

Если мы учтем это, то увидим, что Кантова концепция всеобщего исторического процесса в ее основных чертах опирается на принципы и структуры этики Канта и его учения о свободе. И мы видим, как много такого во взглядах великого философа, что ныне служит всем нам и уроком, и укором.

¹ Böckerstette Н. Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant. Stuttgart, 1982; Ortwein В. Kants problematische Freiheitslehre. Bonn, 1983.

² Ср.: «Так надвое нам душу раскололи Дух доброты и злого своеволия (Two such opposed kings encamp them still in man as well as herbs — grace and rude will)». (Шекспир У. Ромео и Джульетта, акт 2, сц. 3).

³ Проф. Г. Ф. Фульда называет свободу-произвол собственно «спонтанной свободой».

⁴ Кант И. Религия в пределах только разума//Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 106.

⁵ Этическая мысль: Сб. М., 1988. С. 330.

⁶ Кант И. Трактаты и письма. С. 101; ср. с. 99 и 112.

⁷ See: Schillers Briefe. Stuttgart; Leipzig; Berlin; Wien. U. I. S. 287—289.

⁸ Malter R. Zeitgenossische Reaktionen auf Kants Religionsphilosophie. Eine Skizze zur Wirkungsgeschichte des Kantischen und des reformatorischen Denkens//Bewußtsein. Gerhard Funke zu eigen. Bonn, 1975. S. 158.

⁹ Кант И. Трактаты и письма. С. 108.

¹⁰ Там же. С. 116.

¹¹ Эту ситуацию впервые описал, по-видимому, Данте в начале IV песни «Рая».

¹² Кант И. Трактаты и письма. С. 167.

¹³ Там же. С. 95; С. 211—212, ср. с. 189; С. 242; С. 121.

Телеология свободы

С. А. ЧЕРНОВ

(Электротехнический институт, Санкт-Петербург)

Видное место в исследованиях последних лет, посвященных кантовской диалектике, занимает концепция Л. А. Калининкова, открывающая новую интересную перспективу рассмотрения истории диалектики под углом зрения телеологии¹. Метод Канта, применяемый им во всех частях системы и обеспечивающий ее единство, должен быть назван, с этой точки зрения, не трансцендентальным (скажем, методом восхождения от факта к условиям его возможности), а именно *телеологическим*. Кант «закладывает фундамент диалектики», указывая на неспособность механистического редукционизма, разъединяющего причину и следствие, часть и целое, внутреннее и внешнее, цель и средство, объяснить сущность *живого* организма и *человека* (как члена общества и творца истории). Суть телеологического метода, по мнению Л. А. Калининкова, заключается в применении к объектам рассмотрения четырех принципов: (1) тождественности причины и следствия, (2) первичности целого и взаимообусловленности частей, (3) формирующей силы организмов, (4) тождественности цели и средства. Перечисленные принципы дают

модель для формирования диалектической логики, поскольку в них уже заключено единство противоположностей, их взаимопереход и триадическая структура движения мысли.

Термин «телеологический» на первый взгляд кажется не вполне удачным, так как с ним в историко-философской традиции связаны прочно устоявшиеся ассоциации, а *целевой* подход в объяснении сам по себе еще ни в коей мере диалектическим не является. Телеологический метод — самый древний и самый простой метод объяснения. Он широко «применялся» в первобытной мифологии, объяснявшей природные процессы и житейские события *намерениями* богов. Все *теологическое* мышление насквозь телеологично, ибо Бог заранее установил цель для всего существующего, и только через эту цель может быть объяснена его сущность. Понятие «телеологический метод» не менее, а более подходит и для способа мышления Х. Вольфа. Суть кантовского подхода к телеологии как раз и заключается в известной мере в критическом разоблачении традиционной телеологии, проведенном тем же *методом*, которым Кант реформировал метафизику в целом.

