

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-

тивность чистых понятий разума посредством того, что она первоначально конституирует для нас объекты, только тогда может выполнить свою направляющую функцию, когда в нем уже содержится единство мышления и бытия в еще требующей определения форме. Такое единство Гегель надеется найти в «трансцендентальной способности воображения», которую он со своей стороны идентифицирует с «интуитивным рассудком», мыслящим созерцательно или созерцающим интеллектуально. По мнению Гегеля, сам Кант вследствие этого вынужден воспринимать интеллектуальное созерцание как возможный для нас вид познания, а не просто как созерцание некоего мыслимого интуитивного рассудка, если программа «Критики чистого разума», состоящая в обосновании объективности нашего познания, претендует на успех. При этом причиной особой заинтересованности Гегеля в идее интуитивного рассудка, содержащейся в кантовской «Критике способности суждения», становится убеждение в том, что рассудок мог бы способствовать познанию сверхчувственного субстрата природы, в котором соединились бы механические и конечные причины (4.340₂₆ и далее, 341₃₅ и далее) *.

По Канту, интуитивный рассудок является — как отрицание ограничений нашего человеческого рассудка — идеей некоего только возможного рассудка, для которого мышление и созерцание не различаются как условия его деятельности. Для него отпало бы не только различие понятий просто возможных предметов и чувственных созерцаний, посредством которых им придается действительность, но и вся случайность согласия природы с особыми законами (AA V. 401 и далее — 5, 431—437). Такой рассудок должен был бы не подводить особенное под аналитически всеобщее, т. е. под понятие, а идти к частям от синтетически всеобщего, от представления целого, которое уже не содержит случайности связи частей (AA V. 407 — 5, 437). Для такого рассудка прежде всего был бы возможен интеллигибельный субстрат как сверхчувственная реальная основа природы, к которой принадлежим и мы сами. Однако для нас этот субстрат представляет собой только проблематическую идею, поскольку он может быть дан лишь в интеллектуальном созерцании, но не может быть дан в нашем созерцании. Из допущения такого субстрата, вытекала бы возможность судить то, что необходимо как предмет чувств, по механическим законам, а единство и согласованность последних как предмета разума рассматривать по телеологическим законам (AA V. 409 — 5, 439).

В отличие от Канта Гегель интерпретирует созерцающий рас-

* При ссылках на литературу автор статьи принимает следующие сокращения: (4.340₂₆), к примеру, означает: Hegel G. W. F. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart, 1927—1940. Rd. 4. S. 340, 26 — номер фрагмента; (AA V; 401) — Kant I. *Gesammelte Schriften*. Bd. V. Berlin, 1913. S. 401. (В 186) — ссылка на второе издание «Критики чистого разума». — *Прим. ред.*

судок не как божественный рассудок, а включает его в процесс человеческого познания. Он критикует Канта за приверженность точке зрения, согласно которой разумное познание в том виде, в каком оно возможно для интуитивного рассудка, должно быть невозможным для человеческого познания (4.342₅ и далее), и за то, что Кант в силу этого принимает форму проявления человеческого познания в опыте и в эмпирической психологии за его сущность (4.341₂₁ и далее) ¹.

Следовательно, Гегель не отождествляет интуитивный рассудок ни с творческим разумом в смысле Спинозы, который посредством мышления вещей порождает эти вещи, ни с рассудком в смысле Канта, «в котором самосознанием было бы дано также все многообразное» (В 135 — 3, 194), т. е. который через свое созерцание одновременно порождал бы мир ². Гегель характеризует созерцающий рассудок как идею рассудка, который вместе с тем апостериорен, и идентифицирует его со способностью воображения на том основании, что деятельность способности воображения представляет собой деятельность созерцания, единство которой и есть не что иное как единство самого рассудка (4.341₂ и далее). Поэтому согласно интерпретации Гегеля интуитивный рассудок не следует отождествлять с таким рассудком, который материально порождает предметы своего представления, хотя, по мнению Гегеля, такой рассудок продуктивен в каком-то более сильном смысле, чем наш «только дискурсивный рассудок» в интерпретации Канта ³.

