

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР
КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический сборник
научных трудов

Выпуск 15

Калининград
1990

Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. — Калининград, 1990. — Вып. 15. — 168 с.

В сборнике рассмотрен широкий круг проблем кантоведения, начиная с общих гносеологических вопросов: Кантов переворот в предмете философии, позитивный смысл агностицизма, трансцендентальный и телеологический методы — и кончая проблемами логического и грамматического анализа кантовских текстов. Впервые в переводе публикуется речь Д. Гильберта «Естествознание и логика», произнесенная в Кенигсберге в 1930 году, а также завершается публикация работы Г. В. Ф. Гегеля «Различие систем философии Фихте и Шеллинга».

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

Редакционная коллегия:

Л. А. КАЛИНИННИКОВ, 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); *А. Н. СТОЛОВИЧ*, д. ф. н. профессор (Тартуский университет); *И. С. КУЗНЕЦОВА*, д. ф. н., профессор (Калининградский университет); *В. Н. БРЮШИНКИН*, к. ф. н. (Калининградский университет) — отв. секретарь; *Г. В. ТЕВЗАДЗЕ*, д. ф. н., профессор (Тбилисский университет).

СТАТЬИ

КАНТИАНСКИЙ ПЕРЕВОРОТ В ПРЕДМЕРЕ ФИЛОСОФИИ

Л. А. Калининков

(Калининградский государственный университет)

Не вдаваясь в специальное исследование вопроса, что же это такое — предмет философских, или метафизических, размышлений и рассуждений¹, — будем рассматривать в качестве такового систему предельно общих отношений между субъектом и объектом. Можно видеть, что многообразные понимания предмета философии без большого труда подводятся под такое широкое его определение.

Может быть, это покажется странным, но фундаментальные для любого философского построения категории субъекта и объекта, с помощью которых определяется сам предмет философии, вовсе не обязаны быть эксплицированы в нем. Экспликацию их можно будет осуществить после анализа текста и установить, как же понимаются субъект и объект в той или иной конкретной системе. По сути дела, осознание фундаментальной роли этих категорий происходит только в послекантовской философии при решающем участии самого Канта, и этот факт можно считать первым содержательным актом того переворота, о котором идет речь.

В докантовских философских текстах, как правило, понятия субъекта и объекта осознанно скоррелированы в качестве дуально противоположных не были, хотя слова эти употреблялись довольно широко. Терминологический смысл они начали приобретать в грамматике и логике и уже оттуда проникли в метафизику. В аристотелевских «Категориях», по крайней мере, нет среди категорий ни «объекта», ни «субъекта», а движение к ним намечается, скорее всего, в категориях «действия» и «пре-терпения»², которые Симпликий предложил подвести под категорию «отношение», указав на то, что это соотносительные понятия³.

Процесс формирования категорий «объект — субъект» — интересный и далеко не во всех деталях исследованная проблема. Однако переворот в понимании этих категорий, совершенный Кантом, исследователи отмечали неоднократно. Например, К. Н. Любутин, изучавший судьбу этих категорий в немецкой классической философии, писал: «По отношению к современному значению терминов «субъект» и «объект» Кант поставил предшествующее их значение с головы на ноги»⁴. В самом деле, то, что сейчас в философских текстах фигурирует в качестве объекта, до Канта понималось как субъект, и, наоборот, то,

что считается ныне субъектом, рассматривалось в качестве объекта. Эта ситуация точно следовала за исходным смыслом латинских слов *subject* и *object*, понимание которых как оппозиционной пары происходило на протяжении тысячелетий. Потенциально дуальная противоположность смыслов этих слов в латыни имела место, но реализованной оказалась далеко не сразу, так как тонула в полисемичности обыденного словоупотребления. Противоположность смыслов определена приставками «ob»- и «sub»-, которые, взятые сами по себе, не могут рассматриваться как строгие антонимы, но при синтезировании с главной значимой частью слов — корнем, входящим к глаголу «*jasio*» (бросать, кидать...), такой антонимический смысл приобретшие. Слово «*object(us)*» как отглагольное существительное от «*objicio*» получило, по всей вероятности, уже в средневековой латыни, значение причинения, действующей причины, подвергания [изменениям и т. д.], действия, т. е. оказалось синонимом аристотелевской категории «действовать»; а слово «*subject(us)*» как отглагольное же существительное от «*subicio*» еще в классической латыни означало отданного во власть, подверженного [действию], подчиненного, покоренного, т. е. имело смысл, синонимичный категории «претерпевать» из аристотелевских десяти категорий⁵.

Итак, соответственно этому смыслу в любой философской системе до Канта ведущая и активная роль принадлежала не субъекту, а объекту, каким была высшая, все определяющая субстанция. У систем идеалистических объектом был бог, у систем с материалистическими тенденциями это была сама природа. Человек же в любом случае выступал здесь в качестве субъекта (объектом в нынешнем нашем понимании), т. е. существа страдательного, зависимого и слабого. В системах теологического толка зависимость человека от бога, сотворившего его, давшего ему разумную душу, чтобы он мог выполнять божественные заветы и правила, не обладая ни малейшей возможностью выйти за пределы, раз и навсегда установленные объективной субстанциальной идеальной силой, абсолютно очевидна: объект-бог диктует свои условия лежащему у его ног рабу-человеку. По существу, та же ситуация имеет место в системах материалистического направления. И здесь человек — существо страдательное, он целиком находится во власти природных законов, и если в какой-либо мере «господствует» над природой, то только подчиняясь ей. С различными вариациями по частным моментам общая и типическая картина может быть представлена спинозизмом. Природа здесь и объект, и субъект, она и творящая, и сотворенная. Человек же — не более чем модус среди других модусов бытия, то есть среди предметов и явлений окружающего нас мира. Он хотя и заметная, но все же малая частица великого механизма природы, которая целиком разделяет судьбу этого механизма, подвержена его взлетам и

падениям, которая неукоснительно следует за бесстрастным ходом природных событий.

Поэтому и гносеология точно отражала положение вещей, рассматривая сознание человека в виде экрана, на котором никакое изображение невозможно до тех пор, пока объект — «киномеханик» не направит на него свой несущий информацию луч. К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе» зафиксировал это состояние материалистической гносеологии, противопоставив ей гносеологию идеализма: «Отсюда и произошло, что деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»⁶.

Однако в полной мере можно отнести эту характеристику К. Маркса только к немецкому классическому идеализму, т. е. идеализму послекантовскому, что, несомненно, Маркс и имеет в виду, поскольку «деятельная сторона» оказывается у него синонимом «субъектности», субъект понимается уже в Кантовом смысле. Все другие формы идеализма делили общую участь с метафизическими формами материализма, рассматривая деятельным объект и только объект. Лишь в какой-то мере перенос активности с объекта на субъект наметился в английском субъективном идеализме. Берклианство и особенно юмизм, которому И. Кант воздавал должное за перцептуализацию пространства и времени, проложили путь к пересмотру смысла этих категорий, осуществленного как состоявшаяся, фактическая данность только кенигсбергским мудрецом.

Чтобы этот переворот смыслов мог состояться, необходим был совершенно новый взгляд на человека и человечество, надо было поставить его в центр бытия, не только уравнивать в правах с матушкой-природой, но вознести человечество над нею, подчинив природу человеку. Надо было, конечно, освободить человека и из-под гнета бога, ибо для человека нет различия, в чьих руках он является игрушкой, кто переставляет его, словно пешку, с одной клетки на другую, — природа или бог. В любом случае это будет ситуация гетерономии, а не автономии человека и его воли, зависимость, требующая смирения своей человеческой гордыни. И если от природы вовсе освободиться невозможно: ее можно поставить в зависимость, но никуда не уйти от взаимоотношений с нею, то судьба бога — в руке человеческой. Его как трансценденцию можно отвергнуть, абсолютно отринуть от себя и расточить как идею не только бесполезную, а и прямо вредную, но можно поступить и мудрее: поднять до бога само человечество, вознести его на божий пьедестал, укоренить бога в человечестве, из трансцендентного сделать имманентным, поместив религию в «границы разума». Только так человек (человечество), бывший субъектом, т. е. претерпевающим, страдающим, принимающим «дары», — субъектом в изначальном смысле слова, — может стать субъектом в

нашем, послекантовском, смысле, т. е. субъектом действующим, созидающим свой мир, строящим самую природу из строительного материала объекта, уклониться от поставки которого на потребу субъекта он никак не может, это не в его силах и не в его власти.

Традиционный материализм (а таковым для Канта был, например, античный атомизм Демокрита или Эпикура) членил бытие дихотомически: на природу и человека, т. е. выделял в нем активный объект и пассивный и полностью зависимый субъект. В принципе дихотомичен был и традиционный идеализм, деливший мир на творящий и тварный, сотворенный. Однако и трихотомия содержалась потенциально в теологической картине бытия, поскольку тварный мир не был однороден и распадался на человека — цель творения и природу — средство для цели. Трихотомия эта была актуализирована деизмом, естественнонаучным материализмом: человек противостоял здесь природе, оставляя за своим горизонтом трансценденцию, к которой время от времени приходилось обращаться.

Данную трихотомию бытия Кант переосмысливает в соответствии с принципом естественного онтологического единства мира, найдя как глубинный способ связи человека и природы, так и еще более существенно значимый способ, связывающий с человеком и природой трансцендентную среду бытия. Последняя превращается у Канта в мир вещей в себе, не оторванный от природы и не противопоставленный ей, а, напротив, органически с ней единый. (Здесь уместно обратить внимание на то, что этот мир вещей в себе есть нечто, т. е. имеет позитивный смысл, только как предмет космологических идей чистого разума, которые Кантом неслучайно называются *«трансцендентными понятиями природы»* (З, 399; А 420; В 447—448)*. В лице этих странных понятий мы встречаемся с одной из многочисленных антиномий-формулировок⁷, как такие выражения назвал И. С. Нарский, которая свидетельствует, что возможны *трансцендентность* природы и *природность* трансценденции, что их не следует разделять китайской стеной, как это свойственно деизму или тем более теологизму.)

То, что традиционно рассматривалось в качестве природы как целого, Кант начал рассматривать лишь в качестве одной из двух частей мироздания, противостоящих человеку, дополнив традиционное понимание природы особой частью, в результате чего противостоящее человеку мироздание оказалось разделенным надвое. Одну — первую — составляет мир вещей в себе, тот мир, который существует сам по себе и который взаимодействует с нами — с субъектом — так, как будто мы только

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

какая-то неопределенная его часть. Взаимодействие между миром как таковым и этой его частью — нами — само неопределенно, для нас оно предстает хаотичным. Ясно только одно: что, поскольку *nil de nihilo fit*, сами мы расти и развиваться можем только при том условии, что получаем (а это = *черпаем*, что подчеркивает нашу активную притязательность, а не пассивное ожидание какого-то благодеяния) необходимый материал роста из мира вещей в себе. Вещи в себе снабжают нас материалом, который мы способны ощущать, — *субстанцией*⁷ ощущений. *Непосредственное* взаимодействие между нами и вещами в себе и возможно, и действительно только на уровне этой субстанции ощущений.