И тем не менее применение понятия телеологии для характеристики кантовского способа мышления имеет глубокие основания, которые, на мой взгляд, могут быть кратко резюмированы следующим образом. Во-первых, Кант в письме к К. Л. Рейнгольду от 28—31 декабря 1787 г. разделил систему философии на три части: теоретическую философию, телеологию и практическую философию.² Понятие *целесообразности*, о котором Кант размышлял всю свою творческую жизнь, было им положено в основу «критики вкуса» (теории прекрасного и возвышенного) и учения об организмах как «целях природы». Во-вторых, в практической философии речь идет о морали, сущность которой раскрывается понятием «царства целей», учением о человеке как конечной цели творения, цели природы. Одна из равносильных формулировок категорического императива включает в себя понятие цели. «Способность человека посредством своих *представлений* быть причиной действительности своего объекта» — это и определение *цели*, и основа морали. Каузальность практического разума — это именно целевая каузальность. Мораль существует только потому, что человек способен мыслить себе конечную цель своего существования и мыслить себя самого, как и всякого другого, как цель природы. Стало быть, и сущность морали можно объяснить исключительно телеологическим методом. В-третьих, философия истории Канта, базирующаяся на философии морали, равным образом исходит из понятия *задатков* человека и его *предназначения*, т. е. объяснить смысл и законы истории целесообразно действующих существ без понятия цели невозможно. Мы можем раскрыть «механические», объективные движущие силы истории и причинно-следственную, детерминистическую связь состояний

эволюционирующего человечества, но мы одновременно не можем видеть *смысл* истории, не предполагая с самого начала научного (детерминистического) объяснения некоторой *идеи* осуществления человеком своего назначения и той конечной цели, ради которой существуют человек и человечество. Наличие такой идеи обусловлено просто тем, что история творится *свободными* субъектами. Чисто детерминистическое описание исключает принцип автономии, самоопределения субъектов исторического процесса. В-четвертых, саму сущность человека, его отличие от животного Кант усматривает в разуме как свободе, а свободу определяет как способность самому ставить себе цели. Культура и есть формирование в человеке способности целеполагания, самоопределения. Следовательно, философия истории и теория культуры должны строиться телеологическим методом. И, наконец, в-пятых, «коперниканский переворот», как известно, заключается в том, что принцип активности субъекта был положен в основу *всей* системы философии, в том числе и ее «теоретической» части — онтологии, теории познания, натурфилософии. Познание природы — дело ума человеческого, акт субъекта, поэтому и сущность познания можно раскрыть только исходя из сущности человека, которая, как мы видели, постигается лишь телеологическим методом. Следовательно, и в теории познания понятие цели должно быть исходным, первичным, фундаментальным. Весь процесс познания должен быть рассмотрен как *целенаправленный*, подчиненный высшим и конечным целям человека, не вытекающим из процесса познания как его результат, а направляющим и определяющим его с самого начала. *Идея* — первое, что нужно видеть в науке; идеал знания задает процесс познания. Вся теория науки Канта, трактовка всех гносеологических понятий, изображение всех деталей познавательного процесса с самого начала *определены* конечной целью — получением трансцендентальной идеи свободы. Моральный субъект и познающий субъект — одно и то же лицо. Поэтому теория познания должна быть построена так, *чтобы была возможной* нравственность. Таким образом, вся система Канта строится телеологическим методом, ибо понятие цели — исходное и основополагающее для всех трех частей его учения.

И тем не менее термин «телеологический» нельзя признать удачным и адекватным для обозначения кантовского метода. И прежде всего не потому, что с ним связаны иные устоявшиеся историко-философские ассоциации. Дело в том, что понятие цели не выражает главного в кантовском методе. Не менее важен, например, второй аспект — идея целостности. Кант говорил об идее *целого*, лежащей в основе *системности* философии, а не об идее цели, хотя в этой идее целого важное место принадлежит и идее цели. Общий корень двух слов, видимо, не случаен. Если то целое, которое определяет свои части, еще только должно возникнуть, так что его осуществление есть временной процесс, то

такое целое есть цель. Но вообще говоря, целое не обязательно должно быть целью. И с другой стороны, цель, несомненно, есть то целое, через которое только и возможно понять части целенаправленного процесса. Оба понятия несводимы друг к другу и равно важны. Поэтому с равным основанием метод Канта можно было бы назвать «интегральным» или, скажем, пантологическим, тотальным. Но и этот термин, конечно, не выражает специфику кантовского метода, поскольку суть всякой философии, начиная с Упанишад и Фалеса, заключается в том, чтобы брать всякую вещь и всякую мысль, так сказать, в аспекте абсолюта.