То, что это не произвольные утверждения, спровоцированные гегелевской мечтой о всеединстве, и то, что они опираются на ученый спор с философией Канта, должны показать следующие соображения. Гегель считает целесообразным дискутировать с критической философией Канта, поскольку, по его словам, в основном трансцендентальном вопросе критической философии: «как возможны синтетические суждения *a priori*?», выражается идея здравого смысла (4.326₃₂), и это несмотря на то, что Гегель всегда придерживался того мнения, что суждение само по себе не в состоянии адекватно выражать метафизически релевантные постановки проблем — или, по терминологии Гегеля, — идентичность разума. По Гегелю, разумный ответ на поставленный Кантом вопрос должен состоять в том, что в синтетическом суждении *a priori* «субъект и предикат: тот как особенное, этот как всеобщее, тот в форме бытия, этот в форме мышления, — одновременно *a priori* неравнозначны, т. е. абсолютно тождественны» (4.327₄). Нас не должно смущать, что такой ответ на поставленный вопрос — что субъект, как особенное и форма бытия с предикатом как общим и формой мышления *a priori* абсолютно идентичны — кажется некантовским. Дело в том, что вопреки встречающейся в литературе интерпретации этого места ⁴ речь здесь идет не об интерпретации Канта, а о собственной гегелевской систематической концепции ответа на поставленный воп-

рос, которая по собственному признанию Гегеля также отличается от кантовской⁵. Правда, Гегель в пользу своего утверждения, что в синтетическом суждении мышление и бытие ставятся в некоторое отношение, и даже в пользу утверждения, что при этом речь идет об отношении тождества мышления и бытия, которое Гегель видит выраженным на параллельном месте в связи, все же еще может сослаться на Канта; так как у Канта в § 19 «Критики чистого разума» имеется место, где он приписывает связке ту же самую функцию⁶.

Однако гегелевский ответ на вопрос о возможности синтетических суждений отличается от ответа, данного Кантом, поскольку Гегель полагает, что решение этой проблемы следует искать не в отношении различных содержаний представлений, а только в обосновании членов суждения в идее разума. Между упомянутыми парами противоположностей — особенным и бытием, с одной стороны, и общим и мышлением, с другой — существует, по Гегелю, отношение тождества. Хотя это утверждение Гегеля необоснованно, он все же пытается показать, что Кант вопреки своим собственным намерениям в ходе осуществления своей программы трансцендентального идеализма вынужден применять его.

Поскольку, с точки зрения Канта, с одной стороны, понятиям рассудка необходимость придается только через доказательство того, что мы не заимствуем их из опыта, а они являются формальными условиями, в рамках которых только и могут мыслиться предметы, и, с другой стороны, рассудку откуда-нибудь должна быть дана материя, так как иначе не избежать идеализма Беркли, то предположение, согласно которому чувственность и рассудок имеют различное происхождение, является для трансцендентального идеализма конститутивным. Однако Гегель тут же утверждает, что Кант при проведении трансцендентальной дедукции вынужден отказать от этого предположения. Совершая отдельные шаги доказательства в трансцендентальной дедукции, Кант вопреки первоначальному утверждению, согласно которому наше познание происходит из двух разнородных ствов (В 29, 33, 74, 92 — 3, 123—124, 127, 154, 165), вынужден предположить, что чувственность и разум определяются одним общим принципом. Единство апперцепции признается как принцип фигурного синтеза, который Гегель в свою очередь отождествляет с формой созерцания, пространство и время сами понимаются как синтетические единства. Продуктивная способность воображения, характеризующаяся как спонтанность и синтетическая деятельность вопреки первоначальному утверждению, согласно которому чувственность является просто рецептивной, также понимается как принцип чувственности (4.327).

Связь, на которую ссылается здесь Гегель, несомненно, выражена в §§ 24 и 26 «Критики чистого разума» и во включенных в контекст § 26 сносках (В 161, 162, — 3, 210—212). Кант закан-

чивает содержащуюся в этих параграфах дедукцию аргументом, согласно которому пространство и время, представленные как предметы или как формальные созерцания в противоположность им же как чистым формам самого созерцания, уже содержат синтетическое единство многообразного, с которыми должно соотнобразовываться все, что представляется в пространстве и времени⁷. Она представляет собой не что иное как «связь многообразного [содержания] данного созерцания вообще в первоначальном сознании сообразно категориям и только в применении к нашему чувственному созерцанию» (В 161 — 3, 211). Как основание для этого в примечании (В 161 — 3, 210—211) указывается, что пространство и время даются лишь как созерцания, причем рассудок определяет чувственность, а в примечании к В 162, кроме того, говорится, «что синтез схватывания, имеющий эмпирический характер, необходимо должен соотнобразовываться с синтезом апперцепции, который имеет интеллектуальный характер и содержится в категории совершенно a priori. Это одна и та же спонтанность, в первом случае под названием способности воображения, а во втором — под названием рассудка вносит связь в многообразное [содержание] созерцания» (3, 210—211).

