии. Кант и Гуссерль единодушны в том, что именно смешение в одно целое таких разных наук, как логика и психология, приводит к существованию психологизма в теории познания.

Гуссерль ставит перед собой задачу разобраться в традиционных разногласиях между психологизмом и антипсихологизмом. Вместе с тем он, как и Кант, хочет построить новую теоретическую науку, которая будет носить априорный и демонстративный характер, вскрыет сущность процесса познания. Важнейшее препятствие для построения такой науки Гуссерль видел в господстве психологизма в логике и теории познания. Сама же теоретическая дисциплина, которую он собирался построить, «и есть та наука, которую имел в виду Кант и другие представители «формальной», или «чистой», логики»...⁹

Таким образом, уже во введении к «Прологоменам к чистой логике» Гуссерль специально подчеркивал влияние Канта на формирование своей антипсихологистической позиции, общность теоретико-познавательных задач. Конечно, Гуссерль видит и непоследовательность антипсихологизма Канта, однако для него важно то, что именно Канту принадлежит попытка первого систематического проведения антипсихологистической позиции в логике и гносеологии.

Гуссерль вполне справедливо находит в антипсихологистических рассуждениях Канта элементы психологизма. Такие элементы психологизма есть в кантовских рассуждениях о нормативном характере логики. Кант, доказывая независимость логики от психологии, ее априорный и чисто демонстративный характер, выступал против характеристики логики как технического учения. Однако трактовка им логики как канона, как некоей нормативной науки снижала, с точки зрения Гуссерля, ценность рассуждений о логике как теоретической дисциплине.

Гуссерль рассуждал следующим образом: каждая норма должна обладать определенным теоретическим содержанием,

которое может быть отделено от самой нормы. Тогда оказывается, что теоретическое содержание принадлежит некоторой теоретической науке, детерминирующей нормативную науку. В гуссерлевской концепции основной смысл долженствования связывается с определенными желаниями, требованиями, приказаниями, которые, в свою очередь, предполагают некоторую оценку совершенных действий. Фактически нормирование включает некоторые социально-психологические характеристики, оценки, позволяющие отличить хорошее от плохого. «В теоретических же дисциплинах,— утверждал Гуссерль,— наоборот, отсутствует эта центральная связь всех исследований с основной мерой ценности, как источником преобладающего интереса нормирования»¹⁰.

Все это свидетельствует о том, что кантовское положение о нормативном характере логики, о логике как каноне не является основанием для радикальной критики психологизма. Более того, аргумент нормативизма вполне устраивал психологистов, которые утверждали, что необходимое употребление разума есть лишь частный случай употребления его вообще. Следовательно, нормативное употребление разума тоже принадлежит сфере ведения психологии.

Непоследовательность антипсихологистической позиции Канта Гуссерль вскрывает, обращаясь непосредственно к аргументации психологистов. «Вопрос о том, что должно делать, можно свести к вопросу о том, что нужно делать для достижения определенной цели; а этот вопрос, в свою очередь, равнозначен вопросу о том, как эта цель фактически достигается»¹¹,— цитирует он Липпса. Так, Гуссерль доказывал, что кантовская критика психологизма недостаточна, что его «чистая логика» не вполне удовлетворяет требованиям, которые формулировались исходно при ее построении.

Гуссерль относит кантовский психологизм к особой форме психологизма, исходящего из антропологически истолкованного априоризма. В самом деле, кантовский предметный мир оказывается зависимым от человеческого сознания, более того, он зависит от структуры сознания. Итак, предметный мир детерминируется познающим субъектом, которого, правда, Кант называет трансцендентальным субъектом, всеобщий и необходимый характер научного знания — структурой сознания. Со всей определенностью можно сказать, что «вместо логических условий знания Кант устанавливает психологические условия знания»¹².

Совершенно иная позиция у самого Гуссерля. Решая вопрос о том, что «делает науку наукой», Гуссерль на первый план выдвигает принцип единства обоснования, который позволяет отдельные факты объединить в единое научное целое. Он выделяет два вида условий, определяющих возможность существования науки или теории вообще. Это условия реальные и

идеальные. К первым он относит психологические условия и отмечает, что науку делает наукой не психологическое состояние ученых и не тот реальный контекст, в который погружен ученый. Науку делает наукой, с точки зрения Гуссерля, объективная систематическая связь понятий, то есть та связь, которая пронизывает все научное мышление.

Всякое научное знание, согласно Гуссерлю, является неполным, незавершенным. И вот именно эту незавершенность, теоретическое несовершенство конкретных наук должна восполнить логика. Задача логики заключается в обосновании всей системы научного знания, в выяснении тех предпосылок и принципов, на которых базируется наука. Логико-гносеологическое исследование сущности теории — это тот единственный путь, с точки зрения Гуссерля, благодаря которому можно будет решить вопрос о том, что «делает науку наукой».

Анализ идеальных возможностей познания вообще и теоретического познания в частности в конечном счете приводит Гуссерля к выводу, что «категориальные понятия», составляющие сущность процесса познания, «не содержат в себе ничего относительно познания, как акта познающего субъекта»¹³. Таким образом, основным для решения вопроса о том, что является идеальной сущностью науки, что есть теория теорий, наука наук, Гуссерль считал исключение из науки ее эмпирических и антропологических сторон.

Кантовская же позиция, несмотря на программный антипсихологизм, представляла собой специфическую форму антропологизма и релятивизма, что эквивалентно психологизму. Из утверждения зависимости процесса познания от структуры сознания познающего субъекта можно вывести, что «для каждого вида судящих существ истинно то, что должно быть истинно сообразно их организации, согласно законам их мышления»¹⁴.

Важнейшую ошибку предшествующих антипсихологистов Гуссерль видел в том, что они неправильно понимали сущность и основные задачи логики. Трактовка логики как регулятора познания не позволяла им, с точки зрения Гуссерля, выделить действительно теоретический характер логики.

В чем же сам Гуссерль видел теоретический характер «чистой логики»?

Ответ на этот вопрос он дает в процессе формулировки задач «чистой логики». «Чистая логика», считал Гуссерль, должна, во-первых, выяснить первичные для теории понятия, которые конституируют идею единства науки. Понятие понятия, истины, гипотезы, конъюнкции, дизъюнкции и т. д. Гуссерль называет категориями значения. Во-вторых, в задачу «чистой логики» входит поиск априорных законов образования этих понятий. Наконец, она должна установить а priori различные виды и формы теорий. То есть логика в исследованиях Гуссерля выступала в качестве наукоучения.

Обрисованный в «Логических исследованиях» проект наукоучения, или «чистой логики», так и не был разработан. Рассмотрение вопросов о глубинном содержании научного познания привело Гуссерля к необходимости обоснования самого наукоучения. И здесь мы сталкиваемся с основным противоречием всей гуссерлевской философии: начав с критики психологизма, с описания сферы идеального, которая не имеет «человеческого», «временного» характера и создает мир «чистых сущностей», Гуссерль приходит к ограничению теории познания сферой описания переживаний познающего субъекта. Он возвращается к психологизму, но уже в качественно новой форме.

Исследование проблем новой формы психологизма выходит за рамки данной статьи¹⁵. Мы же в заключение хотим отметить следующее. В кантовском априоризме Гуссерль как бы выделяет отчасти правильные, отчасти ложные утверждения. Он принимает кантовское деление логики на чистую и прикладную, но не принимает его «психологистических предрассудков». Гуссерль согласен с Кантом в главной тенденции, «но мы не думаем,— пишет Гуссерль,— что он (Кант.— Г. С.) ясно прозрел сущность задуманной дисциплины и сумел в ее изложении учесть ее надлежащее содержание»¹⁶. Таково отношение Канта и Гуссерля периода «Логических исследований» к проблемам психологизма.

¹ Брюшинкин В. Н. Кант и силлогистика: (Некоторые размышления по поводу «Ложного мудрствования в четырех фигурах силлогизма») // Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1986. Вып. 11. С. 29.

² Бакрадзе К. С. Избранные философские труды. Тбилиси: Изд-во ТГУ, 1977. Т. 4. С. 351.

