

## СТАТЬИ

### О СТРОЕНИИ ПРОБЛЕМНОЙ АНТИНОМИИ ВО ВТОРОЙ «КРИТИКЕ» КАНТА

*И. С. Нарский*  
(АОН при ЦК КПСС)

Антиномия-проблема представляет собой, как известно, особый вид диалектических противоречий познавательного процесса. Свообразие этого вида противоречий было рассмотрено нами в книге «Проблема противоречия в диалектической логике» (1969) и в статьях «Категория противоречия в «Науке логики» Гегеля как логическая категория»<sup>1</sup>, «Категория противоречия в «Науке логики» Гегеля»<sup>2</sup>. В домарксистской философии антиномии-проблемы в наиболее ясно выраженной форме были образованы в теории познания И. Канта, и антиномии космологической идеи чистого разума стали классическим видом их выражения (см. нашу статью «Логика антиномий Канта») <sup>3</sup>. В рамках теории познания диалектического материализма аналогичный познавательный прием использовал К. Маркс сначала в «Экономическо-философских рукописях 1844 года»<sup>4</sup>, а затем в «Капитале»<sup>5</sup>.

На страницах «Кантовского сборника» диалектические антиномии Канта обсуждались в связи с логической структурой «Критики чистого разума» и с другими вопросами<sup>6</sup>.

Прием антиномий Кант использовал и в двух других своих «Критиках». Рассмотрим здесь вид, логическую форму и гносеологические функции проблемной антиномии в «Критике практического разума».

Во второй «Критике» Кант построил такую антиномию во второй главе второй книги. Перед этим он подчеркнул, что «противоречия чистого практического разума с самим собой заставляют прибегнуть к исчерпывающей критике его собственной способности» (4 (1), 440)\*. Таким образом, возникающие в исследуемой структуре практического разума (и в процессе дальнейшего исследования вскрываемые) антиномии носят стимулирующий, плодотворный характер. Центральная этическая антиномия Канта разворачивается по трем ступеням. Во-первых, противопоставляются друг другу как будто бы равно убедительные положения: 1) «добродетель определяется, обосновывается счастьем, становится действительной благодаря стремлению человека к личному счастью» и 2) «личное счастье, стремление че-

---

\* 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).

ловека к нему обосновывается, определяется, становится действительным благодаря добродетели». Во-вторых, Кант именно в случае этической антиномии направляет затем свои усилия не на демонстрацию равнодоказуемости обеих ее сторон (как это он делал в случае антиномий гносеологических), а на выявление невозможности, ложности каждой из этих двух сторон. В-третьих, раскрытие антиномии, ее дальнейшее движение должны привести, согласно Канту, к достижению априорного синтеза понятий счастья и добродетели. Этот синтез отличается от решения, которое было свойственно, например и в особенности, динамическим антиномиям космологической идеи в теории познания Канта, где он, синтез, достигался апелляцией к расколу единого мира на мир феноменов и мир ноуменов. Здесь, в «Критике практического разума», предпринимается попытка проложить между этими двумя мирами *связующие* мостки, и решение антиномии практического разума, согласно замыслу философа, *должно* этому основательно послужить. Искомые связующие мостки прокладываются и должны быть проложены как раз потому, что каждое из двух положений (1) и (2) оказывается невозможным. Положение (1) невозможно потому, что само стремление к личному счастью опирается не на моральные максимы, а на эгоистические (на категорические, но конкретными желаниями обусловленные и в *этом* смысле «гипотетические») побуждения. А положение (2) невозможно потому, что сам принцип обоснования, детерминации, причинения, который исходил бы из морального стремления, противоречит природе морального, но полностью соответствует только природе легального: долг не ищет следствий в мире феноменов, эгоизм вполне замыкается в совокупности следствий, чуждых миру ноуменов. «...Всякое практическое сочетание причин и действий в мире как результат определения воли сообразуется не с моральными намерениями воли, а со знанием законов природы и физической способностью пользоваться этими законами для своих целей» (4 (1), 445).

Суммарно антиномия практического разума выражается так: «или желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели, или максима добродетели должна быть действующей причиной счастья» (там же). Но поскольку обе ее звена невозможны, она напоминает по своей структуре математические антиномии космологической идеи чистого разума. Но с точки зрения направленности к синтезу, как мы отметили выше, она, наоборот, более близка антиномиям динамическим, однако синтез состоит теперь не в отказе от предположительной, но в принципе отвергаемой Кантом каузальной связи между феноменами и ноуменами; он мыслится как «сочетание причин с действием» (там же), и можно допустить, что граница между явлениями и вещами в себе будет как-то при этом преодолена. Собственно говоря, это преодоление необходимо Канту, он к нему теперь как раз стремится, так как в противном случае мораль

погибнет, она исчезнет из нашего реального, феноменального мира. Философ особо сближает свою этическую антиномию с первой динамической антиномией теории познания: ведь «в антиномии чистого спекулятивного разума имеется подобное же противоречие (ein ähnlicher Widerstreit) между естественной необходимостью и свободой в причинности происходящих в мире событий (der Begebenheiten)» (там же).