Для обсуждаемой здесь связи имеет значение и тот факт, что этот так называемый второй шаг доказательства обусловлен заявленной ранее гетерогенностью познавательной способности созерцания и рассудка. По словам Канта, в первой части доказательства он еще вынужден абстрагироваться от того, каким образом дается многообразное содержание эмпирического созерцания, поскольку категории возникают только в рассудке независимо от чувственности. В дальнейшем дедукция завершается положением, согласно которому из того, *каким образом* в чувственности дается эмпирическое созерцание, вытекает, что *его единство и есть не что иное*, как то единство, которое предписывают категории многообразному содержанию эмпирического созерцания вообще (В 144 и далее — 3, 199—200). В следующем параграфе Кант получает отсюда тот факт, что мышление и познание не тождественны, к познанию относятся две вещи: понятия (категории), посредством которых мыслится предмет вообще, и созерцание: «В самом деле, если бы понятию вовсе не могло быть дано соответствующее созерцание, то оно было бы мыслью по форме, но без всякого предмета» (В 146 — 3, 201). Поэтому категории только постольку обеспечивают познание, поскольку их можно применить к эмпирическому созерцанию и одновременно таким образом ограничить им.

Исходя из вышесказанного второй шаг доказательства допускает следующее обобщение. В § 20 Кант завершает первый шаг доказательства выводом, согласно которому созерцания вообще в той степени, в какой они применяются к единству апперцепции, подчиняются категориям. Правда, нельзя было абстрагироваться от того факта, что многообразное содержание созер-

дания должно быть дано до и независимо от синтеза рассудка, однако еще не доказано, что в нашей чувственности категориям может придаваться соответствующее им эмпирическое созерцание, т. е. что они являются не просто формами мысли, а имеют в качестве содержания определенный предмет. Это доказательство должно быть построено таким образом, чтобы из способа данности в чувственности эмпирического созерцания вытекало то, что его единство является именно тем единством, которое категории приписывают созерцанию вообще.

В ходе доказательства Кант выставляет в качестве аргумента то, что рассудок как спонтанность может определять внутренний смысл в соответствии с синтетическим единством апперцепции, и, таким образом, синтетическое единство апперцепции многообразия чувственного созерцания можно понимать как условие, которому должны подчиняться все предметы нашего (человеческого) созерцания. Благодаря этому категории как простые формы мысли получают объективную реальность и применение к предметам (В 150—3, 203—204), поскольку согласно § 26 можно доказать, что пространство и время являются не просто *формами* чувственного созерцания, с которыми должен сообразоваться синтез схватывания в эмпирическом созерцании во всякое время, а как *созерцания* сами подчиняются условиям единства, с которыми должен сообразоваться синтез схватывания⁸.

«Следовательно,— пишет Кант,— уже само единство синтеза многообразного в нас и вне нас, стало быть и связь, с которой должно сообразоваться все, что представляется определенным в пространстве или времени, даны а priori уже вместе с этими созерцаниями (а не в них) как условия синтеза всякого схватывания» (В 161—3, 210—211).

Синтез а priori многообразного содержания чувственного созерцания, в ходе которого происходит определение внутреннего чувства при помощи рассудка, Кант называет фигурным синтезом, а способность, которая осуществляет его, называет продуктивной способностью воображения, являющейся, с одной стороны, чувственной, поскольку лишь через нее разуму может быть дано соответствующее созерцание, а с другой стороны, представляющей собой спонтанность, поскольку она осуществляет само действие синтеза (В 151 и далее — 3, 204—205).

В этом результате дедукции, согласно которому синтетическое единство многообразного — а именно синтетическое единство сообразно первоначальному синтетическому единству апперцепции — дано уже вместе со всеми созерцаниями в пространстве и времени, хотя и не в них, Гегель видит теперь подтверждение своего утверждения, согласно которому возможность синтетических суждений а priori можно объяснить, только обратившись к идее разума, а именно к тождеству противоположностей. Однако этого результата можно достичь только вопреки всему

замыслу хода доказательства. Чувственность и рассудок, являющиеся, по мнению Канта, разнородными, по мнению Гегеля, могут соотноситься друг с другом не через посредство среднего члена, который, с одной стороны, должен быть чувственным, поскольку только благодаря чувственности рассудка могут быть даны соответствующие созерцания (В 151 — 3, 204), а с другой стороны, должен быть самим рассудком, только под другим названием (В 153, 162 прим. — 3, 205, 211—212). Их связь возможна только в том случае, если в качестве исходного пункта берется результат дедукции, согласно которому синтетическое единство многообразного уже дано со всеми созерцаниями (ср. 4.327₁₇ и др. 329₁₇ и др.). Вопреки сказанному кантовский дуализм созерцания и рассудка — здесь я перехожу к следующему аспекту гегелевского интереса к кантовской «Критике способности суждения» — содержит неустранимый конфликт между утверждаемым сквозным законодательством рассудка для природы и случайностью данного в созерцании.