³ См.: Новоселов М. М. Психологизм (в логике) // Философская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1967. С. 419.

⁴ Гуссерль Э. Логические исследования. Спб.: Образование, 1909. С. 80.

⁵ Нарский И. С. Кант. М.: Мысль, 1976. С. 58.

⁶ Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 321.

⁷ Кант И. Трактаты и письма. С. 322.

⁸ См.: Сороина Г. Б. Общность антипсихологической позиции. Г. Фреге и Э. Гуссерля в период формирования их логико-методологических концепций // Философские проблемы истории логики и методологии науки: Материалы Всесоюзной конференции/Ин-т философии АН СССР. М., 1986. С. 68—70.

⁹ Гуссерль Э. Логические исследования. С. 5.

¹⁰ Там же. С. 38.

¹¹ Там же. С. 47.

¹² Бакрадзе К. С. Избранные философские труды. Т. IV. С. 400.

¹³ Гуссерль Э. Логические исследования. С. 210.

¹⁴ Там же. С. 101.

¹⁵ См.: Сороина Г. Б. Становление и развитие антитезы «психологизм — антипсихологизм» в истории логики и методологии науки // Диалектический материализм и философские вопросы естествознания: Межвуз. сб. науч. тр./МГПИ, 1984. С. 148—155.

¹⁶ Гуссерль Э. Логические исследования. С. 186.

Кант и Пирс: единство и различие в отношении к познавательному статусу веры

М. Т. Андрюшенко
(Владимирский политехнический институт)

Интерес к сопоставлению наследия Канта с воззрениями более поздних философов имеет достаточно прочную основу. С одной стороны, поскольку многие из них считали себя последователями или противниками великого немецкого мыслителя, стремясь тем самым к дополнениям или опровержениям его взглядов, постольку истоки их воззрений могут быть обнаружены в соответствующих элементах Кантовой системы. С другой стороны, в этом сопоставлении может быть выявлена степень целесообразности (с точки зрения общей логики развития философии) таких дополнений и опровержений.

Кант и Пирс существенно различаются между собой. Их различие касается не только времени жизни (Кант: 1724—1804; Пирс 1839—1914) и национальной принадлежности (Кант — немец, Пирс — американец), но главным образом общественной значимости их философской деятельности (Кант стоял у истоков немецкой классической философии, составившей один из теоретических источников марксизма; Пирс — у истоков прагматизма, известного своей открытой антимарксистской направленностью). Тем не менее существует нечто, объединяющее их. Это — отношение к познавательному статусу веры, отражающему ее взаимосвязь с познанием, — статусу, которому и тот, и другой уделяли определенное внимание. Рассмотрение и сравнение того, что сделано здесь каждым из них, заслуживает внимания с целью прослеживания эволюции не только взглядов на веру, но и всей философской мысли.

Кант о познавательном статусе веры. Одна из заслуг Канта в раскрытии этого статуса заключается в том, что в сравнении со своими предшественниками он достиг здесь новых оригинальных результатов. Поскольку многие из них получили отражение в литературе, в том числе на страницах «Кантовского сборника»¹, постольку, не повторяя известных положений, обратим внимание на то, что пока еще отражено недостаточно, а также имеет непосредственное отношение к воззрениям Пирса.

Вера рассматривается Кантом в некоторой системе познавательных феноменов. «Признание истинности суждения или субъективная значимость суждения, — пишет он, — имеет следующие три ступени в отношении убеждения (которое имеет также объективную значимость): мнение, веру и знание. Мнение есть сознательное признание чего-либо истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное осно-

вание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется верой. Наконец, и субъективно, и объективно достаточное признание истинности суждения есть знание. Субъективная достаточность называется убеждением (для меня самого), а объективная достаточность — достоверностью (для каждого) (3, 673).

Признавая в целом за верой определенную объективную обоснованность (хотя и недостаточную), Кант в качестве исключения допускает существование веры, которая не обладает такой обоснованностью. Она складывается к суждению, чья истинность субъекту вообще никак не доказана (хотя вообще никак не доказана и его ложность). Ее возникновение определяется тем, что содержание этого суждения соответствует целям человеческой деятельности и выступает, таким образом, ее основой. При этом другим суждением — хотя бы близким по содержанию к первому, — чья истинность была бы доказана субъекту по крайней мере частично, субъект не располагает. Такая вера не имеет объективной обоснованности и принимается а priori.

Кант обращает внимание на четыре ее разновидности: прагматическую, доктринальную, моральную и негативную. Исходной и вместе с тем объединяющей выступает по отношению к другим разновидностям прагматическая вера. Ее особенность раскрывается Кантом на следующем примере. «Врач должен что-то сделать для больного, находящегося в опасности, но, не зная болезни, он наблюдает ее проявления и, если не находит ничего более подходящего, высказывает суждение, что это чахотка. Его вера даже в его собственных глазах чисто случайна, другой, быть может, правильное угадал бы болезнь. Такую случайную веру, которая, однако, лежит в основе действительного применения средств для тех или иных действий, я называю прагматической верой» (3, 675).

Как видно из этого высказывания, прагматическая вера связывает определенное недоказанное на истинность суждение (что у больного чахотка) и применение определенных средств, необходимых для преобразующих действий, которые направлены на определенный объект. Преобразующие действия производятся здесь с использованием указанных средств, чтобы осуществить по отношению к объекту соответствующие изменения (в данном случае вывести больного из опасного состояния). К прагматической вере примыкает доктринальная вера. Отличие последней заключается в чрезвычайной широте ее предмета (суждение о существовании бога, как разумного существа, установившего в природе целесообразность), а также в месте по отношению к человеческой деятельности: если прагматическая вера является основой преобразующих действий, то доктринальная — основой познавательных (см.: 3, 675—676). Что касается моральной и негативной веры, то

они связывают недоказанное суждение с коммуникативной деятельностью: их предмет является основой действий, направленных на установление человеческих взаимоотношений, которые соответствуют определенным нравственным идеалам (см.: 3, 677—678). Свои взгляды на моральную и негативную веру Кант развивает в «Критике практического разума». Они рассматриваются там как «вера, основанная на чистом практическом разуме» (см.: 4(I), 480).

Как видно из приведенных высказываний, Кант открывает в познавательном статусе веры следующие новые моменты, которые обязательно должны учитываться при дальнейшем исследовании этого феномена.

1. В процессе познания вера занимает место между мнением и знанием, или, иначе говоря, надобность в ней возникает тогда, когда ступень мнения в признании истинности суждения уже пройдена, но ступень знания еще не достигнута.

2. Вера включает в себя определенные элементы. Один из них — субъективную достаточность — Кант называет убеждением². Что касается другого элемента — недостаточной достоверности, — то ему Кант четкого названия не дает. Однако в свете современных результатов, к которым пришла марксистская гносеология, этот элемент может быть назван правдоподобием³.

3. Убеждение и правдоподобие как элементы веры определяются соответствующими предпосылками. В частности, убеждение вытекает из способности предмета веры (суждения, в которое верят) служить исходной основой человеческих действий. Правдоподобие же детерминировано не полной, а лишь частичной доказанностью субъекту истинности предмета веры (за исключением случаев, когда эта истинность принимается а priori).

4. Процесс складывания веры в целом (за исключением указанных выше случаев) идет по двум направлениям: обнаружения субъективной достаточности (убеждения) и обнаружения объективной недостаточности (правдоподобия).

5. Вера складывается на основе определенного исходного знания субъекта, в которое всегда включается знание о цели ее складывания (познавательная, преобразующая или коммуникативная деятельность). Кроме того, в большинстве случаев в него включается и косвенное знание об объекте, отображенном в предмете веры.

6. Какой бы ни была цель, ради которой возникает вера, ее зарождение всегда связано с познанием.

7. Вера, складывающаяся ради последующей познавательной деятельности, необходима как основа принятия субъектом некоторых исходных принципов познания.

8. При всей важности для познания вера не может служить средством выявления истинности своего предмета. Она высту-

пает лишь основой применения соответствующих средств познавательной деятельности (а помимо нее также преобразующей и коммуникативной, но уже, разумеется, в других процессах).