Сам Кант акцентирует не различие, но сходство логической структуры этической и гносеологических антиномий, замечая, что «так же обстоит дело и с имеющейся перед нами антиномией чистого практического разума» (4 (1), 446. Курсив мой.— И. Н.), и ссылаясь на то, что и этическая и гносеологические антиномии затрудняют мыслителя по общему во всех этих случаях недоразумению, в котором «отношение между явлениями принимается за отношение вещей в себе к этим явлениям» (4 (1), 447), а также обращая в этой связи внимание на то, что антитезис этической антиномии, т. е. положение (2), ложен (невозможен) только при том условии, что его действие относят к миру явлений. В мире вещей в себе добродетель каким-то образом, посредством особой, ноуменальной, причинности могла бы вызывать счастье человеческих душ, пусть в форме тоже особой, бескорыстной и чисто интеллектуальной самоудовлетворенности. А поскольку людям нужно счастье и в нашем, чувственно-переживаемом мире, то ноуменальная причинность могла бы перебросить и мостки из трансцендентной сферы в феноменальную. Итак, «вполне возможно, что нравственность убеждений имеет как причина если не непосредственную, то все же опосредствованную (при посредстве умопостигаемого творца природы) и притом необходимую связь с счастьем как с действием в чувственно-воспринимаемом мире; эта связь в такой природе, которая есть лишь объект чувств, всегда имеет место только случайно и не может быть достаточной для высшего блага» (4(1), 446). Кант не удовлетворится случайным характером искомой связи и будет строить конструкцию, в которой решающую роль играет особая, трансцендентная свобода как «причинность через свободу», как необходимость долга через свободное ему подчинение и послушание; и эта идея свободы делает реально существующего человека отчасти «членом умопостигаемого мира» (4(1), 299). Тем самым ложность антитезиса этической антиномии, в отличие от ложности ее тезиса, оказывается доказанной безусловно. Нам нет необходимости рассматривать и анализировать здесь данную конструкцию. Тут важно другое.

А именно: ведь действительно, этическая антиномия Канта гораздо ближе к его гносеологической антиномии, чем это могло бы показаться с первого взгляда! Все дело в подлинном отношении Канта к допущению о существовании «умопостигаемого творца природы».

Результатом третьей гносеологической, т. е. первой динами-

ческой, антиномии теоретического разума, равно как и общим результатом «Критики чистого разума» в данном отношении, с учетом судеб теологической идеи, было то, что существование трансцендентного бога теоретическим путем доказать невозможно, хотя теоретически его нельзя также и опровергнуть (см. 3, 551). Анализ «Критики практического разума» показывает, что бог представляет собой в системе взглядов Канта вещь в себе особого рода — это предположительная, проблематическая вещь в себе, точнее: не более как допущение о предположении бытия этой вещи в себе (см. нашу статью: «Вещь в себе» и «ноумен» в «Критике практического разума»<sup>7</sup>). И это предположение, строго говоря, для построения теории этики, по Канту, излишне. Оно не излишне только тогда, когда встает вопрос о средствах облегчения среднему человеку, обывателю, вступления его на путь следования требованиям этой теории, т. е. собственно практического осуществления подлинной нравственности. В. Ф. Асмус хорошо показал ошибочность шопенгауэровской трактовки «Критики практического разума», которая изображала Кантово учение в виде преамбулы к богословской позиции<sup>8</sup>. Напомним слова самого Канта из «Предисловия» к «Критике практического разума»: «Идеи же о *боге и бессмертии* не условия морального закона, а только условия необходимого объекта воли, определенной этим законом, т. е. [условия] одного лишь практического применения нашего чистого разума; стало быть, мы не можем даже утверждать, что *познаем и усматриваем* возможность этих идей, не говоря уже об их действительности» (4 (1), с. 314). Упомянутым здесь объектом является идея высшего блага, и не более того.