Однако Гегель считает решающим недостатком философии Канта именно то, что Кант по форме суждения или утверждения установил, что в нашем познании мы имеем дело только с нашими представлениями, а не с вещами в себе. (Сам Гегель, исходя из оснований, которые еще следует разъяснить, отождествляет представления и вещи в себе.) Поэтому Кант вынужден предположить, что в чувственном созерцании нам дано само по себе бессвязное и неопределенное многообразное, которое посредством самих по себе пустых понятий связывается в синтетическое единство и только через это становится объектом (4.330 и др.). Однако в таком случае объективность категорий в опыте и необходимость мыслимых через нее условий становится чем-то случайным и просто субъективным (4.332₁₆ и др., 34 и др.). По мнению Гегеля, требование сквозной детерминации через законодательство чистого рассудка находится таким образом в неустранимом противоречии с систематически и неустранимо заложенной в кантовском подходе случайности природы по отношению к нашим основоположениям рассудка. Эта проблема обостряется в «Критике способности суждения», поскольку сам Кант создает здесь себе проблему из возможности систематического единства природы и исследования природы согласно особым законам.

Кантовский субъективизм Гегель считает тем более непонятным, что сам Кант в «Критике способности суждения» наряду с трансцендентальным принципом целесообразности природы развил идею самой по себе определенной и сообразной нашей познавательной способности природы (4.332₂₂ и др. ср. также 340₂₆ и др.). Однако поскольку Кант, исходя из описанной дихотомии, может понимать наш рассудок только лишь как дискурсивный рассудок, которому разнобразное содержание чувственного созерцания может быть дано только откуда-нибудь извне,

он может оценивать соответствие природы, взятой по ее особым законам, только как случайное, хотя сам он считал возможной идею интуитивного (созерцающего) рассудка, для которого исчезает дуализм понятий, посредством которых предметы мыслятся как только возможные, и созерцаний, которые дают нам нечто, не познавая его как предмет, и для которого, следовательно, соответствие природы нашим понятиям не является чистой случайностью (4.340₂₉). Гегель же явно пытается распространить намеченное Кантом в «Критике способности суждения» только случайное соответствие нашей познавательной способности с природой, взятой по ее частным законам, также и на отношение чистых понятий рассудка к общим законам природы. Вопреки тотчас же возникающему подозрению, что Гегель неверно понял различие двух текстов законодательства для природы, я считаю, что Гегель, используя утверждаемое Кантом различие между определением природы по общим законам посредством рассудка и по частным законам посредством опыта, смог выдвинуть веские аргументы, оправдывающие его критику.

В «Критике способности суждения» Кант берется за решение проблемы: как возможно, что мы в познании природы при помощи сравнения представлений между собой всегда можем прийти к эмпирическим законам, а посредством их обобщения — к систематической связи, — проблемы, которую Кант, правда, уже обсуждает и в разделе о трансцендентальной диалектике «Критики чистого разума». Ибо согласно «Критике чистого разума» частные законы природы не могут быть выведены из основоположений, а должны быть даны в опыте (В 166 — 3, 214) и должны мыслиться настолько разнородными, что для нашего разума было бы невозможным посредством сравнения различных представлений прийти к аналогиям, а вместе с тем к связанному опыту (AA V. 179 и др., 183, 185 и др., 386 ср. XX 203, 209). Поэтому Кант задает вопрос о правомерности применения вполне логически возможного вывода от частных понятий к более общим (AA V. 179; AA XX. 211 и др. прим.), и вместе с тем о правомерности применения предполагаемых при этом законов однородности, спецификации и сродства (формулировки этих законов см. в AA V. 182, 185, AA XX. 210, 214 и др.) в эмпирическом исследовании природы.