И все же по некоторым вопросам Кант допустил определенную непоследовательность. Это, во-первых, чрезмерная абсолютизация априорности прагматической, доктринальной, моральной и негативной веры. Ведь из Кантовой характеристики этих последних видно, что между содержанием их предметов и опытом субъекта есть некоторое соответствие. В частности, вера врача, что у больного чахотка, определяется не только стремлением помочь больному, но и знанием отличия патологического состояния от нормального. Вера, что существует разумное начало, создавшее в природе целесообразность, определяется не только стремлением чем-то руководствоваться в исследовании природы, но и знанием о возможности такой целесообразности и т. д. Поэтому рассматриваемые Кантом разновидности веры априорны лишь постольку, поскольку прямо не связаны с опытом субъекта, касающимся их объекта. Но они не априорны, поскольку субъект обладает по отношению к их объекту некоторым косвенным опытом. Кроме того, он, как отмечалось, знает об их связи с определенным результатом и о своем стремлении к последнему.

Во-вторых, уход от раскрытия зависимости между субъективным и объективным направлениями в обоснованности веры, а, следовательно, и уход от выявления ее структуры. Сопоставляя мнение, веру и знание, Кант отмечает неодинаковость их субъективной и объективной обоснованности. Однако, как применительно к каждому из этих феноменов то и другое связано между собой, он не раскрывает.

В-третьих, упущение из внимания ряда важных моментов в возникновении веры. Кант связывает это возникновение лишь с выявлением пригодности содержания суждения к удовлетворению человеческих потребностей, да и то делает это в самом общем виде, без раскрытия всех существующих здесь звеньев. Но такое выявление касается лишь обнаружения достаточной субъективной обоснованности веры (убеждения как ее элемента). Что же до действий, направленных на обнаружение ее недостаточной (но все же существующей в некотором виде) объективной обоснованности (правдоподобия, как ее элемента), то об этом у Канта речи нет.

Отмеченные моменты таят в себе возможность субъективной трактовки ряда важнейших сторон веры, в том числе тех, которые открыл Кант. Доказательством тому может служить модель познавательного статуса веры, основанная на взглядах и действиях Пирса.

Пирс о познавательном статусе веры. Чарльз Пирс был одним из тех, кто пытался преодолеть непоследо-

вательность Канта. Его интерес к наследию великого философа определялся принятием положения о прагматической вере, как основе построения своей собственной философии⁴. Отталкиваясь от этого положения в процессе обоснования того, что, по его мнению, должно было составить основы прагматизма, Пирс при этом отзывался о Канте как о несколько путаном прагматисте⁵. Что же обусловило столь противоречивое отношение Пирса к Канту, или, иначе говоря, почему Пирс принимает Кантово положение о прагматической вере, а его самого, хотя и признает прагматистом, но считает путаным?

В свете существенных черт прагматизма, в том числе претензии превратить философию в общий метод решения всех проблем, стоящих перед людьми, а также найти в этой связи соотношение между истинностью суждения, на котором основываются человеческие действия, и самими этими действиями, необходимо признать следующее. Пирса привлек Кантов тезис о возможности построения действий на основе содержания недоказанного суждения. Вместе с тем тот факт, что в данном тезисе опускалось соотношение между действиями и истинностью суждения, лежащего в их основе, не мог не заставить Пирса рассматривать его как незавершенный и путаный. Из прагматистского положения, что успех в действиях, основанных на содержании суждения, составляет главный критерий истинности этого суждения, для Пирса сам собой напрашивался следующий вывод: если на основе диагноза врача о заболевании человека чахоткой будет выработан соответствующий курс лечения и если этот курс даст успешные результаты, предмет веры врача истинен. Какие-либо другие средства обоснования его истинности Пирс поэтому исключает, ибо не нуждается в них.

Обвинив Канта в путанице, Пирс тем самым как бы брал на себя обязанность избавить науку от допущенных им недостатков. А поскольку его обвинение было направлено на то, что касается отношения Канта к вере, в том числе и к взаимосвязи последней с познанием, то такое преодоление требовало соответствующего обращения к познавательному статусу этого феномена.

Под верой Пирс имеет в виду признание некоторого суждения истинным. Внешне вера выражается у него в готовности действовать. «...Когда мы верим,—отмечает он,—то имеется некоторое предложение, которое в соответствии с определенным правилом детерминирует наши действия, так что, если наше верование известно, то способ, которым мы будем действовать, может быть выведен без колебаний»⁶. Вера, не связанная с готовностью действовать, не может, согласно Пирсу, считаться верой. «Вера, на основе которой не будут действовать,—указывает Пирс,—перестает быть верой»⁷. Феноменом,

противоположным вере, Пирс считает сомнение, внешне выражающееся в отсутствии готовности к действию⁸.

Показательным для Пирсова подхода к познавательному статусу веры является трактовка им истины и ее соотношения с верой. Истина заключается для него «в будущей полезности для наших целей»⁹. Она свойственна той идее, вера в которую способна преодолеть сомнение¹⁰.

В соответствии с этим трактуются и основные особенности возникновения веры, которые он называет методами закрепления верования. К ним относится метод упорства (верить, не раздумывая), авторитета (верить на основе принуждения со стороны власти), априорный (верить, исходя из собственных склонностей, хотя чем эти склонности определяются, Пирс умалчивает) и научный (верить потому, что к этому побуждают объективные факты, под которыми главным образом подразумеваются стремления человека к устойчивому душевному состоянию)¹¹.

Принимая во внимание Пирсов тезис о связи веры с действием, следует признать, что все эти методы заранее предполагают определенное знание субъекта о необходимости действия и зависимости протекания последнего от веры. Но анализ этих методов свидетельствует и о том, что каждый из них оказывается у Пирса отвлеченным хотя бы от косвенного знания субъекта об объекте, который отражен в предмете веры.

В чем же заключается, по Пирсу, познавательный статус веры, и как он соотносится с тем, что выявляется в свете гносеологического анализа этого феномена, осуществленного Кантом? Принимая во внимание все сказанное, следует признать, что единство их взглядов — да и то в значительной мере формальное — выражается в признании тем и другим некоторого исходного знания в качестве предпосылки веры. В остальном же они расходятся. Как явствует из приведенных выше положений Пирса, взаимосвязь веры и познания заключается для него в следующем.

1. Вера противоположна сомнению и таким образом ограничивается им. Там, где сложилась вера, нет места сомнению, и наоборот. Однако, если исходить из развития познания, учитывая наличие в нем множества этапов и переходов, то противопоставление веры лишь одному феномену придется признать недостаточным. Здесь необходимо встает вопрос о другом познавательном феномене, ограничивающем веру. С позиции того, о чем говорит Пирс, следует признать, что такого феномена вообще нет. Но тогда и целью познания оказывается достижение не знания (как это считает Кант да и многие другие мыслители), а всего лишь предметов веры. Именно из них должна складываться в таком случае вся имеющаяся у человечества информация о мире.

2. В качестве признания некоторого суждения истинным ве-

ра в системе Пирса характеризуется отсутствием качественной определенности. Она фактически ничем не отличается от мнения или знания.

3. Вера оказывается обязательной предпосылкой постижения истины (чего, кстати говоря, не допускал Кант).

4. Во всех случаях вера складывается только на основе обнаружения субъективной достаточности признания истинности суждения (убеждения). Искать, помимо этого, какие-либо другие аргументы, свидетельствующие об его истинности, не нужно.

5. Поскольку вера не связана со специальным доказательством истинности своего предмета, в ней отсутствует правдоподобие. Но в таком случае она теряет то, что отличает ее от ряда других феноменов, и оказывается, в частности, тождественной убеждению (в кантовском смысле).

6. Роль веры в познании (за исключением отмеченного выше случая ее превращения в исходное средство постижения истины) остается у Пирса невыявленной, ибо деятельность трактуется им абстрактно, без выявления особенностей соответствующих ее разновидностей: познавательной, преобразующей, коммуникативной.

7. Знание, на основе которого складывается вера, всегда оказывается лишь внешним по отношению к содержанию ее предмета, ибо отражает только стремление субъекта к возникновению у него веры.