Коренное отличие кантовской телеологии от всей предшествующей, как известно, обусловлено тем, что *цель* в соответствии с *трансцендентальным* методом рассматривается как понятие *рефлектирующей* способности суждения, т. е. как *представление* субъекта, имеющее основанием его свободу. Лишь потому, что человек свободен, т. е. разумен, т. е. способен сам ставить себе цели и определять ими свое поведение, — лишь потому он способен мыслить организмы природы, произведения искусства и историю как целесообразные. Стало быть, ключевое, решающее значение для формирования и понимания *диалектики* Канта, отличия его метода от методов предшествующей философии имеет то специфическое *единство* тотального и телеологического подходов, которое достигается принципом *автономии* (активности) субъекта, создающего *целостность* (единство, связность) аффицированных ощущений посредством спонтанной *целесолагающей* деятельности. Самопроизвольная активность конечного человеческого субъекта (души) является основанием как целесообразности, так и целостности. Для характеристики кантовского метода понятие спонтанности и самозаконности субъекта более важно, чем понятие цели. Самозаконность, кстати, не покрывается понятием целесообразности. Категорический императив может быть сформулирован и без понятия цели, так как говорит об одной только *форме* воления. В каком-то смысле даже суть моральности — в ее *бесцельности*. Собственно человеческое, т. е. моральное, существование, по Канту, — это такое существование, о котором уже нелепо спрашивать: *для чего* оно, какова его цель?

Соединение телеологического принципа с тотальным на основе принципа активности субъекта образует *первоначало*, «клеточку» диалектического метода во всей немецкой классической философии от Канта до Гегеля. Принципы противоречия и развития являются производными и получают различную трактовку в системе в зависимости от понимания *субъекта*. Л. А. Калинин на первое место среди принципов кантовского телеологического метода поставил «взаимодействие причины и следствия безотносительно ко времени». Однако суть дела не во временной последовательности самой по себе, не во временной тождествен-

ности причины и следствия. Специфическое для целевой каузальности понимание прошлого через будущее, благодаря которому причина и следствие меняются местами («цель» — это такой *результат* процесса, который мыслится как его *причина*), возникает только тогда, когда мы пытаемся причинно объяснить феномен *само-порождения*. Телеологический метод в биологии неизбежен потому, что растение, например, *порождает себя само*, имеет внутренний источник активности, некоторую спонтанность, «энтелехию», самодвижение, т. е. является, так сказать, «растительным субъектом». Забавная проблема отношения курицы и яйца дает неплохую иллюстрацию связи телеологического метода с диалектикой. Сущность яйца, несомненно, в том, что оно «в себе» есть курица. Оно называется «зародышем» лишь поскольку берется в отношении к *цели* своего существования — курице и поскольку каким-то образом все, что будет в курице, в нем «потенциально» уже налично. Курица также, несомненно, суть раскрывшее *свою* суть яйцо, т. е. яйцо, ставшее «для себя». И поскольку яйцо (в подходящих условиях) *само сделало себя* курицей, то «оба» они — одно и то же, но такое «одно», которое существует лишь в процессе «жизни», т. е. самосохранения, самостановления, самоотрицания, саморазличения, самообъединения и т. п. Пытаясь *объяснить* этот процесс детерминистически, используя категории причины и следствия, мы и вынуждены применять двойное (прямое и обратное) причинение, так как объясняем вещь через нее же саму. В качестве неизбежного следствия являющегося противоречие и триада.