Эта негражданская часть природы как целого и есть подлинный объект, есть то, что существует независимо ни от человека, ни от человечества, независимо в абсолютном смысле. Человечество же не может быть признано абсолютно независимым от этого объекта. Будь так, мы имели бы дело с дуалистической философской системой, где бытие разделено на автономный субъект и столь же автономный объект, мы столкнулись бы с теми же трудностями, с которыми встретился Декарт: необходимостью нахождения принципов установления синхронности и соответствия в изолированных друг от друга процессах. Во-первых, оно (человечество) само принадлежит к миру вещей в себе, оно есть некий его фрагмент (см. 4(1), 304), отличающийся от других допустимых фрагментов своими притязаниями на то, чтобы сравняться с целым, овладеть всем миром вещей в себе. Этот фрагмент, который свободен в этом ноуменальном мире, ибо он руководствуется — сам себя детерминирует — своими сущностными законами, оказывающимися законами мира вещей в себе. Как таковой, он имеет возможность противопоставить себя целому как конечную цель, абсолютную цель саму по себе: «...человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли..., их (людей, человечество.— Л. К.) природа уже выделяет как цели сами по себе: «...человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли..., их (людей, человечество.— Л. К.) природа уже выделяет как цели сами по себе» (4(1), 269), «самый главный предмет в мире...— это человек, ибо он для себя своя последняя цель» (6, 351). Во-вторых, оно (человечество) как фрагмент мира вещей в себе зависит от всех других фрагментов, испытывая их воздействие на себе. Оно просто не может существовать без постоянно извлекаемого из объекта материала, доставляемого нам абсолютным объектом; с его помощью объект аффицирует нашу чувственность, обеспечивая принципиальную возможность иметь нечто, аристотелевскую материальную причину — то, из чего все. Без

этой субстанции ощущений, уже на уровне чувственности трансформирующейся в материю, ибо, согласно Канту, материя есть субстанция в пространстве, пространственно организованная субстанция (см. 3, 317; 6, 90), мы не можем строить ни самих себя, ни своего мира. Отказ от этой субстанции ощущений, от аффицирования нас объектом, грозит нам, с философской точки зрения, парадоксами солипсизма, а с естественнонаучной — следствиями законов термодинамики. Последних, само собой понятно, Кант еще не знал, но понимал прекрасно, что расширение мира действительного опыта как мира природы возможно только в том случае, если есть нечто такое, за счет чего можно осуществлять расширение, — *мир всего возможного опыта*. Без него даже стагнация невозможна, реален только регресс.

Формирование понятия о вещи в себе, или чистом объекте, сложилось не без заметного воздействия религиозно-философского понятия о трансценденции как совершенно особой сфере бытия, не имеющей с наличным сущим никаких естественных связей. Без этого объективно-идеалистического концепта путь к понятию вещи в себе был бы весьма затруднен. Трансцендентное бытие служит всему началом, само будучи самодостаточным, ни в чем более для своего существования не нуждающимся. Превращая трансценденцию в вещь в себе, Кант лишает ее атрибута потусторонности, надмирности, укореняя в природном мире. Для этого нужны, конечно, естественные связи между вещами в себе и природой как миром явлений. Отыскивая способ такой связи, Кант, обязанный видением всей трудности проблемы юмовскому скептицизму, остановился на весьма сложном варианте этой связи, где роль аффицирования субъекта как существа являющегося мира минимальна, а роль опосредствующей активной рефлексии самого субъекта доминирует.

Как показал весь дальнейший путь развития мировой философии и науки, решение Канта более всего соответствовало истинным тенденциям их последующего движения.

Природа, как она традиционно понималась (т. е. *natura* или $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$), должна была быть переосмысленной; надо было лишить ее определенной бесконечности — бесконечности ее налично данного состояния, которая ограничивается и пресекается миром вещей в себе. Эта природа, в качестве явленной нами и нам, т. е. мира явлений, мира действительного наличного опыта, должна быть понята как природа в узком смысле, как часть природного мира в качестве целого, состоящего из такой природы и вещей в себе, поскольку мир вещей в себе не есть трансценденция, поскольку он естественным образом связан с природой как нам и нами явленной.

Природа в узком смысле и есть, в результате такого ограничения, вторая часть мироздания, противостоящего человеку.

Продолжая революционное переосмысление предмета философии как отношения субъекта и объекта, переосмысление тра-

диционного понимания природы, мудрец из Кенигсберга пришел к заключению, что эта природа не столько дана человеку объектом, сколько действительно организована, как бы сотворена им самим, она представляет собой не столько объективный, сколько субъективный, очеловеченный мир. Традиционное противостояние природы человеку здесь революционизируется: из объекта человек становится субъектом действия, из субъекта природа становится объектом. (Термины «субъект» и «объект» употребляются здесь уже в послекантовском смысле.)

Следует ли этот революционный переворот во взглядах на природу квалифицировать в качестве ординарного, вульгарного субъективного идеализма, отягощенного идеей объекта, существующего до и независимо от субъекта, идеей вещи в себе?

В истории философии попытки такого рода начались практически сразу же. Еще не была во всех деталях развернута система «критицизма», как уже было предложено все «неправомерно» отягощающую систему отвергнуть и построить последовательно субъективно-идеалистическую картину бытия. Героем такой трансформации «системы трансцендентального идеализма» был И. Г. Фихте, считающий, что он комментирует систему Канта в соответствии с ее духом.

Психологическая драма отношений учителя и ученика, развернувшаяся в связи с этим, может быть представлена следующим образом. Столь глубока и неожиданна была общая кантовская революция в философии, столь далеко отрывалась она ото всего наличного в обществе строя философствования, что даже часть этого переворота — идея активности субъекта — ошеломила и навсегда увлекла ученика. Полностью замысел учителя осмыслен и поддержан не был. И когда старый учитель не признал за правомерную интерпретацию и дальнейшее совершенствование и развитие своих идей фихтеанства, Фихте обиделся на Канта. Будучи творцом остроумнейшей философско-теоретической модели, он считал, что учитель просто упрямятствует, упрямятствует из ревности. Любому творцу так естественно встать на критическую точку зрения ко всему и всем..., кроме своего собственного творения.

Свойствен ли был этот «порок творца», побуждающий его более заботиться о верификации своих идей, нежели об их фальсификации или даже просто мириться с таковой, самому Канту? Если и был, то в значительно меньшей степени, чем это обычно встречается: существенную трансформацию его мировоззрение претерпело еще в то время, когда он был достаточно духовно молод, он имел опыт критики самого себя и, несомненно, принял бы критику в свой адрес, если бы обнаружил, что она превосходит его точку зрения.

Если И. Г. Фихте имел опыт «исправления» Канта под субъективный идеализм на почве практической, то неокантианцы (Г. Коген) «исправляли» его на почве гносеологической.

Обвинения Канта в субъективном идеализме, пусть с дуалистическим грешком, присутствовали ранее, да и сейчас встречаются в нашей философско-аналитической литературе. С равным успехом можно было бы обвинить в субъективном идеализме молодого К. Маркса, когда тот, подобно заурядному фихтеанцу, писал: «Сама история является действительной частью истории природы, становления природы человеком», или подобно правоверному берклианцу продолжал: «...непосредственной чувственной природой для человека является человеческая чувственность (это — тождественное выражение)...»⁸

Однако эти утверждения вырваны из общего контекста материалистической в целом позиции К. Маркса. Будучи трезвым мыслителем, К. Маркс, подобно Канту, должен был признать значимость понятия о вещи в себе, причем признать таковую не только сущностью природы, но сущностью самого человека. Что иное представляет собой такое его рассуждение: «... подобно тому как человеческие предметы не являются природными предметами в том виде, как эти последние непосредственно даны в природе, так и человеческое чувство, как оно есть непосредственно, в своей непосредственной предметности, не есть человеческая чувственность, человеческая предметность. Ни природа в объективном смысле, ни природа в субъективном смысле непосредственно не дана человеческому существу адекватным образом»⁹? То, что нам непосредственно дано и как нам оно непосредственно дано в природе, то, что нам непосредственно дано и так, как нам оно дано, в нас самих,— это не природа сама по себе и не человек сам по себе. Как таковые они не могут быть даны нам никаким образом; мы можем лишь приближаться к ним в бесконечном процессе деятельного и познавательного овладения ими, но абсолютно лишены возможности завершить этот процесс в каком-то конечном, действительном акте.

К. Маркс фактически повторяет идеи Канта, когда пишет: «Родовая жизнь как у человека, так и у животного физически состоит в том, что человек (как и животное) живет неорганической природой, и чем универсальнее человек по сравнению с животным, тем универсальнее сфера той неорганической природы, которой он живет. Подобно тому как в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т. д. являются частью человеческого сознания, отчасти в качестве объектов естествознания, отчасти в качестве объектов искусства, являются его духовной неорганической природой, духовной пищей, которую он предварительно должен приготовить, чтобы ее можно было вкусить и переварить, так и в практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности»¹⁰. Ведь согласно Канту мир явлений — это проявленный, выявленный нами мир из вещей в себе, поскольку из того, как они нам даются непосредственно,— из субстан-

циального хаоса,— мы, структурируя этот хаос в пространственно-временные комплексы с помощью априорных трансцендентальных форм чувственности, которые, в свою очередь, с помощью априорных трансцендентальных форм рассудка структурируются нами в вещи и явления окружающей нас природы, т. е. как раз перечисленные выше «растения, животные, камни, воздух, свет и т. д.», проводим границу освоенного бытия как природы в объективном бытии как таковом, существующем само по себе.

Собственно, можно передать полученную Кантом трихотомическую картину бытия категориям «объекта» и «субъекта», опосредствованных синтетической категорией «предмет». Здесь «объект» — это кантовская вещь в себе, а «предмет» — это вещь для нас. И докантовские, и послекантовские философские построения встречались с непреодолимыми теоретическими трудностями как в том случае, когда категории «объект» и «предмет» отождествлялись на почве объекта, так и в том случае, когда они отождествлялись на почве предмета. В первой ситуации обнаруживала себя пассивность субъекта, его зависимость от объективной детерминации; во второй же происходит столкновение с неудобствами солипсизма и релятивизма. Никакое современное построение в философской онтологии или гносеологии не возможно без кантовского способа опосредствования субъект-объектных отношений. Именно так проявляется закон аккумуляции философского опыта в его историческом расширении.