Как видим, Пирс не только не преодолел допущенную Кантом непоследовательность, но и значительно усугубил ее. Если Кант абсолютизировал априорность лишь некоторых случаев веры, то Пирс сделал это применительно к вере вообще. Если Кант не вскрыл зависимости между субъективным и объективным направлениями в обосновании веры, то Пирс последнее вообще не принял во внимание. Если Кант упустил некоторые важные моменты в складывании веры, то Пирс умножил их число. В итоге познавательный статус веры оказался у него значительно суженным, представляющим шаг назад в сравнении с тем, чего к тому времени достигла гносеология, причем в немалой степени за счет усилий Канта.

* * *

Вывод, который, казалось бы, сам собой напрашивается при сопоставлении отношения двух мыслителей к познавательному статусу веры, таков: Пирс принес его исследование в жертву своей философии, подогнав под эту последнюю. Но к чему ему нужно было это делать? Ведь главную свою задачу прагматизм усматривает в том, чтобы соответствующим образом связать субъективное обнаружение истинности суждения с действием. Для принятия же такого суждения в качестве основы действия в него, вообще говоря, не нужно верить. Оно может быть при-

нято на уровне мнения. Это тем более целесообразно, что при обнаружении его несоответствия цели субъекта оно может быть легче отброшено.

Отношение Пирса к вере существенно отличается от того, что было свойственно Канту. Кант сознательно соотносил веру с познанием, рассматривая ее как «одно из формальных условий для полной системы чистого разума...» (3, 53), как одно из средств соединения всех частей чистого разума между собой. Поэтому она выступает у него как необходимый элемент познавательного процесса. Пирс соотносил веру главным образом с преобразованием, и ее познавательный статус интересовал его мало. Более того, часто Пирс по-видимому и вовсе не замечает этот статус. Приведенные здесь положения отражают логику отношения Пирса к познавательному статусу веры, показывая не только то, как он относился к этому статусу, но и как должен был в определенных случаях относиться, исходя из своеобразия своей философии. В свете этой логики видно, что никакой жертвы с его стороны не было.

¹ См.: Глускин В. В. Кант и проблема гносеологического анализа веры//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1979. Вып. 4; Андриюшенко М. Т. Гносеологический анализ веры в философии Канта: предпосылки, сущность, последствия//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1984. Вып. 9. С.

² При рассмотрении убеждения как элемента веры здесь обращается внимание на то, что вытекает из высказываний Канта и, следовательно, отражает его точку зрения. При этом точка зрения Канта не отождествляется с современными марксистскими взглядами на убеждение и не противопоставляется им. То, что высказал Кант, представляет собой одну из ступеней в формировании марксистской трактовки убеждения.

³ См.: Копнин П. В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974. С. 156—157; Ерунов Б. А. Мнение в системе человеческого познания. Л., 1974. С. 161; Рузавин Г. И. Вероятность//Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 80.

⁴ См.: Мельвиль Ю. К. Чарлз Пирс и прагматизм. М., 1968. С. 255.

⁵ See: Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Cambridge MA. Vol. 5. § 525. Further: Collected Papers...

⁶ Ibid. Vol. 7. § 313.

⁷ Ibid. Vol. 3. § 356.

⁸ См.: Мельвиль Ю. К. Указ. соч. С. 262.

⁹ Peirce C. Values in a universe of chance. N-Y, 1958. P. 381.

¹⁰ See: Collected Papers... Vol. 5. § 416.

¹¹ See: Ibid. Vol. 5. § 371—386; Мельвиль Ю. К. Указ. соч. С. 376.

«Социальная космология» Ф. Гёльдерлина

В. М. Сергеев
(Институт США и Канады АН СССР)

Философские построения Канта стали своего рода водоразделом между европейской философией XVII—XVIII веков с ее преимущественно гносеологическими проблемами и философ-

скими системами Шеллинга, Фихте, Гегеля, ориентированными на проблемы онтологии. Вопросы «Как человек познает мир?» и «Возможно ли адекватное познание мира?» сменились вопросами «Что есть мир?» и «Каким образом он развивается?».

С точки зрения истории философии, период столь резкого слома парадигмы представляет особый интерес. Как происходило рождение этих новых вопросов? Кто и в каких условиях первым по-новому посмотрел на предмет исследования? Переломное время обычно рождает много темных фигур, не замечаемых современниками, точнее замечаемых только самими проницательными.

Какова была та среда, в которой складывались революционные философские концепции Шеллинга и Гегеля? Кто в числе первых под влиянием антиномий Канта, как бы поставивших предел гносеологическим штудиям, обратился к вопросу о том, что представляет из себя род человеческий и какова онтология культуры? Наступила эпоха, когда изучение природной космологии сменилось изучением космологии социальной¹. Рассматривая этот период, давший столько разнообразных ростков в философии, истории культуры, литературе, нельзя пройти мимо сумрачной фигуры Фридриха Гёльдерлина. Друг юности Гегеля и Шеллинга, возможно, участник тайной политической организации (многое в его биографии еще остается неясным, однако теснейшая дружба и общность взглядов с радикальным политическим деятелем И. Синклером несомненна), поэт и философ, непонятый современниками, человек, переживший страшную личную трагедию и сорок последних лет свой жизни проведенный в состоянии тяжелого душевного заболевания, Ф. Гёльдерлин, почти забытый на протяжении XIX столетия, в начале XX был неожиданно объявлен величайшим гением немецкой поэзии. В 1878 г. даже такой тонкий и проницательный историк философии, как В. Виндельбанд², характеризуя позднее творчество Гёльдерлина, писал: «Блеск дикции в отдельных местах также удивительно хорош, но тут же встречается сухое прозаическое выражение, а иногда и невыразимая тривиальность содержания; часто, наконец, совершенно бессмысленное сочетание мыслей и лишь звучный набор слов». Через несколько десятилетий М. Хайдеггер именно поздние стихи Гёльдерлина «Титаны», «Мнемозина», действительно незаконченные, местами непонятные, будет считать вершиной поэтической мысли и анализировать как крупнейшие достижения философии культуры. Хайдеггер, как и несколько ранее Р. М. Рильке, видел в творениях Гёльдерлина непосредственное усмотрение истории Бытия³. Мифология истории — так можно было бы назвать творчество Гёльдерлина. Природа, место и судьба человеческого рода, «социальная космология» и «космология творчества» — вот истинные проблемы его поэзии.

Трудно переоценить то влияние, которое постановка указан-

ных проблем оказала на немецкую философию начала XX века. Шеллинг и Гегель, братья Шлегели и Гумбольдт, Новалис и Жан-Поль — вот выразители того сдвига к исследованию антропологии и истории культуры, к пониманию феномена развития, причем развития диалектического со взлетами и падениями, прогрессом и регрессом, крутыми сломами истории, чередованием темных и светлых эпох, в отличие от линейного прогресса просветителей XVIII века.

Поэзия Гёльдерлина сама по себе является лучшим примером значимости философских идей Гёльдерлина о взаимоотношении поэзии и философии, о роли поэтического творчества в становлении философии, в формировании мышления. В романе «Гиперион» Гёльдерлин говорит устами героя: «Поэзия —... есть начало и конец этой науки; философия, как Минерва из головы Юпитера, родится из поэзии божественного бытия. И таким образом все, что есть в ней несоединимого, в конце концов, сливается воедино в таинственном источнике поэзии. ...Поверьте мне, скептик находит противоречия и недостатки в наших мыслях потому только, что он знает гармонию безупречной красоты, которую нельзя постичь мыслью. Черствый хлеб, которым его благодушно потчует человеческий разум, он отвергает только потому, что втайне пирует с богами.

...Великое определение Гераклита *ἐν διαφεροῦ αὐτῷ* (единое, различаемое в себе самом) мог открыть только грек, ибо в этом вся сущность красоты, и, пока оно не было найдено, не было и философии.

Теперь можно было давать определения: целое уже существовало. Цветок распустился: оставалось только разъять его на части»⁴.