Но если все это так, то трансцендентная свобода может, согласно самому же Канту, существовать только в реально живущей в мире явлений человеческой душе и определяться не «умопостигаемым творцом природы», но только внутренним строем самой этой души, имеющей в себе заветный трансцендентный «уголок» как якорь спасения, прибежище чистоты, домен моральной возвышенности, влияние которого на остальные области душевной жизни и поступков человека у разных людей разное, очень неодинаковое, в зависимости и от условий их жизни, и от того, как и насколько они ценят этот присущий им внутренний очаг подлинной нравственности. Постулат бессмертия души, как и постулат бытия божьего, для этого очага становятся важными лишь тогда, когда сами люди не в состоянии разжечь его, с тем чтобы его светлый огонь возобладал во всем образе их жизни. Названные постулаты — лишь своего рода необходимые иллюзии для слабых духом, т. е. для тех, кто без помощи этих постулатов не может обеспечить деятельности трансцендентной свободы, зовущей к реализации требований Долга. Ведь даже у «благомыслящих людей» бывает так, что их максимы долга иногда приходят «в замешательство» (4 (1), 450).

После всего сказанного логическая структура антиномии практического разума обрисовывается не только в чертах ее сходства с антиномиями чистого разума, но и в особенностях ее отличия от них. На самом деле, истинным *должен быть*, согласно Канту, антитезис данной антиномии: в противном случае мораль оказывается пустой потусторонней абстракцией, не имеющей никакого реального значения. Результатом этической антиномии оказывается не вывод о невозможности синтеза, поскольку совершенно ложны исходные условия антиномии (как это было в первых двух антиномиях чистого разума), и не вывод о том, что синтез возможен и достижим, но через антисинтезирующий акт раскола<sup>9</sup> действительности на два разных мира (так это получается у Канта в двух последних антиномиях чистого разума). Результатом оказывается вывод, что синтез вполне достижим при неперенном условии воздействия трансцендентного мира на мир феноменальный, чувственно-реальный. В этом смысле «Критика способности суждения» пытается продолжать начатое в «Критике практического разума» дело соединения двух миров (другой вопрос, преуспел ли Кант в этом предприятии в третьей «Критике» больше, чем во второй? Полагаем, что нет).

Коснемся теперь одной из антиномий третьей «Критики» Канта, но только с целью оттенить особенности структуры его этической антиномии во второй «Критике». Имеем в виду антиномию эстетического вкуса.

Кант ставит вопрос, могут ли суждения вкуса носить понятийный характер? С одной стороны, эти суждения должны быть всеобщими, так как в противном случае они не могли бы, согласно Канту, получить признак априорности (да и вообще суждение строится из понятий, коль скоро это именно суждение). Но с другой — суждения вкуса, коль скоро речь идет именно о вкусе, индивидуальны, чему понятийная всеобщность противоречит (5, 217 и 359).

Возникшую антиномию Кант разрешает приемом, существенно отличающимся от того способа, каким разрешена антиномия «Критики практического разума»: он вводит особые «неопределенные» понятия, уклоняющиеся от тех логических характеристик, которые непременно присущи понятиям, и от них не требуется даже всеобщности. Учитывать разделение действительности на два мира здесь (как и в частной антиномии права) не потребовалось. Но не было здесь и стремления специально это разделение преодолеть. Таким образом, разрешение антиномии вкуса связано с тем, что Кант, как он полагает, вводит *третью* возможность размышления, в отличие от тех, которые приносят с собой тезис и антитезис антиномии. Впоследствии по такой примерно логической схеме К. Маркс в «Математических рукописях» разрешил антиномию характера дифференциала как одного из основных понятий математического анализа: о дифференциале спорили, какого рода величину представляет он собой,

но ответ Маркса гласил, что он вообще не есть величина. Никакой «неопределенности» решения у Маркса здесь, в отличие от кантовской трактовки антиномии вкуса, не возникло (при помощи неопределенности регулятивного движения Кант пытался разрешить и антиномию теологии и механицизма).