Итак, Кантово понимание места и роли человека в бытии явилось причиной слома традиционных отношений в предмете философии, передачи от объекта его функций и значения субъекту и обретения объектом функций и значения субъекта. Однако трансформация значения данных категорий — не единственный результат совершенного Кантом переворота. Тождество объекта и субъекта в предмете, имеющее тенденцию к развитию и расширению, выявило неотъемлемость этих двух понятий, их дуальную оппозицию, а также бытийный статус таких процессов, как объективация субъекта и субъективизация объекта: за ними обнаружена была реальность.

¹ Я отсылаю читателя к фундаментальному труду на эту тему — книге М. В. Желнова «Предмет философии в истории философии» (М.: Изд-во Московского ун-та, 1981. 720 с.), — не обратившему на себя внимания нашей критики, хотя он вполне заслуживает этого. Идея автора, обобщившего гигантский исторический материал, никем не оспаривается.

² См.: Аристотель. Категории. 2а, 5.

³ См.: Маковельский А. О. История логики. М.: Наука, 1967. С. 124; ссылку на источник можно найти в комментарии к трактату Аристотеля «Категории», данном И. С. Нарским и Н. И. Стяжкиным: Аристотель. Соч.: В 4-х т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 599—600.

⁴ См.: Любутин К. Н. Философия Канта: проблема трансцендентального субъекта//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта.: Сб.

науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1980. Вып. 5. С. 5; Он же. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М.: Высшая школа, 1981. С. 13. К. Н. Любутин указывает, что первый, кто в нашей литературе обратил внимание на то, что смысл терминов «объект» и «субъект» в философии древней и средневековой был противоположен современному, был академик А. М. Деборин, отсылая к его статье «Проблема познания в историко-материалистическом освещении». (Под знаменем марксизма. 1934. № 4. С. 121).

⁵ Попытка объяснить происхождение оппозиции категорий «объект» и «субъект» непосредственно из логики, отождествляя понятия «объект» и «предикат», нам не кажется убедительной. Такую попытку предпринял М. В. Желнов в вышеупомянутой книге (см.: Предмет философии.. С. 478). Кстати, ссылка его на комментарий В. В. Соколова к «Основам философии Декарта» Б. Спинозы неправомерна (см.: Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1967. Т. 1. С. 623—624), как, собственно, и само замечание В. В. Соколова: «объективное» означает для Спинозы здесь как представленное или данное субстанцией. Чем ближе к субстанции, тем объективнее и содержание понятий, тем оно отчетливее.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 1.

⁷ Здесь, по-моему, удачнее использовать именно слово «субстанция» (см. 3, 370). Оно, как известно, представляет собой одну из категорий рассудка, относящихся к группе категорий «отношения». Эта категория означает самостоятельное существование, то, что для своего существования более ни в чем не нуждается, существуя само по себе. Такова именно вещь в себе, таков тот материал, который он нам поставляет. Слово «материя» здесь было бы менее удачно, так как Кант под материей понимает субстанцию, данную в пространстве, т. е. уже организованную, пусть минимально, нами субстанцию, субстанцию, на которую мы уже успели наложить свою печать. Понятие «материя» — это для Канта не категория, а предикабилия, производное от категории «субстанция» понятие.

⁸ См.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 124.

⁹ Там же. С. 164.

¹⁰ Там же. С. 92.

АПОЛОГИЯ АГНОСТИЦИЗМА

С. А. Чернов

(Ленинградский электротехнический институт связи)

Задавая вопрос о месте Канта в истории *диалектики*, не так-то просто найти ответ, удовлетворяющий декартовскому критерию ясности и отчетливости, несмотря на то, что именно этому вопросу всегда уделялось первостепенное внимание в марксистских исследованиях по истории немецкой классической философии. Ведь ее историческое значение принято связывать с разработкой идеалистической диалектики, кульминирующей и находящей свой исчерпывающий «компендий» в работах Гегеля. Поскольку же материалистическая диалектика Маркса рассматривается как законная наследница всего движения от Канта к Гегелю, постольку ясно, что истолкование этого движения напрямую соотносится с пониманием общего смысла, «ядра» философии марксизма. Представление о сущности кантовской философии, взятой в ее отношении к гегелевской диалектике, задает соответствующее толкование диалектического

материализма, как и последнее, в свою очередь, предопределяет первое.

Каноническая трактовка, исходящая из того, что «подлинная диалектика может быть только там, где есть подлинное противоречие»¹, вынуждена признать, что не только в периферийных деталях, но и в «основе всей системы», «в самых основах своей логики» Кант «был крайне антидиалектичным»², что у него «нет вовсе никакого диалектического единства и никакой реальной диалектики»³. Данная Гегелем критика «негативной» и «рассудочной» диалектики Канта, равным образом и гегелевское изображение немецкой классики как неуклонного и неизбежного движения к гегелевской же системе как своей «высшей» форме, признаются полностью справедливыми. Заслуга «родоначальника» усматривается исключительно в том «толчке», который этот «метафизик» с его «ничтожным» (Гегель) воззрением о непознаваемости «вещей в себе» сообщил собственно диалектическому мышлению Фихте, Шеллинга и Гегеля. С этой интерпретацией философии Канта связано в общепhilosophическом плане отношение к диалектике субъекта и объекта как частному случаю диалектики «вообще», причем понятие субъективного ограничивается значением *рода бытия*, противоположного бытию подлинному, первичному, объективному, материальному. Субъективное трактуется как *только* отражение, воспроизведение того, что есть и без субъекта, а активность последнего лишь способствует адекватности репродукции внечеловеческой реальности. Подобная позиция также с необходимостью, независимо от намерений отдельных авторов, коррелирует, с построением философии марксизма в духе «диамата», подставляющего в гегелевскую схему «балета категорий» «материю» вместо «понятия», бесконечно-разомкнутое движение в пространстве и времени вместо телеологически-замкнутого логического развития «идеи» вне пространства и времени. Научная философия определяется соответственно как «всеобщая теория материи» и ее атрибутов. В этой системе представлений *диалектическая онтология* как учение о «бытии самом по себе», о «сущности последней инстанции» и «материальном абсолюте» не только возможна, но и составляет «ядро» и «одно из великих достижений» марксистско-ленинской философии»⁴. Исторический материализм занимает место в хвосте системы, исследуя частный случай развития и противоречий в одной из форм движения материи в одном из уголков бесконечной Вселенной.

Что это? Современная, научная форма той диалектики, «толчок» которой дал когда-то Кант, или, напротив, полное отрицание того нового, главного, что внес создатель *критической философии* в развитие мировой философской мысли и возвращение к тому *метафизическому* догматизму, против которого Кант прежде всего и боролся, создавая новую трансцендентальную логику? Одно из двух: либо «суть и ядро» диалектики со-

ставляет «раздвоение единого и познание противоречивых частей его», *независимо* от того, о каком едином идет речь, о человеке или булыжнике,— и тогда Кант не был и не мог быть родоначальником *такой* диалектики; либо Кант действительно был зачинателем принципиально нового этапа в развитии диалектики, нашедшего свое продолжение и в марксизме,— и в этом случае всякая онтология как учение о самодвижении материи, даже если она насквозь противоречива и трижды материалистична, есть самая подлинная спекулятивная метафизика, а место Канта в истории диалектики определяется не его космогонической теорией и не антиномиями чистого, практического и рефлектирующего разума.

Благодаря чему материализм стал диалектическим? Потому ли, что признал и познал всеобщность противоречия и развитие материи, *объективной* реальности, *независимой* от человека, или же потому, что в отличие от всего предшествующего материализма взял «предмет», «действительность» и материю *не только* «в форме объекта», но и «субъективно», как человеческую чувственную деятельность, т. е. потому, что материализм стал *историческим*, положив основой основ представления о мире *практику*, в которой объект *зависит* от человека? Существует ли объективная диалектика *вещей самих по себе*, так что субъективная диалектика — это только повторение той же самой «диалектики вещей», но «в другой форме», или же самая суть диалектики и состоит в признании того, что невозможна никакая *философская* наука об объектах, отвлекающаяся от человека как субъекта и от его истории, так что предметом философии являются исключительно те противоречия и то «самодвижение», которые существуют только благодаря субъекту? «Субъективное» — это слабый, искаженный, несовершенный отблеск объекта, призрак вещи, или же это проявление и обнаружение силы субъекта, более совершенного, чем любой противостоящий ему объект?

Подавляющее большинство печатных оценок кантовской, да и всей немецкой диалектики в нашей литературе выдержано в «каноническом» духе. Поэтому даже в проблемных, «сквозных» исследованиях не удастся удовлетворительно связать идею активности субъекта — «суть» и «ядро» философии Канта — и его роль в развитии диалектики. Несколько иная точка зрения была развита К. С. Бакрадзе. Он полагал, что принцип *активности субъекта* (а не развития, не противоречия, не историзма и т. п.) «определяет все своеобразие немецкого идеализма, его мировоззрение и идеалистический диалектический метод»⁵. Сердцевина кантовского трансцендентализма (а не второстепенные элементы его системы), а именно концепция априорного синтеза, содержит в себе не только основную тенденцию, программу всей идеалистической диалектики, ее верховный принцип тождества субъекта и объекта, но и *implicite* диалектический метод

Гегеля⁶. Вместе с тем К. С. Бакрадзе высказывает традиционную (гегелевскую) мысль о том, что дуализм и агностицизм *не позволили* Канту довести до «конца» *начатое* им дело, продолженное и завершенное Фихте, Шеллингом и Гегелем, ибо «основная тенденция кантовской системы в целом — это упразднение «вещи в себе»⁷.