В этом отрывке в наиболее концентрированном виде за два года до появления «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга сформулированы идеи, ставшие центральными и для раннего Шеллинга, и для зарождающегося немецкого романтизма. Многие места из «Системы трансцендентального идеализма» кажутся пересказами Гёльдерлина. Гёльдерлин, однако, в отличие от своего младшего друга (Шеллинг был моложе на 5 лет), никакого успеха не имел. И причиной тому скорее всего форма, в которой он излагал свои мысли. Гёльдерлин не писал философских трактатов, не вел никакой академической деятельности и тем самым оказался социально изолированным от философского сообщества Германии; никто не считал его (да и он сам не считал себя) профессиональным философом. Его деятельность прокладывала путь концепциям романтизма, но сам он плодами своего труда не воспользовался и, прежде всего, потому, что ушел гораздо дальше в развитии своих идей, оторвавшись от своего времени и на столетие опередив его. С точки зрения истории философии, Ф. Гёльдерлин — человек, одним из первых в европейской культуре от-

крывший экзистенциальную проблематику, он предтеча не столько Брентано и Уланда, сколько Хайдеггера, Ясперса, Сартра.

Его идеи о взаимодействии поэзии и науки нашли, наконец, у историков науки признание, в особенности в рамках «социологии знания»⁵, хотя неясно, отдают ли себе отчет представители этого направления в данном обстоятельстве. Конечно, подобная точка зрения и поныне резко противоречит взглядам некоторых представителей академических сообществ, которые и роль философии в развитии науки признают с большим трудом, не говоря уже о поэзии. Неделимость культуры, провозглашавшаяся Гёльдерлином, только сейчас в связи с взаимопроникновением естественно-научного, точного и гуманитарного знания становится признанным фактом.

Что касается иных идей Гёльдерлина, его «социальной космологии», то некоторые из них серьезно обсуждались, пожалуй, только в нескольких малопопулярных работах М. Хайдеггера⁶ и, несмотря на необозримую литературу, посвященную творчеству и необычайной личной судьбе Гёльдерлина, не стали предметом изучения историков философии. Собственно говоря, центральная тема, пронизывающая все творчество Гёльдерлина,— это проблема трагического и противоречивого взаимодействия творческой личности и социума. Анализ отношений поэта и общества позволяет Гёльдерлину построить собственную «социальную космологию», некий миф, дающий периодизацию исторических эпох на основе типологии этих отношений. Гёльдерлин широко использует метафору «дня» и «ночи» как противопоставления «гармоничного общества творцов» и враждебного творчеству «общества ремесленников», где люди разобщены и отождествляют себя со своими социальными ролями. О современном ему немецком обществе Гёльдерлин пишет: «Ты видишь ремесленников, но не людей; мыслителей, но не людей; священников, но не людей; господ и слуг, юнцов и степенных мужей, но не людей... Говорю тебе: нет ничего святого, что не было бы осквернено этим народом, не было бы низведено до уровня жалкого вспомогательного орудия; даже то, что у дикарей очень часто сохраняет свою божественную природу, эти свехрасчетливые варвары превращают в ремесленничество, да они и не могут иначе, потому что раз уж человеческое существо соответствующим образом вышколено, оно служит только своим целям, оно ищет только выгоды, оно не мечтает уже — упаси бог»⁷.

Гёльдерлин рассматривает античную Грецию как бессмертный пример общества творцов, как момент истории, когда «являют свой день боги среди рода людей»⁸. Крушение античной культуры представлялось ему как ночь, опустившаяся на человеческий род⁹. Особенно ясно эти идеи выражены в наиболее, пожалуй, совершенном произведении Гёльдерлина, элегии «Хлеб и вино»: ¹⁰

...Мы же, друг, опоздали прийти. По-прежнему длится
Но в пространствах иных вечное время богов.
Там они зиждут свой путь и, мнится, думать забыли,
Жив ли наш род, до того нас Всеблагие шадят.
Ибо хрупкий сосуд не всегда их вынести может,
Только в избранный час бога вместит человек.
Сон о них отныне есть жизнь. Но хранительным может
Стать забытье, и дерзая Скорбь научает и Ночь,
Вплоть до часа, когда в железной своей колыбели
Сердце окрепнет, и мы вновь до богов дорастем.
В буре сойдут они к нам. Но покуда, мнится, отрадней
Тихо уснуть мне, чем так, все без товарища, жить.
Ждать, но чего? И есть ли смысл в деянье или слове,
Скрыто от нас, и к чему скудному веку певцы.
Так; но подобны они, ты скажешь, жрецам Винобога,
Что из края в край странствуют в темной ночи.

Гёльдерлиновская метафора «дня» и «ночи» подробно разобрана в упомянутой ранее работе Хайдеггера. Смысл ее в том, что в ночи в пропасти, куда оказались низвергнутыми покинутые богами люди, только поэты могут видеть след отлетевших богов и хранить огонь творчества. Есть тем не менее один аспект мифологической концепции Гёльдерлина, которого Хайдеггер почти не коснулся.

Это концепция человека — творца как полубога, сына богов, лишённого бессмертия, но жаждущего сравниться с богами, противостоящего и богам, и людям, занятым своими мелкими домашними делами. Особенно ярко эта концепция изложена в гимне «Рейн», посвященном Исааку Синклеру. Гёльдерлин рассматривает смертных полубогов как существ высших по отношению к богам, существ, которым доступно то, что богам недоступно, в которых боги нуждаются¹¹.

...И если Небожителям кто-нибудь нужен,
Так это герои и люди
Смертные. Раз уж
Обделены Блаженным чувством
Должен, коль слово такое
Дозволено, кто-нибудь
Во имя богов чувствовать.
Боги нуждаются в нем...

Метафора творческой способности, заимствованная Гёльдерлином у Гераклита, — это огонь. Представление о человеке-творце, вступающем в безнадежную схватку с косным социумом, пронизывает все его творчество. Самое горькое выражение этого чувства безнадежного столкновения содержится в письме Гёльдерлина Сюжете Гонтар: «...Люди испытывали страх друг перед другом, бояться, как бы гений одного из них не проглотил другого, поэтому они позволяют себе вволю есть и пить, но не принимают ничего, что дает пищу душе, и не могут допустить, чтобы какие-нибудь их слова и действия, претворенные другими в мысль человеческую, превращались в пламя. Глупцы! Как будто хоть малость того, что люди способны сказать друг дру-

гу,—не просто дрова для растопки, которые, только став добычей духовного огня, превращаются в огонь, как сами они до того произошли от жизни и огня»¹².

Итак, трагедия творчества, необходимость для человека совершить экзистенциальный выбор между тихим незаметным существованием и безнадежной борьбой с ночью, темной социальной стихией составляет основной пафос позднего творчества Гёльдерлина. Эмпедокл, бросившийся в Этну, соединивший огонь, горевший внутри него, с огнем вулкана,— вот его идеал. Незаконченная трагедия «Смерть Эмпедокла» — одно из лучших творений поэта. Нам представляется несомненным, что отражение этих идей содержится в философской лирике Ф. И. Тютчева (вероятно, знакомого с творчеством Гёльдерлина через Шеллинга, с которым Тютчев много общался в Мюнхене). Стихотворение Тютчева «Два голоса» крайне близко по содержанию к некоторым фрагментам «Песни судьбы» и «Рейна», а строки в стихотворении Тютчева «1856»

«Гроза ревет, гроза растет (И вот — в железной колыбели),
В громах родился Новый год...»

настолько текстуально схожи с приведенным выше отрывком из «Хлеба и вина», что трудно отказаться от мысли, что это просто цитата, тем более, что скрытое указание на цитирование есть в предшествующей строфе «1856» «Я не свое тебе открою...»

Хорошо известно огромное влияние, которое оказало творчество Гёльдерлина на Р. М. Рильке, да и обращение Хайдеггера, оставшегося в 30-х годах в Германии, к Гёльдерлину (эссе «Зачем существуют поэты» было опубликовано в 1936 г. в Швейцарии) представляет далеко не случайным.