В самом деле, триадическое построение системы философии начинается с Ямвлиха и Прокла именно вследствие попытки дать причинный ответ на не причинный вопрос, т. е. *объяснить*, что такое Единое, ответить на вопрос «почему?», относящийся к тому, что само всегда должно быть в основании всякого объяснения. А поскольку объяснение — это всегда опосредование (выход в *иное* и возвращение к исходному), то Единое можно объяснить лишь процедурой *самоопосредования*. Если мы скажем, что «Бог сотворил мир», а «мир — это творение Бога» (эманация Единого), то мы что-то причинно объясняем и начинаем «понимать», но для философа эти суждения тавтологичны, вернее — неудовлетворительны, ложны, ибо если мир — вне Бога, вне Единого и представляет собой нечто *иное* по отношению к нему, то Бог — это не Бог, и Единое — не Единое. Поэтому мы тут же берем свои слова обратно и говорим, что мир «эволюционирует» обратно в Единое, что мир — это Бог, а Бог — это мир и что «иное» Единого — это оно же само. Раздвоение единого, самоотчуждение, возвращение в единство — необходимые процедуры «объяснения» Единого *им же самим*. В немецкой классике тройственный ритм диалектического самоопосредования возродил Фихте, поскольку попытка устранить «вещь в себе» делает субъекта абсолютным, подобно Богу. Самосознание

есть именно самообъяснение, бытие как самоопосредование, и поэтому его структура триадична: «я» мыслимое, «я» мыслящее и «я», которое понимает, что оба первых «я» — одно и то же «я». У Фихте диалектика самоопосредования уже эксплицитно телеологична, что обусловлено изначально понятием *само-обоснования*. Движение самосознания с первого акта самополагания направлено на *конечную* цель — полное самопознание, «конкретное» тождество с собой, соответствующее неоплатонической «единораздельной сущности».

Гегелевское мышление откровенно био-логично и, соответственно, телеологично. Его «понятие» — подлинно «живородящее» (по меткому выражению М. А. Кисселя). Разъясняя основополагающее для его системы понятие развития, Гегель употребляет *те же самые термины*, что и новоплатоники: «в-себе-бытие» он называет «дюнамис» возможностью, задатком, способностью, потенцией, а «для-себя-бытие» — «энергейя», «иное», «инобытие», действительность (где звучит «действие»). Он также подчеркивает, что то, что стало для себя предметом, есть *то же самое*, чем оно было «в себе», а выход «из себя» и самораскрытие в инобытии есть лишь возврат к себе, и весь процесс — лишь «нахождение у себя». Обратим внимание на четыре принципиально важных момента. Во-первых, общим основанием всех упомянутых свойств и состояний «духа» является его собственная имманентная *активность*, «самоотрицательность»: «он не может мириться с тем, чтобы оставаться лишь в-себе-бытием, а влечется к развитию... хочет породить лишь себя самого, раскрыть то, что есть в нем, чтобы затем снова возвратиться к себе... Все, что совершается, вечно совершается — на небе и на земле, жизнь Бога и все, что происходит во времени, стремится лишь к тому, чтобы дух себя познал...»³. Гегелевский «дух» — это *субъект*, абсолютность которого заставляет его быть самоотрицательным, внутренне раздвоенным, противоречивым. Подлинный смысл гегелевской диалектики заключается не в отрицании и противоречии как таковых. Согласно его собственному разъяснению, истинно спекулятивная философия — это не философия тождества или единства различного и противоположного, а философия единства как *деятельности*, «энергии», философия тождества через *само-различие*. Указывая на превосходство Аристотеля над Платоном «в отношении спекулятивной глубины», Гегель усматривает основание этого превосходства в трактовке эйдоса как деятельности.⁴ Недостаток платоновской точки зрения как раз в том, что всеобщее у него не содержит в себе «субъективности». Самое глубокое и истинное в философии Аристотеля, согласно Гегелю, — понятие Бога как «чистой деятельности», абсолютной актуальности: «более высокого идеализма, чем тот, который выражается в этой дефиниции, не существует».⁵ Бог — это сама деятельность как субстанция. Энергия мысли создает и все *предметы* мышления как *мыслимые* вещи. Обращая вни-