Но поскольку логика ничего не может сказать о том, существует ли между эмпирическими законами природы такое родство, при котором для каждого представления нашлось бы однородное с ним представление, а это, скорее, является условием применения логики к природе и вместе с тем обуславливает возможности систематического познания природы, то рефлектирующая способность суждения, по Канту, помимо чистых законов рассудка нуждается в некоем принципе а priori, который дал бы ей право предполагать, что природа по эмпирическим законам является системой. Но этот принцип не может быть заимствован

из опыта, поскольку первоначально его условие и делает возможным систематический опыт (AA V. 180, 184 и др., 386; AA XX. 210 и др., 212 прим., 213)⁹. Кант называет его трансцендентальным принципом целесообразности природы для нашей способности суждения, потому что ее законы построены таким образом, как если бы рассудок спроектировал их для наших потребностей (AA V. 180 и др., 181 и др., 184 XX. 202, 216). Поскольку этот принцип представляет те априорные условия, при которых вещи только и могут стать объектами нашего познания и лишь при которых становится возможным опыт по особым законам, то он как трансцендентальный принцип не только нуждается в трансцендентальной дедукции, но и — иначе, чем в «Критике чистого разума», — допускается (AA V. 182 в связи с 183 и др.), на чем, правда, я сейчас не хотел бы останавливаться подробнее.

Конечно, в таком случае Канту становится ясно, что этот принцип способности суждения — и в первую очередь понятие цели природы — согласно «Критике чистого разума» является понятием разума, посредством которого природа не определяется объективно (AA XX. 234 и др., 236 и др.). Поэтому он имеет право использовать для цели устройства опыта по определенным принципам только рефлектирующую, но не определяющую способность суждения (AA V. 197 в связи с 184 и др., AA XX. 234 и др. 236). Но такое различие возможно только в том случае, если возможно провести качественное различие между функциями, которые выполняются чистыми понятиями рассудка, и теми функциями, которые выполняет принцип способности суждения по отношению к нашему опыту. Кант полагает, что такое различие может основываться на том, что понятия рассудка определяют природу объективно, а принцип способности суждения необходим только субъективно, как принцип систематического исследования природы (AA V. 180; XX. 204 прим., 219). Рассудок предписывает природе законы, а способность суждения законодательствует только для самой себя (AA V. 180, 183 и др., 185 и др., AA XX. 204, 216, 234). Поэтому закономерность природы, хотя и субъективно необходима, согласно этому закону объективно является случайным фактом, поскольку принцип способности суждения в отличие от категорий не является для опыта конститутивным понятием (AA V. 183 и др., 184 и др., 185 и др., 186 и др.; AA XX. 204, 219 и др., 243).

Таким образом, в обеих дедукциях — дедукции «Критики чистого разума» и дедукции «Критики способности суждения» — Кант показывает, что определенные логические формы представляют собой условия, при которых для нас только и возможны акты опыта, что они приобретают содержание лишь в том случае, если а priori могут быть заданы такие условия, при которых они могут быть применены в соответствии с данной реальностью. Кант считает, что их функцию возможно различить

следующим образом: рассудок формально определяет чувственность по отношению к тому, что может даваться нам в созерцании, в то время как способность суждения формирует свои правила вывода на основании того случайного факта, что природа закономерна и эта закономерность соразмерна формам наших логических правил¹⁰. Изложенную выше гегелевскую критику, согласно которой применимость категорий в рамках кантовских посылок может трактоваться только как чистая случайность, можно теперь реконструировать следующим образом: с точки зрения Гегеля, кантовское различие между претензией категорий на применимость к действительности и только регулятивным принципом способности суждения, не является ни возможным, ни даже необходимым. И поэтому то, что верно для принципа способности суждения, верно и для правил рассудка. Согласно кантовским предпосылкам они просто случайны.

Правда, Гегель смог и в «Системе основоположений», и прежде всего в общих соображениях по поводу аналогий опыта, найти мотивы для своей критики. По его словам, средствами «Критики чистого разума» можно объяснить только случайное соответствие с законами природы. Цель, которую преследует доказательство Канта, можно описать примерно следующим образом: при условии, что вещи понимаются не как существующие сами по себе, а как предметы представления, категории же — не как определения вещей в себе, а как такие условия единства самосознания, при которых вещи являются только предметами нашего самосознания, можно показать, что все бытие в его необходимой связи подчинено трансцендентальному временному порядку, устанавливаемому рассудком а priori, поскольку оно только при этом условии может стать частью целого опыта. Рассудок подчиняет бытие эмпирическому многообразию трансцендентального временного порядка, так что каждому явлению а priori задано определенное место в бытии всех явлений (В 218 и др., ср. 262 — 3, 248, 278).

Сходным образом в доказательстве, содержащемся в «Опровержении идеализма», Кант утверждает, что наше восприятие свидетельствует о наличии чего-то постоянного вне нас, потому что оно возможно «только при помощи *вещи* вне меня, а не посредством *одного лишь представления* о вещи вне меня» (В 275 — 3, 287). Если бы независимо от субъекта бытие не соответствовало условиям единства самосознания, то рассудок не мог бы порождать синтетическое единство восприятий, и единство природы как отдельный опыт было бы невозможно (В 263 — 3, 279). Из трансцендентального временного порядка содержащий представлений должны выводиться конститутивные законы бытия мира и вещей в нем, поскольку только при этом условии что-либо сможет стать для нас предметом.