Поставленные поэтом вопросы о «темных эпохах» истории заставляли многих в XX веке совершенно по-новому посмотреть на сущность этих «темных эпох». В отличие от просветителей, видевших в средневековье, в «ночи разума» лишь результат идеологического господства церкви и считавших, что устранение этого господства автоматически ведет к веку разума и прогресса, Гёльдерлин увидел в качестве главной конституирующей особенности «темных эпох» господство неразвитого, консервативного социума над творческой личностью, господство, которое не может быть устранено простой сменой идеологических парадигм, природа которого гораздо глубже, в самом отношении людей к процессу творчества, а именно в превращении творческой элиты в социальную иерархию, со всей естественной для нее нетерпимостью к неортодоксально мыслящим людям, отношении, определяемом культурной традицией и только вместе с ней могущим быть сломанным.

Гёльдерлин прекрасно понимал свою собственную несвоевременность. В «Гиперионе» он прямо обратился к грядущим поколениям: «О, тогда вы, грядущие новые Диоскуры, остано-

витесь на минуту, проходя мимо места, где спит Гиперион, помедлите, вдохновленные свыше, под прахом забытого человека и скажите: «Он был бы, как мы, будь он сейчас среди нас».

Это чувство несвоевременности в сочетании с личной трагедией, невозможностью быть рядом с любимой и любящей его женщиной сломали поэта. Социум победил творца. Природа душевной болезни Гёльдерлина неизвестна, однако некоторые исследователи полагают, что его сумасшествие могло быть мнимым, а сорокалетнее затворничество оказалось результатом своего рода ухода из жизни, ухода, который он предварил строками «Ганимеда»:

Весна приходит. Все, что живет, опять
В цвету. Но он далёко: уже не здесь.
Не в меру добры боги: ныне
Глух его путь, и беседа — с небом.

¹ Galtung J. Occidental Cosmology and Theories of Peace and Development//World Problems and Their Perception: Материалы конференции. Budapest, 1985.

² Виндельбанд В. Фридрих Гёльдерлин и его судьба//Виндельбанд В. Прелюдии. Спб., 1904.

³ В работе «Зачем существуют поэты» М. Хайдеггер писал о поэзии Гёльдерлина: «...Но существовала бы и существует исключительная необходимость своим собственным путем, трезво вдумываясь в его поэзию, изучить то, что не выражено в словах. А именно поток истории Бытия. Если мы достигнем этого потока и войдем в него, он приведет мышление к диалогу с поэзией, к диалогу об истории Бытия. Исследователи письменной истории неизбежно будут рассматривать этот диалог как ненаучное искажение того, что подобная наука почитает за факты. Философы будут рассматривать его как беспомощное порождение фантазии. Но судьба течет потоком, не затронутая всем этим» (Heidegger M. What Are Poets For?//Heidegger M. Poetry, Language, Thought. N-Y, 1971).

⁴ Гёльдерлин Ф. Гиперион//Гёльдерлин Ф. Сочинения. М., 1969.

⁵ См. в особенности работу Дж. Холтона «Вселенная Иоганна Кеплера: ее физика и метафизика (Холтон Дж. Тематический анализ науки. М., 1981), а также концепцию «использования учеными «внешних» культурных ресурсов» М. Маклея (Маклей М. Наука и социология знания. М., 1983. С. 171 и далее).

⁶ Heidegger M. What is called Thinking? N-Y., 1968.

⁷ Гёльдерлин Ф. Гиперион//Там же.

⁸ Гёльдерлин Ф. Хлеб и вино//Там же.

⁹ Виндельбанд писал, что «именно это эгегическое погружение в древность сделало Гёльдерлина неспособным отвечать требованиям современной жизни и превратило его жизнь в муку» (Виндельбанд В. Указ. соч. С. 137). Представляется, однако, что дело обстоит значительно сложнее. Трагедия Гёльдерлина, как мы постараемся показать далее, значительно глубже, чем меланхолическая неспособность мечтателя вписаться в современное ему общество.

¹⁰ Гёльдерлин Ф. Хлеб и вино//Гёльдерлин Ф. Сочинения. М., 1969.

¹¹ Гёльдерлин Ф. Рейн//Там же.

¹² Там же. С.

**«О том, как фабриковать книги»
(Два письма господину Фридриху Николаи)
1798 г.**

ПИСЬМО ПЕРВОЕ
Господину Фридриху Николаи, писателю

Ученые реликвии превосходного (нередко, правда, впадающего в комически-бурлескное) Мёзера попали в руки его давнего друга, господина Фридриха Николаи. Это была часть фрагмента из сочинений Мёзера под заглавием «О теории и практике», с которым господин Николаи ознакомился в рукописи и который, как предполагает он сам, Мёзер опубликовал бы, если бы полностью его закончил. При этом отмечается, что «Мёзер был не только роялистом, но и, если угодно, аристократом, или, к удивлению и недовольству многих политиков в Германии, защитником наследственного дворянства». И далее: «Между прочим (см. «Метафизические начала учения о праве», издание первое, стр. 192) существует утверждение о том, что никогда ни один народ по доброй воле и зрелом размышлении не согласится на подобную наследственность», в опровержение чего Мёзер в своей известной прихотливой манере сочиняет рассказ о том, как персоны очень высокого ранга выступают в роли вице-королей и тем не менее остаются истинными подданными государства. Далее приводится двенадцать случаев, в шести из которых сыновья умерших сановников не были избраны, что отрицательно сказалось на подданных. И, напротив, в шести остальных (округах) последние были избраны, в результате чего народ почувствовал облегчение. Из этого делается затем вывод, что в целом народ вполне способен согласиться на подвластное положение вышестоящему подданному, а реальная практика сметает, словно ненужный хлам, на потеху читающей публики как вышеупомянутую, так и другие столь же легковесные теории.

Судьба максимы, имеющей целью выгоду народа, всегда такова, что каким бы умудренным опытом он сам себе ни казался, все же в случае избрания себе подвластного господина он может глубоко просчитаться и наверняка просчитается, потому что способ набираться мудрости на опыте (прагматический принцип) едва ли может получить себе другого учителя, кроме горького опыта.

Однако в данном случае речь идет о надежном, предписываемом самим разумом руководстве, которому нет дела до того, какой выбор сделает народ, преследуя всякий раз свои конкрет-

ные цели, а о том, каким непременно должен быть его выбор, независимо от того, полезен он ему или нет (моральный принцип); другими словами, вопрос о том, что и как должен выбирать народ, руководствуясь правовым принципом, если только ему будет предоставлено право выбирать. Ибо этот вопрос следует рассматривать как относящийся к учению о праве (см. там же — «Метафизические начала учения о праве», стр. 192), а именно, вправе ли суверен утверждать между собой и другими подданными, гражданами государства, промежуточное сословие; ответ, следовательно, должен быть таким: народ не может и не будет на разумном основании принимать решение о подобной своей зависимости, потому что тем самым он оказывается во власти капризов и настроения вышестоящего подданного, который, в свою очередь, нуждается в управлении, что содержит в себе противоречие. Принцип суждения в данном случае будет не эмпирическим, но принципом *a priori*; как и все суждения, ассерторичность которых содержит одновременно и необходимость, они единственно являются суждениями разума (в отличие от суждений рассудка). И напротив, эмпирическое право-ведение, если только оно может быть применено к философии, а не к уставному уложению законов, содержит в себе противоречие*. Все это хорошо. Но — как имеют обыкновение выражаться старушки, рассказывая сказки, — не совсем. Воображение берет теперь другое направление, а именно:

После того, как в шести следующих округах народ ко всеобщей радости избрал сыновей предыдущих сановников, тотчас, как об этом повествует история далее, появились в народе (то ли благодаря постепенному прогрессу злосчастливого просвещения, то ли потому, что каждое правительство должно нести бремя забот о народе, особенно, если смена одного правительства другим обещает скорейшее улучшение) демагоги, и тогда правление принимает следующий оборот.