Итак, только в «Критике практического разума», только в случае этической антиномии структура ее строится таким образом, чтобы связать ранее разделенные миры феноменов и ноуменов в нечто относительно единое. Если сравнить три «Критики» Канта по строению наличных в них диалектических антиномий, то, вопреки общераспространенному мнению, не третья, а вторая «Критика» более эффективно нацелена на преодоление онтологического дуализма. И что важно подчеркнуть: достигается это через развитие взглядов философа в направлении к атеизму. Та (главная для «Критики практического разума»!) разновидность вещи в себе, которая приобретает здесь облик бога, здесь же и утрачивает свой онтологический базис. Ее оттеняет и превращает в чисто психологическую уловку другая вещь в себе — трансцендентная свобода, которая превращается в свободу собственно трансцендентальную, «свободно» располагающуюся в человеческой душе и нигде больше. Получается, что бог оказывается всего лишь «идеальным лицом, которое разум создает для самого себя» (4 (2), 377), а подлинная мораль в ее строго научном понимании «отнюдь не нуждается в религии» (4 (2), 7). С этим результатом и связана особенная структура антиномии практического разума у Канта, в особенности способ ее разрешения. Разумеется, агностическое измерение понятия вещи в себе у Канта сохраняется, оно закреплено в теории познания, как она изложена в «Критике чистого разума». Это агностическое измерение связано там со своей собственно материалистической противоположностью в виде безусловного признания существования вещей в себе как того, что аффицирует нашу чувственность. Недаром Г. Мартин признал, что в значении источника аффицирования вещь в себе приближается к понятию внешней субстанции<sup>10</sup>. Преодолеть же нацело, устранить агностическое измерение вещи в себе означало бы перечеркнуть кантианство в целом<sup>11</sup>. Не удивительно, что в сочинениях Канта мы такого стремления не обнаружим.

<sup>1</sup> См.: Вопросы философии. 1981. № 2.

<sup>2</sup> См.: Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1986.

<sup>3</sup> См.: Философия Канта и современность. М., 1974. С. 72—102.

<sup>4</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42, с. 57.

<sup>5</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 23. С. 176—177. См. также: История марксизма-ленинизма. М., 1986. Т. 1. С. 535.

<sup>6</sup> См.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1975. Вып. 1. С. 57—70; 1978. Вып. 3. С. 27—34.

<sup>7</sup> Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./Калинингр. ун-т Калининград, 1987. Вып. 12.

<sup>8</sup> См.: Асмус В. Ф. Этика Канта //(4 (1), 60—63).

<sup>9</sup> Читатель заметит, что мы употребляем термин «синтез» на протяжении предшествовавших рассуждений не везде в одном и том же его значении. В последнем случае: когда мы говорим об «антисинтезирующем акте», имеется в виду как отрицание каузальной связи между мирами феноменов и ноуменов, так и вообще отрицание положительного результата взаимодействия тезиса и антитезиса в «заостренном» противоречии (этот положительный результат, например, всегда стремился обрести Гегель).

<sup>10</sup> «Становится важным скорее также с онтологической точки зрения, что вещи в себе аффицируют нас, что они как существующие сами по себе субстанции вступают во взаимную связь с нами как с существующими самими по себе субстанциями». — Martin G. Immanuel Kant. 4. Aufl. Berlin, 1969. S. 216—217.

<sup>11</sup> Заметим, что хотя в чувственном мире сама по себе связь между добродетелью и счастьем «имеет место только случайно» (4 (1), 446), уже этим самым в нашем мире по крайней мере все-таки «не исключена возможность высшей цели» (См.: Тевзадзе Г. Иммануил Кант: Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979. С. 318). Так снова переплетаются, как нам представляется, агностическое и материалистическое измерения внешней причины. Здесь переплетена и трансцендентальная причинность с ноуменальной.

### НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ ОБ «ЭТИЧЕСКОМ ФОРМАЛИЗМЕ» КАНТА

*Л. А. Абрамян*

*(Ереванский государственный университет)*

1. Столетие тому назад знатоки философии Канта о формальном характере его этического учения говорили как о чем-то само собой разумеющемся<sup>1</sup>. В работе В. Ф. Асмуса «Этика Канта», предваряющей четвертый том сочинений немецкого мыслителя (4(1)), эта оценка была в общем подтверждена: один из ее разделов так и называется — «Формализм этики Канта». Вместе с тем уже в этом труде имеется примечательная оговорка: в кантовском учении о долге, сказано там, есть нечто, не уместяющееся в рамки «пустого формализма системы» (см. 4(1), 64). В литературе двух последних десятилетий по этому поводу были сделаны еще более существенные замечания (О. Г. Дробницкий, Э. Ю. Соловьев и др.). Уже в ближайшие годы можно ожидать появления исследований, специально посвященных анализу действительного содержания и смысла кантовского «этического формализма».

2. Подчеркивая своеобразие созданной им философской концепции, Кант именовал свой идеализм критическим, трансцендентальным, но также, наряду с этим, *формальным* (см. 3, 451; 4(1), 159, 201). Главной опорой этой разновидности идеализма является учение о трансцендентальной идеальности всеобщих форм сознания: единственным своим источником они имеют разум; по своему «составу» разум представляет собой систему чистых, т. е. независимых от эмпирического содержания, форм; вся его деятельность формальна уже по той причине, что она состоит в оперировании этими самыми формами. Сказанное в равной