Однако, поскольку существование такого независимого от нас бытия, удовлетворяющего условию функционирования в качест-

ве субстрата эмпирических временных определений, а priori не доказано, а бытие явлений не может быть познано a priori (В 221 — 3, 250), то Кант указывает на то, что основоположения, подводящие акты опыта под правила, являются только регулятивными принципами, что согласование объектов, ограниченных условиями единства нашего самосознания, само по себе случайно (В 221 и др., ср. 219 и др., 692 — 3, 250, 249, 566). С одной стороны, Кант тем самым утверждает трансцендентальную законодательствующую функцию рассудка, так как только таким образом можно доказать объективную значимость категорий. С другой стороны, для этой функции рассудка должно быть конститутивным, что независимый от субъекта материальный субстрат пригоден для подведения под эту функцию рассудка, что разум ориентирован на само по себе случайное согласование природы с правилами рассудка¹¹. Иначе говоря, Кант вынужден от каждого отдельного созерцания заключать к бытию мира и конститутивным для него законам с тем, чтобы это созерцание было пригодно в качестве субстрата трансцендентальной законодательной функции рассудка, хотя для такого смелого предприятия его трансцендентальный субъективизм совершенно не оставляет возможности.

¹ По поводу критики кантовской точки зрения, согласно которой человеческий рассудок является только дискурсивным, ср. также (4.69). Гегелевская критика сводится к тому, что Кант допускал естественную телеологию только лишь «как максимум нашего ограниченного, дискурсивно мыслящего рассудка (4.69), которая, правда, вообще не дает оснований судить о реальности природы. Интуитивный рассудок Гегель понимает здесь как «чувственный рассудок» (4.69) и критикует Канта за то, что он не отказался от различения между «самим по себе возможным и реальным» (4.69).

² В а и т М. Die Entstehung der Dialektik. Bonn, 1986. 209f, 217. Интуитивный рассудок согласно интерпретации Гегеля также не является божественным рассудком (там же). Гегель включает интуитивный рассудок в процесс человеческого познания и утверждает, что рассудок совпадает со способностью воображения (4.341). В конце концов Гегель отождествляет субстанцию Спинозы не с интуитивным рассудком (В а и т М. Op. cit. S. 215, 217), а с его предметом, сверхчувственным субстратом природы. Зато правильно мнение К. Дюзинга, согласно которому Гегель считает интуитивный рассудок разумным, не дискурсивным человеческим познанием, и отождествляет его со способностью воображения (D ü s i n g К. Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung.//Hegel-Studien 21, 1986, 87ff, 116ff).

Однако и Дюзинг не замечает, что Гегель перетолковывает спинозовскую субстанцию в смысле сверхчувственного субстрата природы или в смысле воспроизводящей самое себя организации.

³ Возможность такой интерпретации вытекает в первую очередь из гегелевских возражений на данную Кантом критику Спинозы. Кант критикует Спинозу, поскольку его теория единства субъекта, которому имманентны все вещи, не допускает никакой телеологии, так как представление о единстве субстрата не могло бы породить даже идею о непреднамеренной целесообразности (4.342; по поводу Канта ср. AA V. 393 и далее). В качестве обоснования этого утверждения Кант заявлял, что хотя целевая связь и выводится у Спинозы из какой-то первоначальной сущности, но не из ее намерения, а из необходимости ее природы (AA V. 393). Гегель на эту критику отвечает