Поддерживая исходный тезис грузинского философа, я хотел бы привести в этой статье некоторые доводы в его пользу и одновременно усомниться в выводах, которые кажутся очевидными. Почему масштабом и мерилom для оценки *диалектики* Канта служит враждебная ей спекулятивная диалектика Гегеля? Ведь создатель системы абсолютного идеализма — противник Канта в том, что касается самых основ философии, ибо он с фанатической страстью *восстановил* ту самую догматическую спекуляцию, мистификацию мышления, которую *разрушила* критическая диалектика, «агностицизм» Канта. Поэтому критика Марксом гегелевской спекуляции не могла не быть в какой-то мере возвращением «назад к Канту». И действительно, называя попытки Фихте диалектически «дедуцировать» категории и тем самым освободить «кантовский дух» от «кантовской буквы» *бесплодными ухищрениями*, Кант пишет: «Я настоящим заявляю, что считаю *наукоучение Фихте* совершенно несостоятельной системой. Ибо чистое наукоучение представляет собой только логику, благодаря своим принципам не восходящую к материалу познания и абстрагирующуюся в качестве чистой *логики* от его содержания. Попытка выковырять из нее реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд»⁸. В «Критике чистого разума» также читаем: «Так как в одном только понятии о вещи отвлекаются от многих необходимых условий ее созерцания, то отсюда со странной торопливостью делают вывод, будто то, от чего отвлекаются, вовсе не существует, а вещи приписывают лишь то, что содержится в ее понятии» (3, 328). Точная характеристика гегелевского метода, который в авторском изложении звучит так: «Было бы превратно принимать, что сначала предметы образуют содержание наших представлений и что уж затем привходит наша субъективная деятельность, которая посредством... операции абстрагирования... образует их понятия. Понятие, наоборот, есть истинно первое, и вещи суть то, что они суть, благодаря деятельности присущего им и открывающегося в них понятия»⁹. Маркс снова повторяет мысль Канта против Гегеля: «Когда я из действительных яблок, груш, земляники, миндаля образую общее представление «*плод*»; когда я... *воображаю*, что мое ...абстрактное представление «*плод*»... есть вне меня существующая сущность, мало того — *истинная* сущность груши, яблока и т. д., то этим я, выражаясь *спекулятивным языком*, объявляю «*плод*» «*субстанцией*»... Я говорю, следовательно, что для груши несущественно то, что она — груша, для

яблока несущественно то, что оно — яблоко... Правда, мой конечный рассудок, находящий себе поддержку в чувствах, *отличает* яблоко от груши..., но мой спекулятивный разум объявляет это чувственное различие несущественным и безразличным. Спекулятивный разум видит в яблоке *то же*, что в груше..., а именно — «плод»¹⁰, т. е. «лишь то, что содержится в ее понятии». Извлечь из абстракции то, «что является *«прямой противоположностью* абстракции, просто невозможно», поэтому спекулятивный философ в своих диалектических конструкциях «лишь по видимости выходит за пределы абстракции»¹¹, создавая лишь «иллюзию» объективного мира, постигаемого «чистым разумом».

Робкие попытки увидеть в движении от Канта к Гегелю *не только* прогресс (или даже вовсе не «прогресс») и дать философии Канта *самостоятельное* значение вне всякого отношения к Гегелю остаются отдельными фразами. Привычка видеть диалектику Канта сквозь спекулятивные очки настолько «задушила» в гегелевских объятиях «вещь в себе», что даже Ленин не видел в ней ничего, кроме «пустой абстракции», и явно отдавал предпочтение гегелевскому «объективизму» против кантовского «субъективизма». И тем не менее дуализм и агностицизм Канта *и есть* принципиально новая диалектическая логика, построенная на *материалистической* основе и тем самым *альтернативная* последовательно идеалистической диалектике Фихте и Гегеля. Диалектико-материалистическая онтология действительно «ближе» к Гегелю, наследует его триадическому панлогизму и спекулятивному догматизму, зато диалектико-исторический материализм, основу которого составляет введение *практики* в теорию познания, «ближе» кантовскому критицизму и агностицизму. Аргументы в пользу столь экстравагантного на первый взгляд тезиса можно найти в анализе кантовской концепции связи мышления и предмета, где и надо искать исток и сущность диалектики, если отношение мышления и бытия составляет *основной* вопрос философии.

Трансцендентальная логика Канта представляет собой именно *диалектическую логика*, поскольку в ней благодаря универсальному «опредмечиванию» мышления и «распредмечиванию» гипостазированных абстракций предшествующей метафизики и науки сливаются в одно нераздельное целое логика, онтология и гносеология. Логика Фихте и Гегеля определяется как *диалектическая* потому, что по-новому рассматривает отношение *понятий* (категорий) *друг к другу*, оставаясь внутри сферы мышления, в «царстве чистой мысли» (Гегель), как бы ни тщилась она «выковырять» из него объект. Трансцендентальная логика Канта, напротив, должна называться диалектической за то, что дает качественно новую трактовку отношения *понятий*, категорий мышления *к предмету*, существование которого от мышления не зависит и никакой спекуляцией дедуцировано быть не может. Идеалистическая диалектика *начинается* с унич-

тожения вещей, существующих *независимо* от мышления; кантовская диалектика, напротив, начинается с того, что *спонтанности* субъекта противопоставляются вещи сами по себе, вечно «выдвинутые» в немое Ничто. Гегелевский «дух» диалектичен потому, что *бесконечен*, всегда находится «у себя» в *своем* «ином», поэтому он и начинает кувыряться, играть сам с собою в прятки и переодевания, наряжаясь «природой», чтобы полюбоваться самим собой. Кантовская диалектика мышления и бытия возникает *только* потому, что дух *конечен*, ограничен вещами самими по себе; и насколько нельзя вывести одно из другого, настолько же нельзя отделить одно от другого.

Всякая метафизика (философия), согласно Канту, черпается «из самого существа мыслительной способности», поэтому кантовская идея метафизики как «науки о разуме» — это, конечно, идея философии как *логики*, но такой логики, которая главные логические формы видит в *категориях*. Новизна кантовской логики не в том только, что она превращает прежнюю метафизику в логику, и не в том, что она вводит в логику понятие субъекта. Категории исследуются в ней как формы эмпирического синтеза, т. е. *формы познания* чувственно данных предметов и *только* их, в том, стало быть, что новая (диалектическая) логика является одновременно *теорией познания* — не Бога, а предметов, данных в *опыте*. Диалектическая логика Канта и его теория познания, в том числе естественнонаучного, — одно и то же. Вместе с тем, как известно, в трансцендентальной логике изложена «критическая» (диалектическая) философия *природы* (которую Кант иногда называет онтологией). Поэтому единство, совпадение, тождество логики, онтологии и теории познания составляет «суть» и «ядро» кантовской философии, которая в отличие от фихтевско-гегелевской является *материалистической*.

Диалектика Канта возникает как осмысление неснимаемого напряжения, *неразрешимого* противоречия между самостоятельностью субъекта и недостижимостью вещи «самой по себе». Мысль о том, что для получения «подлинной» диалектики из кантовского «полуфабриката» надо устранить «пустую абстракцию» вещи в себе, надо признать мифом или, по крайней мере, одной из возможных интерпретаций диалектики. Странно, что ее защищают практически все *материалисты*, признающие (в другом месте), что Гегель критикует Канта с позиций более последовательного идеализма. Разве более последовательный идеализм и более последовательная диалектика — одно и то же? Ведь Фихте и Гегель добиваются большей «последовательности» в проведении *своей* диалектики именно и только за счет более последовательного идеализма, что особенно хорошо видно в текстах Фихте — не «крестного» даже, а родного отца гегелевской диалектики. Вот лишь некоторые красноречивые

пассажи из ее истока: «Вещь в себе — чистый вымысел и не обладает никакой реальностью»¹²; ноумен — «это нечто такое, что... возникает... *только через наше мышление*»¹³; «природа есть безусловно только построенное абсолютным мышлением противоположение абсолютной силе свободной и духовной жизни, необходимо построенное для того, чтобы эту силу, саму по себе невидимую, сделать видимой»¹⁴; «ты сам поставлен... перед самим собою и выброшен из себя самого, и все, что ты видишь вне себя, это всегда ты сам»¹⁵; философ «не столько порождает сознание, сколько дает ему породить самого себя у него на глазах»¹⁶; «трансцендентальное мышление... в качестве своего объекта не имеет ничего, кроме самого себя, поэтому поддерживается лишь самим собою и лишь посредством самого себя обособляется, разделяется и определяется»¹⁷ и т. п. Стремление во что бы то ни стало устранить вещи сами по себе, освободиться от независимого бытия, оторваться от вечно незавершенного опыта и достичь абсолютного знания, сделаться бесконечным заставляет «чистое» мышление проникнуться дьявольским духом отрицания, сделаться чуждым самому себе, греховно «опредметиться», перейти в «иное», чтобы узнать в нем лишь самое себя, вернуться к себе, «снять» противоположности и наслаждаться бытием «в-себе-и-для-себя». Кантовская философия, пожалуй, с большим правом может называться диалектической логикой, поскольку *понятие* у него всегда *человеческое*, в отличие от гегелевского.

Различие кантовской и гегелевской «диалектик» определяется в первую очередь различием в понимании сущности философии. Переход Канта к «критике» — это возникновение новой идеи философии: «Можно было бы различать *науку о мире* (Weltwissenschaft) и *мудрое знание мира* (Weltweisheit); первая суть ученость, вторая — знание о назначении человека согласно рассудку и воле... Мудрость есть отношение к существенным целям человечества... Знаток природы — не философ»¹⁸. Философия «в действительности не что иное, как практическое знание человека; все прочее — это знание природы и техника разума (Vernunftkunst)..., к сожалению, мы упускаем это значение. Без такого различения философское знание нельзя отделить от других и не существует никакого действительно философского учения»¹⁹. К этому же времени (вторая половина 70-х гг.) относится лапидарная черновая формулировка программы и сущности трансцендентализма: «Все связано с человеком... знание о мире — это знание человека...»²⁰. Философия Канта — это всегда наука о человеке, даже если он говорит о «всех мыслящих существах вообще». Более того, философия *возможна*, по Канту, только потому, что существует человек — не вещь природы, а свободное, *практическое* существо, субъект, цель существования которого заключена в нем самом. Философия Гегеля, напротив, наука об Абсолюте; возможна она по-

тому, что Бог, как субстанция — субъект всего сущего, стремится познать себя, воплощаясь в природе и человеке. Кант всегда рассуждает как человекоед, гуманист. Гегель, напротив, всегда мыслит как богослов, а человек для богослова всегда раб Божий, даже если Бог без человека не может стать самим собой. История человечества, по Канту, — это «поступательное движение целого рода к осуществлению своего назначения»²¹, т. е. развития в родовом целом способностей человека, не имеющего пределов совершенства. По Гегелю же, бытие человека, и его история — лишь средство для «самосознания» божественного духа, приходящего к полному удовлетворению в философской системе берлинского профессора.