В седьмом избирательном округе народ избрал сына предыдущего герцога. Но последний столь далеко ушел вместе со своим веком по пути культуры, что не испытывал особого желания поддерживать с помощью образцового ведения хозяйства его (народа) благосостояние, зато имел тем большее стрем-

* Согласно принципу эвдемонизма (учение о наслаждении и блаженстве), в котором не встречаются понятия необходимости и всеобщности (так как каждому индивидууму в отдельности представляется определять, что он согласно своим склонностям считает счастьем), народ действительно имеет право избрать себе подобную наследственную конституцию. Однако согласно элейтерономическому принципу [1] (частью которого является учение о праве) он не станет учреждать внешнего, ему подчиненного законодателя, потому что в этом случае он должен бы был рассматривать себя в качестве законодателя и в то же время подчиняться этим законам. Поэтому практика (в деле чистого разума) должна просто следовать за теорией. Подобное декретирование неправомерно, как бы оно ни практиковалось и как бы оно даже ни было полезно для государства, в чем, однако, нельзя быть уверенным.

ление к наслаждению. Поэтому он велит снести старинный замок, чтобы построить на его месте помещение для праздничных забав и охоты на потеху себе и народу. Великолепный театр и старинное столовое серебро превращаются им соответственно в большие танцевальные залы и в изысканный фарфор под тем предлогом, что серебро, став деньгами, обещает улучшение торговли в стране.

В восьмом хорошо воспитанный избранник народа нашел более целесообразным с одобрения народа упразднить первородство в получении наследства, так как ему ведь не составит труда понять, что родиться первым еще не значит родиться и самым мудрым.

В девятом народ, учреждая некие земельные коллегии со сменным персоналом вместо правительства с его прежними постоянными советами, выступавшими в конечном счете коллективными деспотами, счел более уместным и целесообразным оказывать уважение институту наследственного пастора не иначе, как увековечив вместе с тем цех святейшего обскурантизма.

В десятом и одиннадцатом посчитали, что отвращение к мезальянсу было причудой прежней феодальной конституции в ущерб освященному самой природой правопорядку и что скорее доказательством наличия у народа зачатков благородных чувств является то, что он — неизбежное следствие прогресса в просвещении — талант и благой образ мыслей почитает выше роли наследственной знати. Точно так же в двенадцатой (округе) хотя и будут симпатизировать добродушную старую тетюшки юного несовершеннолетнего, но вероятного будущего герцога, но возведение этого в принцип государственности сочли бы несуразным требованием. Следовательно, настроения народа, получившего право выбирать себе наследственного гувернера, который, в свою очередь, остается подданным, будет принимать все более уродливые формы, находящиеся в столь вопиющем противоречии со своей целью (блаженством), что можно сказать: *Turpiter atrum desinit in piskem mulier formosa superne* [2].

Таким образом, любую конституцию, основанную на принципе наслаждения, даже если а priori можно быть уверенным в том, что народ предпочтет ее всем другим, можно свести к смехотворному.

Итак, подброшенная вверх монета показала обратную сторону, а о выборе народа, пожелавшего иметь себе господина, можно сказать то же, что сказал однажды один грек о женьтибе: «Что бы ты ни сделал, все равно ты расквешься в этом». Господину Фридриху Николаи не повезло, следовательно, с толкованием и защитой якобы дела другого (а именно — Мёзера). Но может быть, ему повезет больше, когда мы рассмотрим, как он занимается своим.

ПИСЬМО ВТОРОЕ

Господину Фридриху Николаи, издателю

Производство книг в обществе, далеко продвинувшемся в своей культуре, когда чтение стало чуть ли не всеобщей потребностью, является немаловажным занятием. Эта отрасль индустрии в стране значительно выиграет, если она будет поставлена по-фабричному; последнее, однако, может быть осуществлено не иначе, как с помощью издателя, способного уловить вкус публики и оплатить мастерство нанимаемого им для этого печатника.

Последнему (издателю) для оживления своего издательского дела следует принимать в расчет не внутреннее содержание и достоинство предлагаемого им товара, а злобу дня, ради которой пускаются в бойкий оборот эфемерные продукты печатной прессы, и рынок, на котором они находят, хотя и сомнительный, по все же скорый сбыт.

Будучи опытным знатоком книжного дела, издатель не станет ждать, пока ему предложат свой товар графоманствующие и всегда услужливые писатели. В качестве директора фабрики он найдет и материал, и фасон, который, как предполагается,— в силу своей новизны и остроумного гротеска, дабы читающая публика получила предмет для любопытства и осмеяния,— этот товар, повторяю я, найдет самый большой спрос, или, во всяком случае, самый скорый сбыт. Действительно, в этом случае никто не станет спрашивать, кто и сколько времени работал над этим, быть может, незаслуженно обреченным на осмеяние произведением, а критика подобного сочинения придется не в адрес издателя, а в адрес нанятого им изготовителя.

Тот, кто публично занимается ремеслом, согласующимся в том, что касается производства и сбыта, со свободой народа, тот является хорошим гражданином, угодно это кому-либо или нет. В самом деле, корысть, не противоречащая предписаниям полиции, не является преступлением, и господин Николаи-издатель выигрывает во всяком случае вернее, нежели в качестве писателя, потому что презрение к кривлянию выставленного им напоказ Семпрониуса Гундиберта [3] и ему подобных арлекинов падает не на того, кто организует спектакль, а на того, кто играет в нем роль шута.

Ну а как же быть теперь с пресловутым вопросом о теории и практике в связи с авторством господина Николаи, которое, собственно, и послужило поводом для настоящей оценки, находящейся в тесной связи с данным вопросом? Описанный здесь случай издательской мудрости в отличие от издательской основательности (превосходство видимости над истинностью) может быть охарактеризован согласно тем же принципам, что мёзеровское сочинение, с той лишь разницей, что теперь вместо

слова «практика», означающего открытое и честное обсуждение вопроса, следует употребить слово «практикующий» (с акцентом на предпоследнем слоге), стремящийся представить любую теорию в глазах делового человека по-детски наивной и смехотворной, что, впрочем, не преминет оказать свое действие по принципу: «Мир хочет быть обманутым,— так пусть он будет обманут!»

Доказательством полного невежества и неспособности подтрунивающих философов оценить суждения разума является следующее: они не понимают, что же, собственно, означает познание а priori (называемое ими едко «знаемое наперед знание») в отличие от эмпирического. «Критика чистого разума» достаточно часто и ясно разъясняла, что это суть суждения, производимые со знанием их внутренней необходимости и абсолютной всеобщности (аподиктичности), следовательно, они не могут быть теми или иными, так как в противном случае классификация суждений была бы произведена по следующему забавному принципу: «Коровы фараона были коричневого цвета, но также и другого». Никто так не слеп, как человек, не желающий видеть, и это нежелание имеет здесь свой интерес, а именно с помощью странного спектакля, в котором вещи, вырванные из своего естественного порядка, оказываются поставленными с ног на голову, дабы привлечь побольше любопытствующих и с помощью этой толпы зевак оживить (хотя бы на некоторое время) рынок и не дать тем самым книжному ремеслу заглухнуть в сфере литературного дела. Впрочем, это имеет и свою, хотя и косвенную, выгоду — перейти, наконец, от надоевшего всем паясничества, но с тем большей серьезностью, к основательной проработке наук.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Эйлетерономический принцип (от греческого *eleutheroi* — свободный, *nomos* — закон). Имеется в виду учение о нравственности, высшим принципом которого, по Канту, является категорический императив права.

2. «Лик от красавицы-девы, а хвост — от чешуйчатой рыбы». (Цит. по: Гораций. Послание к Писонам. Стих третий/Перевод М. Л. Гаспарова.)

3. Семпрониус Гундиберт — главный герой романа Ф. Николаи «*Leben und Meinungen Sempronius Gundiberts*» («Жизнь и взгляды Семпрониуса Гундиберта»).

Перевод с немецкого и примечания И. Д. Концева

Памфлет «О том, как фабриковать книги», представляет собой одно из последних критических выступлений в печати старого Канта. Отразив нападку на критицизм со стороны философов так называемого интеллектуального созерцания, основанного на чувстве и вере, в статьях «О недавно возникшем высокомерном тоне в философии» (см.: «Кантовский сборник», вып. 10) и «Предсказание близкого заключения мира в философии» (см.: «Кантовский сборник», вып. 8), Кант счел необходимым рассчитаться и с философией так называемого здравого обыденного смысла, представленной в наиболее агрессивной и плоской форме в лице Фридриха Николаи, писа-

теля, литературного критика и издателя журналов «Литературные письма» и «Всеобщая немецкая библиотека».