следующим образом: «Если бы под спиновским единством Кант понимал не свое единство рассудка, ... а свою идею единства интуитивного рассудка, для которого понятие и созерцание, возможность и действительность суть одно и то же, то он не считал бы спиновское единство совершенно абстрактным единством, лишенным всякой целесообразности, т. е. абсолютной связи вещей, но должен был бы увидеть в нем абсолютно интеллигибельное и органическое в себе единство; и через это органическое единство, таким образом, при помощи разума непосредственно бы познали цель природы, которую он понимал как определение частей через целое, как тождество причины и действия» (4.342, по поводу Канта ср. AA V. 370, 373). Можно было бы попытаться интерпретировать это место в том духе, что Гегель идентифицировал интуитивный рассудок с единой субстанцией Спинозы. Однако Гегель, безусловно, не хотел бы, чтобы его так поняли. Дело в том, что Гегель, как подтверждают следующие за этой цитатой выкладки, критикует Канта за то, что он утверждает различие между созерцающим и нашим дискурсивным рассудком, причем для последнего сверхчувственный субстрат природы является недоступным, поскольку для этого требуется некое созерцание, отличное от чувственного (4.342). Итак, Гегель отождествляет субстанцию Спинозы не с интуитивным рассудком, а с его возможным содержанием. Иными словами, если бы Кант мыслил субстанцию Спинозы не по аналогии с единством, как его создает рассудок посредством категорий, т. е. как внутреннюю присущность вещей этой субстанции, но по аналогии с единством как познает его интуитивный рассудок, т. е. как связь посредством целевых понятий, тогда со стороны Канта было бы разумным воспринимать субстанцию Спинозы как органическое единство. Очевидно, что здесь Гегель неправильно интерпретирует взгляды Канта. Однако эта интерпретация проясняет, почему Гегель в йенский период считал философию Спинозы образцом разумного философствования: потому что он переинтерпретировал спиновское понятие субстанции органологически (*organologisch*).

Идея интуитивного рассудка весьма существенна для Гегеля, поскольку она делает возможным разумное познание природы, в котором объединяются механизм и конечная причинность или в котором части могут быть оценены в рамках целого (4.341). Иными словами, если бы Кант допустил для нас, людей, какое-либо иное, помимо чувственного, созерцание и разумное познание в том виде, как он приписывает их интуитивному рассудку, то для объяснения целесообразности природы ему не потребовалось бы никакого преднамеренно действующего рассудка в качестве причины мира. Тогда он наверняка бы признал, что в философии Спинозы познание природы выражено как определение частей через целое и как объединение механизма природы и естественной телеологии, точно так же, как и сам Кант считал познание природы возможным именно как познание интуитивного рассудка. Если бы Кант вместо того, чтобы представлять возможное познание интуитивного рассудка только проблематичным, приписывал бы ему как разумному познанию признак объективности и не настаивал на различии возможного более высокого и нашего человеческого рассудка, для которого разумное познание невозможно, тогда из всех названных философов именно у Канта было бы больше всего шансов обнаружить идею мирового целого как реализации принципа разума. Ибо это позволило бы понять природу в целом как организованное единство, в котором отдельное не исчезает, а предстает необходимым условием реализации целого, поскольку оно, с одной стороны, воспроизводит целое, а, с другой стороны, проявляется в том, что причинный процесс протекает в обратном направлении, что целое использует отдельное для своей реализации. Далее, это позволило бы мыслить разум или идею как имманентные (присущие) природе и иметь возможность отличать их, однако, от нее как понятие. Далее, это позволило бы мыслить связь отдельных вещей по причинным законам и в то же время мыслить единство природы в целом как порожденное самой идеей этого целого.

⁴ D ü s i n g. Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik//Hegel-Studien. Beiheft 15. Bonn, 1976. S. 110ff.

⁵ Идея разума «вписывается» в кантовскую систему понятий только вопреки его собственному пониманию, поскольку Кант, по его словам, в ходе решения этой проблемы в трансцендентальной дедукции вынужден прибегать к похожим предположениям (4.327).

⁶ Это суждение, как гласит кантовский текст, есть не что иное «как способ приводить данные знания к объективному единству апперцепции. Связка есть своей целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного (В 141 — 3, 198).

Суждение получает объективную значимость, утверждает далее Кант, через объективное единство апперцепции, и это затем объясняется при помощи того, что те представления, которые связываются в суждении, сосуществуют в объекте, а не просто в субъективном восприятии (В 142 — 3, 198). Следовало бы еще отметить, что именно объективность чистых понятий разума и есть та проблема, для решения которой необходим схематизм: «При всяком подведении предмета под понятие представление о предмете должно быть однородным с понятием, т. е. понятие должно содержать в себе то, что представляется в подводимом под него предмете, так как именно такое значение имеет выражение «предмет подчинен понятию» (В 176 — 3, 220). Поскольку же чистые понятия рассудка, по предположению, совершенно отличаются от эмпирических созерцаний, то в кантовской теории требуется схема, чтобы вообще установить между ними какие-либо отношения.

⁷ Ср. по этому поводу (4.364). Гегель со ссылкой на приведенные выше места из текста (§ 24 и прим. к В 160) выделяет кантовские высказывания относительно трансцендентального синтеза способности воображения как один из удачнейших пунктов кантовского учения о чувственности и априорности. Гегель в этом месте отмечает, «что разум как трансцендентальный синтез способности суждения сам является единством пространства и времени, и только сам делает их возможными (4.364).