Глубокое переживание бездонности звездного неба, таинственной глубины природы, совершенно чуждое Гегелю, навсегда укрепило Канта в мысли, что «природа вещей... неисчерпаема» (3, 122). Физика и астрономия «научили нас многим удивительным вещам, но важнее всего, пожалуй, то, что они открыли нам пропасть незнания, которую человеческий разум без этих сведений никогда не мог бы представлять себе столь огромной и размышления о которой должны произвести большие перемены в определении конечных целей применения нашего разума» (3, 506. Курсив мой. — С. Ч.). Неисчерпаемость природы, как и безусловная императивность нравственного долженствования, равным образом неопровержимо доказывают, что философия не может быть учением о *внешней* для человека сущности, все равно — материальной или духовной. Она занимается «не объектами разума, многообразие которых бесконечно, а только самим разумом» (3, 119). Поэтому она не может быть *эмпирической* наукой, физикой или психологией, но не может и витать в облаках чистой спекуляции, которая имеет дело с «объектами» собственного воображения. Чувственное восприятие для Канта, как и для марксизма, — единственный канал связи сознания с внешним миром, единственный источник *предметности* и *содержательности* мышления. Философия не может быть опытной наукой, но ей не на что опереться, кроме опыта. Такова неумолимая постановка вопроса, попадающая в самый «нерв» взаимоотношений философии и науки. Речь идет о праве философии на существование. Философия не может быть ни опытной, ни спекулятивной наукой, но отказаться от нее нельзя, ведь именно она ставит перед собой высшие, важнейшие для всякого мыслящего человека вопросы, в решении которых нельзя довольствоваться вероятностью. Поэтому «метафизика, несомненно, есть самое трудное из всех человеческих познаний...» (2, 254). В распоряжении *философа* находится лишь знание, мышление и его форма, — стало быть, лишь *логика*. Проверить *соответствие* своих понятий и операций над ними самим вещам, существующим независимо от философа и его мышления, ему нечем: он ведь не занимается опытным иссле-

дованием. Поэтому метафизика (философия) как наука о «всех вещах вообще», о «мире в целом», о «трансцендентном» невозможна: «ноумены не даны науке» (6, 199); «всякое синтетическое познание чистого разума в его спекулятивном применении совершенно невозможно» (3, 655). Никакими ухищрениями диалектической *логики*, замысловатыми рассуждениями, самым страшным и иступленным умственным напряжением нельзя вырваться из «хрустальной сферы» и прорваться к «вещам в себе» непосредственно, в обход чувственного восприятия и не вставая со стула в своем кабинете. Чем хитрее диалектический разум, тем толще стена, отделяющая его от внешнего мира. Как ни комбинируй и ни обламывай понятия в «Науке логики», сколько ни делай их «текучими» и подвижными, они остаются пустыми, не относятся ни к какому реально существующему объекту, если тайком, конечно, контрабандой, не протащить в эту логику сведения, полученные отнюдь не «умозрительным» путем (что и делает Гегель). После Канта всякая реставрация спекуляции как интеллектуальной интуиции «чистой объективности», внеположной мыслящему субъекту, стала анахронизмом, а не «развитием диалектики», сколько бы она ни потешалась над «здравым смыслом» и «плоским рассудком» и в какие бы ультрасовременные одежды ни наряжалась.

Рационалистическая спекуляция издревле сталкивалась, между прочим, с той трудностью, что интеллект в акте интуиции должен быть активным, т. е. *создающим* идею самостоятельно, но в то же время он должен *воспроизвести* нечто иное, объективно и вечно сущее. В истории философии понятие «ума» традиционно обозначает деятельное, активное, творческое начало в человеке, а «чувственность» — пассивное, рецептивное, воспринимающее, т. е. способность уподобляться внешнему в своем внутреннем состоянии. Ум *освобождается* от непосредственно данного вокруг, частного, единичного, воздействующего на данного частного индивида и видит общее, сущность. Но это общее должно быть вне ума, иначе не было бы *познания*. Познание, в отличие от мышления, есть только там, где есть нечто отличное от мышления, нечто вне его, иное. Истина и есть соответствие мышления и чего-то иного, *предмета* мышления. Но как мышление может стать истинным, т. е. *подобным* отличному от него предмету, если его сущность как раз *не в уподоблении*, а в свободе, спонтанности? Даже субъективно, психологически человек чувствует, что мышление делает его свободным, а высшая свобода — в мышлении. Этот вопрос становится «ребром» в особенности для того, кто отводит опыту в познании второстепенную роль и признает возможность *независимого* от чувственности схватывания истины. Проблему совершенно ясно видел Аристотель, которого активность «нуса» привела к отделению ума от тела и идее Бога как мыслящего себя мышления: «Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо... И по-

сколько ум может мыслить все, ему необходимо быть ни с чем не смешанным..., ум по природе своей есть не что иное как способность. Итак, то, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное, из существующего... Поэтому правы те, кто говорит, что душа... имеет формы в возможности, а не в действительности»²². Размышления Анаксимандра о материи применяются здесь в теории познания: если архэ может принять любой облик, любое качество, любую форму, то само по себе оно бесформенно, бескачественно. Органы чувств имеют *определенное* строение для того, чтобы быть в состоянии воспринять *определенные* вещи — поэтому они ограничены: ухо не видит, глаз не слышит. Ум же мы считаем способным *понять все*, что бы ни существовало в мире, т. е. беспрельдно пластичным,— стало быть, с ним нельзя связывать никакого определенным образом устроенного «носителя». Если ум в возможности — все, то актуально он — ничто, «дыра» в бытии, как сказал Сартр. Он не может «отражать» вещи в результате их воздействия — нельзя ведь воздействовать на Ничто. Познания — постоянная актуализация из «ничто», «возможности форм». Но как актуализируется потенциальное? И как актуализирующаяся в *чистом акте* форма оказывается формой, внеположной уму вещи? Логика вела Аристотеля к космическому чисто деятельному Уму, «все производящему», в том числе и материальным вещам, т. е. к Богу.

Так поняли Аристотеля средневековые комментаторы, изурядившие душу над текстом об «активном уме». Рационализм Нового времени был вынужден сохранить эту традицию. Декартовский критерий ясности и отчетливости оказывается совершенно несостоятельным, если интуиции размышляющего субъекта рассматриваются как *познание* независимого от него объекта. Поэтому апелляция к Богу — не случайный «теологический костыль», без которого можно было бы обойтись, а «несущая конструкция» всех рационалистических систем, без которой они рассыпаются в прах²³. Декарт, как и Гегель, настоящий платоник, который, по меткому замечанию А. Койре, «зачарован» тем, что он есть «душа», «вся сущность которой состоит только в мышлении и которая не зависит ни от какой материальной вещи... и более легко познаваема, чем тело»²⁴. Только потому, что душа, т. е. ум, *самостоятельна*, она и может без помощи органов чувств, т. е. тела, познать истину в процессе самодвижения мыслей. Но почему идеи мыслящего субъекта адекватны своему немыслящему объекту? Декарт видит «ясно и отчетливо», что без всемогущего посредника априорные идеи ума повисают в воздухе, теряют связь с внешним миром. Поэтому «адекватные идеи» душа получает не из чувственного восприятия, а прямо от Бога, автора и людей, и вещей, и идей: «Ибо, только что принятое мною правило — считать, что вещи, которые мы воспринимаем ясно и отчетливо, все

истинны,—убедительно только потому, что Бог есть или существует..., и что все, чем мы обладаем, происходит от него... Но если бы мы не знали, что все то, что есть в нас действительного и истинного, исходит от бесконечного и совершенного существа, то как бы ни были ясны и отчетливы наши идеи, мы не имели бы никакого основания для уверенности в том, что они обладают совершенством быть истинными»²⁵. Спиноза лучше всех понял Декарта, начав не с сомнения и самодостоверности мышления, а прямо с Бога как высшей реальности и высшей очевидности. Бытие Бога лишает бытие вещей независимости от мышления. Есть Бог — возможна и метафизика. Нет Бога — нет и метафизики, спекуляция лишается опоры или включает бытие «в скобки». Из всех классиков немецкого идеализма только Кант отказался от Бога как гаранта тождества мышления и бытия в теории познания²⁶, так как Бога «следует представлять не как субстанцию вне меня, но как высший моральный принцип во мне»²⁷. Понятие Бога было лишено интеллектуализирующей, онтологической и гносеологической функций. Кант демистифицировал мышление, признав его субъектом человека, только человека. У Гегеля, напротив, не человек мыслит Бога, но Бог мыслит человеком и в человеке. Только Канту удалось *выдержать* присутствие в мире *независимого* от человека и какого бы то ни было родственного ему духа *бытия в себе*, избежать соблазна лишения вещей каким-нибудь приемом их самостоятельного бытия. Кант, вопреки распространенному мнению, сумел продумать вопрос о вещи «в себе» глубже своих предшественников и последователей, не убоившись никаких выводов.

Тем самым трудность вопроса об отношении мышления и бытия еще более усугубилась, но зато только поэтому мы и имеем у Канта подлинную *диалектику* субъекта и объекта, альтернативную спекулятивной. Познание у Канта представляется как «встреча» одного Нечто (вещь в себе) с другим Нечто (душа), процесс актуализации «возможности форм» как *создания* предметов опыта, процесс *бесконечный* именно в силу «ничтожности» обоих истоков. Для того чтобы увидеть кантовскую диалектику, надо внимательно присмотреться к ним и взять какой-нибудь конкретный пример того, как Кант соединяет душу и вещь, решая традиционные философские проблемы.

Кант долго не мог решить вопрос: где находится душа? Если материя заполняет собой все бесконечное пространство, то «каким образом душа может находиться в мире, присутствуя в существах материальной природы...» (2, 366)? Он отверг все известные варианты — души нет нигде в природе, в мозгу, в «духовных» элементах материи, нет ее и нигде «вне» природы, в воображаемом «сверхчувственном» мире. Присутствие души в теле так же нелепо, как присутствие тела в душе. «Духовид-

цы» и мистики едко высмеяны как фантазеры и шарлатаны. Так есть у человека душа или нет ее, а одна, так сказать, требуха? Можно найти места, где Кант как будто отказывается от решения вопроса, превосходящего слабые силы человеческого ума (3, 386—387). Но решение он нашел.

Ученый не найдет души ни в каком теле природы, потому что само «тело» есть *восприятие* души. То есть вещь, конечно, есть «сама по себе», но ведь все, что мы знаем о ней, «прошло сквозь строй души», стало восприятием и мыслью. У души нет «места», «размера», «веса» и т. п., потому что и пространство, и размер, и вес — все это опять же *представления* души. Души нет нигде, потому что она везде. Как нельзя из мысли «выковырять» вещь, так нельзя из вещи, в том числе нейрофизиологических мозговых процессов, «выковырять» мысль. Понятие субъекта *равномощно* понятию объекта, а отношение мышления и бытия является *основным* вопросом *философии* — таким вопросом, стало быть, который не может «решить» никакая частная наука. Поэтому Кант, «распредмечивая» любые научные *представления* (атомы, электроны, нейроны, «биополя» и т. п. — что бы еще ни нашла наука в качестве «носителя» мысли), отодвигает вещь «саму по себе» в *бесконечно далекую точку* и запрещает всякое «данное» нам явление рассматривать как вещь «в себе».