Названием первого журнала объясняется, видимо, тот факт, что Кант для своего памфлета против Николаи также избирает форму письма.

Первоначально Кант находился в довольно дружеских отношениях с Николаи. Последний как глава берлинского просвещения и издатель предпринимал неоднократные попытки привлечь великого философа к сотрудничеству в своем журнале. В двадцатом номере журнала «Всеобщая немецкая библиотека» он даже поместил портрет Канта, на что последний реагировал весьма сдержанно. В письме к Николаи от 25 октября 1773 г. Кант, правда, благодарит Николаи, но добавляет при этом, что лучше бы он (Кант) не видел этого портрета, так как «избегает всякого навязывания своей публичной славы, не являющейся естественным следствием соответствующих этому заслуг». В письме от 26 февраля 1778 г. Кант обещает Николаи подписать для его журнала среди своих друзей абонентов, но сотрудничать с ним не стал. Этому было, по-видимому, несколько причин. Одной из них было то, что в журнале Николаи печатались в основном более или менее краткие обзоры произведений из всех областей литературы и не помещались серьезные, самостоятельные исследования. Далее, Кант к этому времени уже активно сотрудничал с журналом своего друга Иоганна Эриха Бистера «Берлинше Монатсшрифт» и был верен этому журналу. Кроме того, не последнюю роль сыграла и довольно скандальная известность Николаи. Будучи влиятельным человеком в литературных кругах, он стал все более впадать в самодовольное тщеславие и рассматривать себя в качестве единственного непогрешимого стража здравого смысла и хорошего вкуса. Он осыпал язвительными насмешками все, что не соответствовало его в целом ограниченному кругозору. Известны, например, его нападки на роман Гёте «Страдания юного Вертера», пользовавшийся, как известно, огромной популярностью в Германии. По мнению Карла Форлендера, Кант читал этот роман и положительно отзывался о нем. Не обошел Николаи и критическую философию. В романе «Geschichte eines dicken Mannes» (История одного толстяка», 1794 г.) Николаи сделал попытку выставить ее в смешном свете. В предисловии к «Учению о праве» из «Метафизики нравов» Кант мягко парировал выпады Николаи, назвав его некритичным и несведущим человеком, хватающимся за старую бумажную систему (имеется в виду вольфианство) и не дающим хода ничему новому. Однако Николаи усилил свои нападки на критицизм в своем второмopusе «Жизнь и взгляды Семпрониуса Гундиберта» (1798). Кант решает поставить на место зарвавшегося графомана и фабриканта от литературы в двух письмах под общим заглавием «О том, как фабриковать книги». В первом письме Кант опровергает по существу реакционный взгляд Мёзера и Николаи, защищавших необходимость сохранения института наследственного дворянства. Кант убедительно доказывает правильность одного из своих политико-правовых положений о том, что народ не должен и не будет на разумном основании соглашаться на учреждение между собой и монархом промежуточного правящего сословия, так как в этом случае он оказался бы в зависимости от капризов и настроений вышестоящего подданного, который в свою очередь, нуждается в управлении.

Во втором письме Кант остро бичует Николаи как издателя, который в погоне за наживой от издательского дела обращает внимание не на внутреннее содержание своего «товара», а на его скорейший сбыт, не останавливаясь при этом перед паясничеством и искажением фактов, действуя согласно принципу: «Мир хочет быть обманутым, — так пусть же он будет обманут»!

Критика Кантом Николаи нашла сочувственный отклик у обоих веймарских диоскуров, В. Гёте и Ф. Шиллера. Последний в письме к Гёте от 1 ноября 1795 г. сетовал на то, что Николаи в своих «плоских этюдах» сваливает в одну кучу все, что есть положительного и отрицательного в философии критицизма. Цитата из письма Гёте к Шиллеру от 28 июля 1798 г.

настолько интересна, что ее следует привести: «Постановка Кантом этого болтуна (Salbadars) примечательна и весьма. Мне нравится в старике, что он всегда готов повторять свои основные положения и бить при любой возможности в одну точку. Молодой человек поступает, вероятно, правильно, что не обращает внимания на своих противников, но пожилой муж, теоретик, не должен прощать никому неловского выражения. Мы впредь будем поступать так же»*.

Перевод памфлета с немецкого осуществлен с издания: Immanuel Kants sämtliche Werke. Herausgegeben von Karl Rosenkranz und Fried. Wilhelm Schubert, Sechster Teil, Leipzig, Leopold Voss, 1839.

* Цит. по: Vorländer Karl. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk., 2. erweiterte Auflage. Hamburg: Meiner, 1977, Viertes Buch. S. 279.

И. Д. Концев.

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>И. С. Нарский.</i> «Вещь в себе» и «ноумен» в «Критике практического разума»	3
<i>Л. А. Калинин.</i> Категории и предикабилии: Кант и современность	11
<i>С. А. Чернов.</i> Априоризм как философия субъекта	27
<i>А. Н. Троепольский.</i> Проблема познаваемости мира в условиях сильной реконструкции математических антиномий Канта	38
<i>И. В. Дмитриевская.</i> Принцип системности в философии И. Канта	44
<i>И. С. Кузнецова.</i> Этические мотивы в «Критике чистого разума» И. Канта	56
<i>Б. В. Емельянов, В. Г. Томилов, Н. В. Станкевич</i> как историк и критик немецкой философии конца XVIII—начала XIX века	62
<i>В. Н. Акулинин.</i> Русское «академическое» неокантианство и философия всеединства	76
<i>Э. Ю. Даугатс.</i> И. Кант и «языковедение» В. фон Гумбольдта	86
<i>Г. Б. Сорица.</i> Кант, Гуссерль и проблема психологизма	97
<i>М. Т. Андрюшенко.</i> Кант и Пирс: единство и различие в отношении к познавательному статусу веры	107
<i>В. М. Сергеев.</i> «Социальная космология» Ф. Гельдерлина	114

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

<i>И. Кант.</i> О том, как фабриковать книги (Два письма господину Фридриху Николаю) 1798 г. Публикация, примечания, перевод и послесловие <i>И. Д. Копцева</i>	121
---	-----

INHALTSVERZEICHNIS

BEITRÄGE

<i>I. Narški.</i> "Ding an sich" und "Noumen" in der Kritik der praktischen Vernunft	3
<i>L. Kalinnikov.</i> Kategorien und Prädikabilien: Kant und die Gegenwart	11
<i>S. Tschernov.</i> Apriorismus als Philosophie des Subjekts	27
<i>A. Troepolski.</i> Problem der Welterkenntnis unter der Bedingung einer wesentlicher Rekonstruktion der mathematischen Antinomien Kants	38
<i>I. Dmitrijewskaja.</i> Das systematische Prinzip in der Philosophie I. Kants	44
<i>I. Kuznetzowa.</i> Ethische Motive in der "Kritik der reinen Vernunft" von I. Kant	56
<i>B. Jemeljanov, W. Tomilov.</i> N. Stankewitsch als Historiker und Kritiker der deutschen Philosophie um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert	62
<i>W. Akulinin.</i> Der "akademische" Neukantianismus Rußlands und die Philosophie der Alleinheit	76
<i>E. Daugats.</i> I. Kant und die Sprachlehre W. von Humboldt	86
<i>G. Sorina.</i> Kant, Husserl und Problem des Psychologismus	97
<i>M. Andrjuschenko.</i> Kant und Pirs. Gemeinsames und Verschiedenes an ihrer Auffassung des erkenntnistmäßigen Status des Glaubens	107
<i>W. Sergejew.</i> "Soziale Kosmologie" von F. Hölderlin	114

WISSENSCHAFTLICHE PUBLIKATIONEN

<i>I. Kant.</i> Über die Buchmacherei (Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nikolai), 1798. Übersetzung und Kommentar von <i>I. Kопzew</i>	121
--	-----