Правда, рассуждения Гегеля в этом контексте отличаются от его же рассуждений в рассмотренной выше критике Канта, поскольку здесь Гегель защищает Канта от критики Якоби. По словам Гегеля, кантовское различение, согласно которому пространство и время, рассматриваемые как формальное созерцание, как предмет, содержат в себе единство, но как форма созерцания выступают только как многообразное, не содержит в себе противоречия. Хотя Гегель, как и в части, посвященной Канту, вполне оправданно утверждает, что многообразное само содержит единство, только многообразным оно является исключительно в той степени, в какой оно в качестве «чисто отвлеченной формы» противопоставляется понятию рассудка (4.364).

⁸ Эти размышления могут быть дополнены соображениями из § 24 и примечания к В 162, согласно которым чистые понятия разума относятся к предметам созерцания вообще, однако, будучи вместе с тем их чистой формой мысли, являются чисто интеллектуальными (В 150 — 3, 203—204).

⁹ Vgl. K. Düsing. Die Teleologie in Kants Weltbegriff.//Kant-Studien. Ergh. 96. Bonn, 1968. S. 40ff. 53ff.

¹⁰ Проблему систематического единства природного опыта Кант обсуждает уже в приложении в «Трансцендентальной диалектике». Там эту функцию берут на себя идеи. Однако здесь Кант считает их непригодными для трансцендентальной дедукции, поэтому они не делают возможными никакие понятия об объектах и не дают нам права придавать им объективную значимость. Они есть не что иное, как требуемый разумом эвристический принцип, согласно которому многообразие эмпирических понятий упорядочивается при помощи идей и приводится к систематическому единству (В 671 и др., ср. так же 367 и др. — 3, 552, 347—348). Их право на существование состоит в том, что они постоянно расширяют наше познание, но никогда не могут ему противоречить (В 699 — 3, 571).

К вопросу о введении целесообразности как собственного трансцендентального принципа ср. также K. Düsing (1968). S. 38. 51 f.

¹¹ По поводу противоречия, согласно которому рассудок в своей трансцендентальной законодательной функции, которую он должен исполнять по отношению к природе, вынуждал апеллировать к единству в бытии природы,

ср. Tuschling B. Widersprüche in transzendentalen Idealismus//Tuschling B. (Hrsg.) Probleme der «Kritik der reinen Vernunft». Berlin; New York, 1984. S. 227ff, 243ff, 248.

*Перевод с немецкого Ю. А. Волкова.
Сверено с оригиналом В. Н. Брюшинкиным.*

Аналогия как принцип телеологической способности суждения

С. В. КОРНИЛОВ

(Калининградский государственный университет)

Развитие кантовской гносеологии привело к необходимости введения в нее понятия целесообразности, а анализ последнего открыл существование целого «семейства» ее разновидностей¹. В связи с этим у Канта возникла реальная возможность содержательного осмысления в рамках критицизма вопроса, составляющего сердцевину всей полемики вокруг телеологии, — это проблема существования целевой каузальности в живой природе. Благодаря понятию целесообразности открывается перспектива «сделать природу понятной по аналогии с некоторыми субъективными основаниями связи представлений в нас» (5, 384). Принцип аналогии становится, таким образом, ведущим методологическим инструментом в понимании телеологии органического мира. Каковы же основные логико-гносеологические параметры мышления по аналогии?

Решающий шаг в переоценке значения аналогии в познании был сделан Кантом в работе «О применении телеологических принципов в философии». Ее написанию предшествовало знакомство Канта с «Диалогами о естественной истории религии» Д. Юма. Спор двух участников юмовских «Диалогов» концентрируется как раз вокруг вопроса о границах и возможностях рассуждений по аналогии. Выводы английского мыслителя оказали непосредственное влияние на Канта, поэтому следует остановиться на них и рассмотреть подробнее.

«Диалоги» представляют собой беседу двух персонажей — Клеанта и Филона. Отправная точка рассуждений Клеанта заключается в том, что весь мир есть не что иное, как гигантская машина, состоящая из бесчисленного количества более мелких машин. Если же принять эту общую посылку, то нельзя сомневаться также в существовании удивительной гармонии и взаимосвязи этих машинных структур. Однако почему одна машина находится в такой постоянной и закономерной связи с другими, почему одни явления точно приспособлены к другим, как глаз приспособлен к свету, а мужские и женские особи к продолжению рода, — это остается само по себе совершенно неизвестным. В механической картине мира, констатирует Клеант, никакой причины, объясняющей упорядоченность бытия, мы не находим. Вместе с тем наш опыт свидетельствует, что сходный процесс