И над этой проблемой думал Аристотель: «Теперь, подводя итог сказанному о душе, мы повторим, что некоторым образом *душа есть все сущее... знание же есть в некотором смысле то, что познается*, а ощущение — то, что ощущается. Но в каком смысле, — это надо выяснить...»²⁸. Буквально то же у Канта: «Есть нечто очень верное в мысли г-на фон Лейбница: силой своего представления душа охватывает всю Вселенную...» (2, 118). Предмет дан только через представление. Но представление не есть предмет и порождается внутренней силой субъекта. В то же время ничего, кроме представления, в предмете нет. Предмет есть «сам по себе», до представления — это неистребимое, самое основное убеждение здравого смысла, Аристотеля, Канта, диалектического материализма. Но что мы можем сказать о нем? Чтобы возникло представление о нем, он должен воздействовать на нас — возникает образ, который *не есть предмет*, но который не может быть отделен от него, так как это образ *предмета*. До акта представления и сам предмет (как *данный*, «этот» предмет) познания и представление о нем есть лишь в возможности, хотя эта возможность есть лишь в чем-то действительном, т. е. предполагает актуального субъекта и вещь саму по себе. В момент представления и то, и другое, т. е. предмет знания и знание о предмете, актуализируются как нечто *единое*, нераздельное. Что я вижу, когда смотрю на лист бумаги? Конечно, *сам лист*, существующий независимо от меня. Но если я не буду смотреть на него, будет ли он «сам по себе»

белым? Нет, белизна как *представление* актуализируется лишь в единстве субъекта и объекта. Означает ли это, что я вижу не «сам» лист, а лишь его образ? Нет, нелепо говорить «я вижу образ», «я ощущаю свои ощущения» и т. п. Противоречивое единство субъекта и объекта пронизывает все без исключения, что «дано» нам во внутреннем и внешнем мире.

Можно закрыть глаза на эту диалектику, объявив представление сотрясением мозгового вещества, как Гольбах, отождествив вещь с «комплексом ощущений», как Беркли, определив априори сущность вещи как «понятие», на манер Гегеля, увидев в представлении лишь «прирост бытия» вещи, в котором она и есть то, что она есть, как Гадамер и т. п. Однако Кант удерживается на «лезвии бритвы» и отваживается смотреть в лицо Ничто, не покидая, в отличие от Хайдеггера, почвы науки, ясной логики и не цепеная от ужаса, ощущая «оседание сущего». Отсюда — вопиющие противоречия кантовского учения о «вещи в себе», обусловленные не «половинчатостью» диалектики, а существом дела. Вот выразительная цитата: «Нам даны вещи (Dinge) как вне нас находящиеся предметы (Gegenstände) наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят (in uns wirken), воздействуя afficieren) на наши чувства. Следовательно, я, конечно, признаю, что вне нас (außer uns) существуют тела (Körper), т. е. вещи (Dinge), относительно которых нам совершенно неизвестно (gänzlich unbekannt), каковы они сами по себе (an sich selbst), но о которых мы знаем (kennen) по представлениям, доставляемым (verschaffen) нам их влиянием (Einfluss) на нашу чувственность и получающим от нас название тел (Körper) — название (Wort), означающее, таким образом, только явление того неизвестного нам, но тем не менее действительного (wirkliches) предмета (Gegenstand)» (4/1, 105)²⁹. Особенно замечательно, что Кант говорит здесь о «Dinge» (во множественном числе), «die» (которые... uns gänzlich unbekannt», но «die... wir kennen!» «Совершенно неизвестны» в одной и той же фразе относится к тем же «die», которые «мы знаем». В другом месте Кант пишет, что рассудок «мыслит предмет сам по себе,... который составляет причину явления, ...и который нельзя мыслить... ни как реальность, ни как субстанцию и т. п.», причем это «т. п.» включает в себя и категорию *причины* (3, 333)! Надо подчеркнуть, что противоречия «вопиют» лишь в том случае, если явление и вещь в себе — это *одно и то же*, но вместе с тем — нечто не просто противоположное, а несоизмеримое. Можно привести сотни цитат, в которых говорится, что «предмет» или «объект», данный в чувственном восприятии, — это и есть одновременно и вещь сама по себе, и явление, т. е. вещь, конечно, сама присутствует перед нами, но *только* как явление, субъективно. Ограничусь одной малоизвестной черновой

записью: «Различие понятий о вещи самой по себе и вещи в явлении... не объективно, а только субъективно. Вещь сама по себе... не есть другой объект, но есть другое отношение (*respectus*) представления к тому же самому объекту»³⁰. Вещь, как она есть сама по себе, независимо от субъекта, *не есть* все, что мы о ней знаем. Думать о ней — значит представлять нечто необразимое, мыслить немислимое. Вот и получается, что, с одной стороны, о ней совершенно *ничего* не известно, в том числе, существует ли она вне нас (3, 333), и мы не можем даже сказать, *возможна ли она* (3, 310; 332), а с другой стороны, уже *в самом понятии* «явления» или «представления» *содержится* и понятие о вещи самой по себе (3, 307). Поэтому Кант одновременно и отрицает применимость всякого понятия к вещи в себе, и применяет к ней весь спектр своих категорий, а в характеристике акта познания говорит не о воздействии *тел* на *органы чувств* — это частнонаучные понятия, но о «вещи в себе», «душе» (*Gemüth, Seele*) и «аффицировании». Только бесконечная неопределенность, «провальность», зияющая бесконечной пустотой бессубстратность этих понятий *дозволяет быть философии*.

Кант опирался в своем выводе и на историю эмпиризма. Бэкон, набросавший его программу, был уверен, что «республика ученых», надлежащим образом опираясь на опыт, «рассечет» природу и выпытает ее тайны, «острым умом проникая в неизведанное». Но что дала наука за два века? Для Канта, возможно, более всего был важен анализ понятия субстанции у Локка, где можно найти все существенное, что есть в работах Беркли и Юма. Ум человеческий, по Локку, привык соединять чувственные впечатления («идеи») в представлении о лежащем в их «основе» *субстрате*, предполагаемом «носителе» тех «первичных качеств» самих вещей, которые вызывают в «уме» «простые идеи». Но что мы можем сказать об этой «субстанции», субстрате, как вещи самой по себе? Она не тождественна *ни одному* из своих свойств, обнаруживаемых в отношении к нам, ни их совокупности, так как суть-то ее понятия в том, что она *всегда* «в основе», «за», «под» и т. д. Она всегда «больше», чем то, что мы о ней знаем. Локк хочет быть материалистом, сохранить здравый практический смысл, поэтому начинает колебаться: «У нас нет ясной идеи субстанции»³¹. Если мы хотим *ясно* представить ее себе, то «субстанция» — всего лишь связка «идей», но если это действительно *субстанция*, ясно ее представить невозможно. Поэтому хотя «идеи в уме, качества в телах», Локк постоянно путает их в тексте «Опытов». Тепло — неотъемлемая составная часть Солнца как субстанции, но оно «в действительности» в нем не находится³². Оказывается, Солнце «само по себе» ни теплое, ни желтое, ни яркое, а состоит из невоспринимаемых «частичек». Но как объяснить *превращение* частичек физики в «идеи»? Сальто мортале физического процесса в субъективное представление непостижимо.

Локк не выдержал противоречия. Почему мы называем его *метафизиком*? Потому, что он не вскрывал противоречий в вещах, не учил о самодвижении и развитии материи? Нет, не за это и не за то, что он «перенес» в философию метод классифицирующего естествознания. Если бы наше зрение было острее, полагает он, мы бы увидели не желтое, яркое, горячее светило, а мелкие «частички». Метафизик — в этом его сокровенная сущность — думает, что может видеть «вещь в себе», знать, как она устроена «на самом деле». Локк *гипостазирует* модели современного ему естествознания, *представления*, рассматривая их как «вещи». Не в том слабость Локка, что он «вторичные» качества рассматривает как *только* субъективные, а в том, что он принимает «первичные» качества как *только* объективные. Из второго вытекает первое. Цвет не есть качество просто «субъективное» (для физика он такое же объективное физическое явление, как и протяжение или плотность), а электрон или «электромагнитная волна» как нечто просто объективное. Свет и тепло, конечно, «явления», но не «только» явление, а явление Солнца, т. е. *Солнце*, мне явленное. Точно так же атом и электроны, прыгающие с одного энергетического уровня на другой в момент испускания кванта поля, несущегося в мировом пространстве к сетчатке моего глаза, — это тоже *явления* того же Солнца более развитому, научному сознанию. То, что для физика есть «вещь в себе», для философии — явление. Все объективное дано только субъективно, все субъективное есть лишь явленное объективное. Их взаимопроникновение всеобщее. Кантовский дуализм и агностицизм *и есть* понимание, выражение, открытие этой диалектики. В этом смысл настойчивого рефрена, лейтмотива «Критики» — познание *всегда* имеет дело *только* с явлением, которое «аффицировано» вещью в себе. Только потому эмпирическое познание и неисчерпаемо, и ему *всегда* есть куда расширяться, что вещь сама по себе *никогда* не дана. Едва ли будет несправедливо сказать, что Кант проводил *материализм* более последовательно, чем весь предшествующий метафизический материализм. Можно видеть теперь поистине изумительное лицемерие Гегеля, обвинившего Канта в... гипостазировании абстракции! Кричи громче всех о том, в чем сам виноват! Переход к современной материалистической диалектике осуществляется не посредством идеалистического устранения «пустой абстракции» вещи в себе и построения спекулятивной онтологии, а развитием понятия «аффицирования» в учении об исторической практике. *Только в ней* и нигде более *тождественны* мышление и бытие. Я думаю, что ленинская критика вещи в себе и «метафизики» Канта³³ своей *негативной* направленностью обязана гегелевскому *изображению* кантовской философии, а ее *позитивное* содержание («в жизни все и вся *бывает* как «в себе», так и «для других» и т. п.) совпадает со смыслом кантовской диалектики. К чему «ближе» ленинское

понятие «отражения» — к гегелевскому *тождеству* сущности вещи и понятия и полной исчерпанности сущности мира в системе абсолютного идеализма или к кантовской вечной *нечтожественности* понятия и вещи, неисчерпаемости сущности как всякой вещи, так и «мира», бесконечности созидания объектов опыта как явлений? Тот «живой Gang, Bewegung знания нашего о вещах все глубже и глубже»³⁴, о котором пишет Ленин, больше подходит как раз не для гегелевского описания самодвижения категорий в Боге к *полному* самосознанию, а к кантовской философии как теории неисчерпаемого *опытного* познания.