мане на эту вечную *деятельность*, тождественную в субъекте и объекте, на это «абсолютное», — мысль познает саму себя, «наиболее превосходное», божественное; Аристотель высказал это «с величайшей определенностью»; «нельзя познать более глубоко...». ⁶

Во-вторых, лишь подобное самоопосредование, как подчеркивает Гегель, выражает абсолютную *свободу* духа, «ибо свободно то, что не имеет отношения к другому и не находится в зависимости от него». Диалектика Гегеля, как и диалектика Канта, начинается с принципа активности и свободы субъекта, однако субъект у Гегеля, как и у новоплатоников, абсолютен, божествен, поэтому их диалектика триадична, а у Канта субъект конечен, его диалектика не может быть теорией самоопосредования и противоречия.

В-третьих, все рассуждения Гегеля о движениях духа пронизаны телеологизмом, который на поверхности выражает себя в постоянном употреблении слов «для того, чтобы», «к тому, чтобы» и т. п. Тройственное движение духа по направлению к самому себе «можно признать его высшей абсолютной целью». Все противоречия гегелевского учения вытекают из этого исходного противоречия: начало и конец совпадают: дух, «пришедший» к себе, — это тот же самый дух, ибо все, что он осознал в себе, в нем уже было; но это и не тот же самый дух, ибо он «теперь» самосознательный, раскрывшийся для себя, ставший «конкретным» и т. п., поэтому начало все же есть только начало, а не конец, а конец — совсем не то же самое, что начало и т. д.

И, наконец, в-четвертых, Гегель сам указывает в качестве иллюстрации своей схемы на развитие растения, которое само «полагает себя в существование» и «не теряет себя в непрестанном изменении». Спекулятивная диалектика и сама есть «логический организм» и представляет собой учение об органической и суперорганической целостности. *Жизнь* (в том числе и простейшая — растительная) была прообразом и «моделью» гегелевского описания вечной, вневременной жизни духа. Деятельность, активность, обобщенное понятие «субъекта» составляют альфу и омегу диалектики в немецкой классической философии. Тройственный же ритм самодвижения, противоречие, как движущая сила развития составляют особенную форму общедиалектического принципа, обусловленную монизмом идеалистического типа. У Гегеля *цель* снова становится объективной, как и до Канта, поскольку целеполагающий субъект становится абсолютным. Система остается диалектической, поскольку целеполагание, как и у Канта, остается имманентным целенаправленному процессу, однако в силу объективности цели диалектика становится спекулятивной и провиденциальной. У Канта, напротив, субъект не абсолютен, остается конечным, человеческим субъектом. Кант избегает спекуляции и провиденциализма по-

тому, что свобода целеполагания человека ограничена как вещью самой по себе, так и свободой другого субъекта. Его диалектика свободна от противоречий и триад отнюдь не вследствие *недоразвитости*, недомыслия, непоследовательности, недостаточной глубины и т. п. Она стоит не в одном ряду с учениями Фихте, Шеллинга и Гегеля, но вне этого ряда как его материалистическая альтернатива, по меньшей мере не уступающая своим противникам по силе и глубине. Противоречия и триады не случайно появляются и у неоплатоников, и у Гегеля — бесконечный, абсолютный саморазвивающийся дух является специфическим предметом философского *богословия*. Триадические фокусы живородящего понятия требуются Гегелю и потому, между прочим, что иным путем дух не может *сотворить* мир множественных материальных вещей. Чтобы из «плода» спекулятивно-диалектически «вывести» яблоки, груши и миндаль, нужно сделать *его* (а не человека) субъектом, заставить «саморазличаться» и выдать движение своего мышления за «энергию» божественного логоса. Кантовский принцип синтеза аффицированных ощущений в предметность не требует ни отрыва мышления от человека, ни тройственного ритма самопосредования понятия; многое, связываемое в единство деятельностью понятия, согласно Канту, *не содержится* в нем самом, но дано извне, а потому и не должно порождаться саморазличением (отрицательностью) объективно-безличного мышления. Самая суть гегелевской триады — *преодоление предметности*; самая суть кантовской диалектики — *конструирование* предметности двойным аффицированием человеческого субъекта. Гегель дает теорию сотворения мира абсолютным духом, а Кант сохраняет основоположное для всей истории философского материализма и научного естествознания убеждение в самостоятельном существовании материального мира независимо от всякого понятия о нем.