Приведу пример, показывающий «рациональное зерно» кантовской диалектики, заключенное, вопреки мнению Гегеля, не в том, что Кант видит неизбежность противоречия, антиномии, а в том *как* Кант ее разрешает. Всякие тела, из которых, как мы убеждаемся *в практике*, состоит мир, в котором мы живем, есть «сложная субстанция». «Даже не выясняя, что такое тело, я все же достоверно знаю, что оно состоит из частей, которые существовали бы и в том случае, если бы они не были соединены между собой» (2, 258). Стул есть «вещь», «тело» потому, что представляется нам *носителем* тех свойств, которые ему «принадлежат», которые мы можем найти «в нем», потому, что он вступает в отношения с другими вещами, и, наконец, потому, что он «состоит» из других тел. С тех пор, как люди создали научную биологию и химию, они знают, что стул состоит из огромного количества клеток древесины, а эти последние, в свою очередь, состоят из молекул целлюлозы и лигнина. Ясно, что эти клетки и молекулы могут сложиться иначе, образовать другую «вещь», существовать отдельно друг от друга, т. е. их *бытие стулом* случайно. В ином соединении они будут доской, столом и т. п. Однако и молекулы — «сложные субстанции». Для тех «частей», из которых они «состоят», — атомов водорода, углерода, кислорода — их «бытие молекулой» тоже случайно. Они могут войти в состав других молекул или стать вольными субстанциями. Случайно (в этом смысле) соединены и «элементарные частицы» в атомах. Эти последние, как и составляющие их части, нельзя представить как «простые» субстанции, вечные «самопричины». Так вот Кант и спрашивает: тот стул, на котором я сейчас вполне реально сижу, «состоит» из *конечного* числа простых субстанций — частиц, или же он актуально, сию секунду, сам по себе разделен *до бесконечности* и состоит из «бесконечного» числа частиц, так что никаких «простых» его частей, далее неделимых, нет? Если части вещей существуют реально, сами по себе, вопрос поставлен корректно.

Метафизик-материалист, знающий, как вещи устроены сами по себе, до и независимо от человека, конечно ответит, что стул состоит из каких-то, пусть еще неизвестных, «кирпичей мироздания». Докритический Кант склонялся к этому ответу:

«Существует определенное количество простых частей всякого тела...» (2, 259), «заполняющих» пространство упругой силой, сжимаемых до сколь угодно малых размеров, но не исчезающих в ничто. Однако заполнение пространства неделимыми частицами не может удовлетворить пылливый ум. Если пространство непрерывно (что предполагается математическим аппаратом механики), то почему вещество дискретно? Как *протяженное* тело может быть неделимым? Что такое «абсолютная твердость»? Кант с самого начала без колебаний отверг *основное* понятие механицизма, а позднее — и динамическую физическую «монадологию» в духе Босковича, назвав точку зрения «физических монадистов» нелепой, бессмысленной (3, 415). Но и альтернатива — актуальная бесконечная разделенность тел — никогда не удовлетворяла Канта. Что значит *бесконечная* разделенность? Если нет простых субстанций, то нет и сложных (сложное — то, что *сложено* из чего-то), т. е. вообще *никаких* субстанций, так как складываться не из чего. После «мысленного устранения всякого сложения материи ничего не остается...» (3, 473). Кант, в отличие от Кассирера и Мартина, не может удовольствоваться сведением природы к «чистым отношениям». Нельзя же в самом деле сидеть на «чистых отношениях»! Без субстанций нет ни свойств, ни отношений. Логика размышления ведет Канта к диалектике. Но не той, которая, не задумываясь и не мудрствуя лукаво, говорит, что все «и просто, и сложно», «и непрерывно, и дискретно» и т. п., так что все противоположности «взаимопроникают» друг в друга. Кант только *начинает* с этого, поставив проблему антиномически: «Существует только простое или то, что сложено из простого»; «вообще в мире нет ничего простого» (3, 410—411). Но собственно *диалектично* кантовское разрешение антиномии, представляющее собой гениальное открытие и новое слово в теории материи. Гегелевское разрешение антиномии — это учение о *понятиях* только: он предлагает в самом *понятии* увидеть другое *понятие*. Кантовское разрешение антиномии — это учение о соотношении понятия и предмета, существующего самого по себе, независимо от *всякого* понятия. Количество «частиц» в теле, пишет Кант, «само по себе» ни конечно, ни бесконечно (3, 460). Если *философия* возьмется рассуждать о реальных частях тел, она превратится в догматическую онтологию и натурфилософию. Нельзя «умозрительно» решить, из чего состоят тела. Эти реально существующие части можно найти, только оставляя сферу понятия и выходя практически к самим телам, т. е. только путем эмпирического, экспериментального исследования. Только в опыте дается субъекту реальный объект: «части даются только через регресс разлагающего синтеза». Но поскольку найдены они *активным* субъектом на основании *явления*, то утверждать, что тела и «сами по себе» «состоят» из этих частей — значит «утверждать, что представления существуют до

того, как они имеются в способности представления» (4(1), 164). Всякое рассуждение о частицах тел самих по себе принадлежит *частной* науке, забывающей о субъекте, т. е. *метафизическое* рассуждение вне сферы философии. Конкретная наука не может не быть метафизикой, а философия не может забывать о субъекте.

Диалектический материализм, рисующий «картину» *объективной реальности*, описывающий, *какие* в ней есть *объекты*, какие им присущи противоречия и т. п., — это подновленный гегелевской схематикой метафизический материализм. Кантовская диалектика заставляет обратить внимание на то, что «тела» действительно «разделены», т. е. *представляются* «состоящими из» частей лишь в той мере, в которой люди научились их делить на практике, в труде и эксперименте. А человеческие «условия опыта» были «условиями возможности» этих «частиц», в которых «опредмечены» человеческие способности и формы активности. История физики показывает, что «частицы вещества» — это *представления* объективной реальности, которые отражают природу соотносительно с уровнем практики. Те «части», из которых мир «состоял» раньше, непохожи на те, из которых он «состоит» теперь. Наивно-метафизическое сознание полагает, будто Ньютон и Максвелл «заблуждались», а мы теперь «знаем», из чего звезды состоят «на самом деле». Задумываясь о том, из чего они будут состоять завтра, оно может дойти лишь до полного скептицизма.

Диалектическая онтология утверждает, что электрон «есть противоречие», что он одновременно «частица и волна» — тезис бессмысленный в физике, *метафизический* в философии. Сам по себе электрон не может быть одновременно локализован и размазан в пространстве — одно исключает другое, а физика, как и всякая наука, соблюдает «формальную» логику. Кантовская диалектика, в отличие от гегелевской, не требует и не разрешает противоречить самому себе. Согласно ей, *представление* о «волнообразности» возникает в одном типе *экспериментов*, т. е. активного вмешательства субъекта в «дела природы», представление о «локализации» — в другом. Физические «объекты» *представляют* в сознании человека объективную реальность, *созданную* в научной практике (эксперименте), — вот и все, что может *философия* сказать об *электроне*. Разъединить субъект и объект, познание и созидание нельзя — лишь в той мере мир познается, в какой он создается, — эта мысль лежит в основе кантовской диалектики и разрешения антиномии.

Есть ли вообще «границы» между «телами»? Для активного действующего субъекта, *в практике* — несомненно. А «сами по себе?» Резкая линия, которую я вижу как «край листа», представляет собой, несомненно, *оптический феномен*, зрительное представление, созданное силой субъекта, моими способностями. Допустим, острота зрения увеличивается — и «граница»

расплывается, исчезнет и сама «вещь» (лист), в поле зрения окажутся другие «вещи», между которыми опять же никаких «точных» границ не окажется. И тем не менее все, что я увижу — лист, молекулы, атомы, кварки, кванты,— это «вещи», «субстанции». Применение к ним этого понятия неизбежно, «законно». Все эти объекты различны, но все они — «объекты», «вещи». Вчера мы считали субстанцией мира молекулы Максвелла, теплород, мировой эфир, сегодня считаем кварки, поля и т. п., завтра — нечто иное. Что именно считается «вещами», зависит от уровня развития субъекта, его способностей, целей, кругозора, объема эмпирических знаний, опыта, ситуации и т. п. «Последней субстанции», «первоосновы» нет и не будет, за сущностью «первого порядка» откроется сущность «второго порядка» и т. д. *без конца* — Кант об этом и пишет, ибо он требует, «чтобы мы искали для каждого предиката вещи принадлежащий ему субъект, а для этого субъекта, который в свою очередь необходимо есть только предикат,— его субъект и так далее до бесконечности... мы не должны считать то, что нами достигнуто, субъектом в последней инстанции... абсолютный субъект всегда должен отсутствовать...» (4 (1), 154—155). Но он добавляет: при всех изменениях остается неизменным одно — само понятие или категория субстанции. Как бы глубоко ни проникали мы в неисчерпаемое нутро природы и ее бесконечную даль, познаем *мы*, люди, выражающие знание в форме *мысли*, а мысль неизбежно примет форму *суждения*, а во всяком суждении свяжется субъект с предикатом: такой-то вещи будет приписано такое-то свойство в таком-то отношении. Поэтому в прогрессе нашего опыта мы всегда будем иметь дело с какими-то «субстанциями». Не какие-то заранее «сами по себе» определенные субстанции «воспроизведутся» в сознании, но присущим субъекту активным синтетическим актом будет *выхвачен*, выделен, схвачен «объект». Можно ли говорить, что сама категория субстанции «отобразила» какие-то объекты или была *сформирована* ими «в сознании», если представление о том, из каких объектов состоит мир, изменяется, так что *никогда* нельзя будет сказать, *какие* же конкретно окружавшие человека «объекты» породили в его сознании понятие о субстанции? Сама *объективность* мира возникает лишь в активном действии субъекта и варьирует в зависимости от его способностей, потребностей, целей и т. п. Мы *ничего* не можем, согласно Канту, познать в мире посредством *одной только* этой категории (как и всех других, вместе взятых), но всякое реальное, эмпирическое познание уложится в эту категориальную форму. Кантовское понимание субстанции бьет всякий метафизический материализм и всякую идеалистическую спекуляцию, которая желает «достать» «абсолютного субъекта» и исчерпать его. Здесь, может быть, яснее всего видно, что непознаваемость вещи в себе у Канта означает, между прочим, неисчерпаемость

познания независимо от человека существующего мира. Наука, например, согласно Канту, всегда будет находить в природных процессах что-то «сохраняющееся», но *что* именно сохраняется в смене физических явлений — представление об этом будет меняться. *Философский* закон о «постоянстве субстанции» не является «онтологическим», ибо он *ничего* конкретного в мире не познает, имеет «достаточно неопределенную значимость», говоря лишь об условии связности конкретно-научного знания. Кант понимал методологическую функцию философии по отношению к конкретной науке лучше, чем некоторые материалисты-диалектики, которые из «философских соображений» указывали физикам, генетикам и кибернетикам, какие «объекты» могут, а какие не могут существовать в природе. Этого Кант не знал. Зато он мог объяснить то, чего не знают самые выдающиеся современные физики, которые признаются, что «в конечном итоге мы не понимаем законов сохранения достаточно глубоко. Нам непонятно сохранение энергии... невозможно вправду показать сохраняемость энергии»³⁵. Теперь можно по достоинству оценить излюбленный тезис критиков априоризма и агностицизма о том, что Кант *абсолютизировал* механическую физику своего времени.