Поэтому в высшей степени несправедливо и ошибочно видеть смысл кантовской диалектики в «элементах» и «зачатках» противоречий и триадизма, а ее «ограниченность» — в недостаточном развитии этих элементов. Кантовская диалектика — это учение об активности субъекта, о внутреннем чувстве и двойном аффицировании, о трансцендентальных условиях возможности опыта и эмпирическом синтезе, об отношении явления к вещи самой по себе, о регулятивных функциях идей разума. Она находится не на периферии, а в самом сердце критической философии. Хорошо заметил Э. Ю. Соловьев, что способность и обреченность человека ставить себе практически неосуществимые, бесконечно далекие цели — следствие его *небожественности*. Трансцендентальный метод и регулятивная функция идей в прогрессе «эмпирического синтеза» — единственно возможная форма неспекулятивной диалектики небожественного субъекта, для которого абсолютное бытие и абсолютное знание о мире — только «горизонт», в котором он рассматривает всякую конечную

вещь. Само же *наличие* этого горизонта — следствие способности свободного целеполагания.

Таким образом, рассмотрение кантовского метода под углом зрения телеологии действительно требует внести существенные коррективы в оценки кантовской диалектики. Вместе с тем представляется более предпочтительным называть его все же не «телеологическим», а, скажем, трансцендентально-телеологическим. Построенное этим методом учение, несомненно, представляет собой телеологию, а именно телеологию свободного, но — увы — небожественного субъекта.

¹ См.: Калинин Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978. С. 82—94; Он же. Категорический императив и телеологический метод//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1988. Вып. 13. С. 32—35.

² Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 56.

³ Гегель Г. Соч. М., 1932. Т. 9. С. 28.

⁴ Там же. Т. 10. С. 244.

⁵ Там же. С. 247.

⁶ Там же. С. 253.

Кантовская телеология и гегелевское понятие субъективности

ФРАНЦ ХЕСПЕ

(Университет им. Филиппа, Марбург)

Гегель полемизировал с кантовской «Критикой способности суждения» в разное время и с различными намерениями. Однако все эти случаи объединены стремлением Гегеля оплодотворить понятие «субъективности» при помощи целевых понятий идеи интуитивного рассудка из «Критики способности суждения». Субъективность в гегелевской системе понимается, однако, только лишь в подчиненном смысле, как то, что мы так обозначаем, когда относимся к нашему сознанию эмпирически. Под субъективностью по большей части подразумеваются неэмпирические предпосылки, обеспечивающие возможность в ходе мышления, познания и практического действия вступать в отношение к миру в целом и таким образом в известном смысле «создавать» его. Рассмотрение этой концепции в свете кантовской «Критики способности суждения» и ее отношения к первой критике станет предметом последующих выкладок.

Использование кантовского понятия «интуитивного рассудка» в § 76 и далее «Критики способности суждения» для выработки спекулятивной теории абсолютного обнаруживается в одной из первых публикаций Гегеля, в журнальной статье «Вера и знание». В подоплеке этого использования лежит гегелевское доказательство (или попытка доказательства) тезиса, согласно которому «трансцендентальное единство апперцепции», которое согласно приписываемой ему Кантом роли, обеспечивает объек-