¹ Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973. С. 282.

² Там же. С. 276.

³ Там же. С. 315.

⁴ Авалиани С. Ш. Предмет марксистской онтологии//О предмете философии. Тбилиси, 1973. С. 21, 31—32, 38, 40, 45, 52.

⁵ Бакрадзе К. С. Проблема диалектики в немецком идеализме//Избр. филос. труды. Тбилиси, 1981. Т. 1. С. 38.

⁶ См. там же. С. 90.

⁷ Там же. С. 110.

⁸ Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте//Вопросы философии. 1974. № 5. С. 133.

⁹ Гегель Г. Соч. М.; Л., 1930. Т. 1. С. 270.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. М., 1956. С. 63.

¹¹ Там же.

¹² Фихте И. Г. Избр. соч. М., 1916. Т. 1. С. 418.

¹³ Там же. С. 471.

¹⁴ Фихте И. Г. Факты сознания. Спб., 1914. С. 67.

¹⁵ Цит. по: Фишер К. История Новой философии. Спб., 1909. Т. 6. С. 564.

¹⁶ Фихте И. Г. Ясное как солнце сообщение Широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937. С. 39.

¹⁷ Там же. С. 71.

¹⁸ KGS. В. 16. S. 66. Reflexion, 1652. Около 1769/70 г.

¹⁹ KGS. В. 18. S. 30. Reflexion, 4927. Вторая половина 70-х гг.

²⁰ KGS. В. 15/2. S. 659. Reflexion, 1482.

²¹ KGS. В. 15/2. S. 613. Reflexion, 1406.

²² Аристотель. Соч. М., 1975. Т. 1. С. 433—434.

²³ См.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 350—353.

²⁴ Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 283.

²⁵ Там же. С. 287—288.

²⁶ Поздний Фихте также заговорил о Единой Жизни, Боге и Абсолюте:

«Совесть есть глас Божий в нас, практическая идея Бога; только с ее помощью мы получаем уверенность в собственной реальности и в реальности вещей вне нас» (Цит. по: Фишер К. Цит. соч. С. 579).

²⁷ KGS. B. 21. S. 144—145.

²⁸ Аристотель. Соч. М., 1975. Т. 1. С. 439—440.

²⁹ KGS. B. 4. S. 289.

³⁰ KGS. B. 22. S. 26.

³¹ Локк Д. Соч. М., 1985. Т. 1. С. 347.

³² Там же. С. 351.

³³ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 97.

³⁴ Там же. С. 83.

³⁵ Фейнмановские лекции по физике. М., 1977. Т. 1—2. С. 82—85.

О ТАК НАЗЫВАЕМОМ «РЕВОЛЮЦИОННОМ ПАРАДОКСЕ» КАНТА

В. А. Жучков

(Институт философии АН СССР)

Известно, что Кант с воодушевлением приветствовал революцию во Франции, усматривал в ней подтверждение неуклонного продвижения человечества по пути нравственного прогресса, а ее события и идеи оказали заметное влияние на его философско-исторические, социально-политические и государственно-правовые воззрения. По утверждению Маркса, «философию Канта можно по справедливости считать немецкой теорией французской революции»¹. Столь же хорошо известен и неоднозначный характер отношения Канта к событиям во Франции, его отрицательная оценка насильственного свержения государственной власти и правопорядка, массовых казней и революционного террора. Данное обстоятельство принято называть «революционным парадоксом» Канта, и оно всегда привлекало пристальное внимание исследователей самых различных ориентаций. Собственно говоря, этот парадокс отражен и в приведенном высказывании Маркса: ведь не случайно в нем выделены курсивом оба слова — «немецкая теория».

В наши дни этот парадокс вызывает отнюдь не академический или «юбилейный» интерес, а кантовские размышления о революции и власти, праве и государстве оказываются весьма созвучными и поучительными для наших сегодняшних раздумий на эти темы. И вряд ли это было возможно, если бы реальное проблемное содержание и мировоззренческий смысл кантовских воззрений определялись исключительно лишь ходом событий во Франции и опытом революции в Нидерландах и Англии, а его выводы и оценки всего лишь выражали интересы и настроения трусливой и бессильной немецкой буржуазии XVIII века. Революционные события становились для него предметом философской рефлексии, аналогично тому как экспериментальное и теоретическое естествознание служило для него объектом гносеолого-методологического анализа, основанием для постановки вопроса об условиях и предпосылках научного знания,

о его возможности, границах и т. п. Соответственно и в его оценках революции следует различать исторически обусловленные, ограниченные моменты, а с другой стороны — выводы, вытекающие из общих установок его философии, ее гуманистических идеалов, обладающие значением всемирно-исторических, общечеловеческих ценностей, а потому и интересующие нас сегодня.

Не вдаваясь в пересказ всей совокупности философско-исторических и государственно-правовых воззрений Канта, выделим одну из их наиболее общих и важных философских предпосылок. Таковой для Канта выступал принцип дуалистического понимания человека как существа, с одной стороны, природного, чувственно-эмпирического, обусловленного наличными природными и конкретными общественно-историческими связями и отношениями его существования, а с другой — как существа нумерального, разумного и свободного, в своей основе непознаваемого, но тем не менее обнаруживающего свою сущность в чистых формах и априорных законах познавательной и нравственной деятельности. В определении этих форм и законов, в понятии трансцендентального субъекта вообще, Кант поставил вполне реальную проблему так называемой «родовой сущности» человека, определения некоторых всеобщих и инвариантных общезначимых и необходимых форм и способов его мыслительной, познавательной деятельности, как и практически-нравственного, т. е. ценностного, отношения к миру, к обществу, к себе и т. д. В форме метафизического дуализма и априоризма Кант ухватил и выразил некоторые существенные диалектические особенности человеческой деятельности, которая в своем реальном содержании и конкретном воплощении всегда есть единство противоположностей, попытка достижения синтеза или установления связи между единичным и всеобщим, изменчиво-преходящим и неизменно-обязательным, исторически конкретным и общезначимым, эмпирически-случайным и необходимым, содержательно-обусловленным и формально-безусловным и т. д.

Как и никто из его предшественников и современников, Кант не смог преодолеть, диалектически «снять» метафизическую дилемму исторического релятивизма и абстрактного нормативизма, однако он вполне отчетливо понимал внутреннюю противоречивость, теоретическую несостоятельность, практическую непригодность или порочность каждой из этих установок, определив их в понятиях скептицизма и догматизма и приложив немало усилий для избежания их односторонностей и крайностей. Поэтому, когда Кант формулирует «необходимую идею» или идеал государственного строя, основанного «на наибольшей человеческой свободе согласно законам, благодаря которым свобода каждого совместима со свободой всех остальных (3, 351), то вряд ли здесь можно усматривать всего лишь следствие его идеализма и априоризма. Точно так же в его убежде-

нии в том, что высшей целью истории должно быть такое государственное устройство или всемирно-гражданское состояние, в котором «разовьются все первоначальные задатки человеческого рода», будет достигнута «высшая степень человечности», установлен «моральный образ мысли и поведения» и реализована способность каждого «самостоятельно пользоваться собственным умом» (6, 19—21, 17) и т. д., и т. п. — вряд ли следует видеть всего лишь выражение прекраснородушной мечтательности немецкого бюргера.

И дело тут отнюдь не в почти буквальных совпадениях кантовских формулировок с соответствующими идеями классиков марксизма или со столь актуальной сегодня проблемой установления международного правового союза народов и государств, гарантирующего возможность мира между ними, их выживания и развития. Дело в том, что, несмотря на все исторические, теоретические и мировоззренческие «передержки» кантовского понимания справедливого государственно-правового устройства, его основу составляет теоретически необходимый, формально всеобщий и аксиологически безусловный принцип права, даже своего рода «абсолютная и вечная» идея права, которая единственно, собственно, и может конституировать его в качестве формы и способа регулирования отношений между людьми как членами гражданского сообщества, в качестве непреходящей общечеловеческой ценности. Кант постоянно подчеркивает, — и на это следует обратить внимание, — что речь идет не о каких-либо исторически существующих, конкретных правовых установлениях, реально существующих и действующих законах того или иного государства или сообщества, даже если они претендуют на абсолютную справедливость, всеобщую значимость и т. п. Речь идет именно о «чистых», сугубо формальных предпосылках, предельных идеализациях, составляющих сущность самого феномена права, основание его возможности как такового. Этот исходный, конститутивный, метатеоретический и общемировоззренческий принцип права Кант фиксирует в весьма неадекватных терминах своей философии, считает его априорной идеей, законом или «трансцендентальной формулой права», якобы присущей человеческому разуму (4 (2), 78—79; 6, 302—303). Однако по крайней мере в одном отношении Кант здесь, безусловно, прав: принцип совмещения свободы каждого со свободой всех не может быть выведен из реальной исторической практики его осознания и воплощения, не должен смешиваться с конкретными способами его исполнения и соблюдения, с теми или иными типами и формами его «материализации» в реально существующем гражданском праве, в эмпирически данном государстве, обществе и т. д. Даже будучи принятым в государственном законодательстве, зафиксированным в качестве статьи конституции, как это имело место в Конституции французской революции 1793 г., этот принцип должен сохранять

характер формальной и идеальной нормы, требующей исполнения и подлежащего соблюдению образца и вместе с тем критерия оценки действительных отношений между членами общества как гражданскими лицами, между индивидом и государством.

Сложность здесь заключается в том, что формальное провозглашение или декларирование этого принципа отнюдь не ведет автоматически к его реализации в общественной жизни, в государственно-правовых отношениях, к его исполнению и соблюдению на практике, что и показал опыт французской революции. Более того, этот принцип сам по себе легко может превратиться в идеологическое, псевдоправовое прикрытие произвола властей, в оправдание классового неравенства, социальной несправедливости, беззакония и т. д. Именно это и вызвало решительную и справедливую критику буржуазного права со стороны классиков марксизма, как и их насмешки над надысторическими, «чистыми и абстрактными» принципами кантовского учения о нравственности, праве и т. д. Однако критика эта относилась не к формально-всеобщему и нормативно-обязательному характеру правового принципа, а к его исторически ограниченному, недиалектическому пониманию Кантом, но прежде всего — к невозможности его применения в классовом обществе, в государстве, обслуживающем интересы феодалов или буржуазии.

К сожалению, это не всегда учитывалось в последующих интерпретациях марксизма, а обнаруженный Кантом формально-нормативный характер правового принципа рассматривался в качестве пустой иллюзии, идеалистической выдумки. Между тем заслуга Канта как раз и состояла в том, что, сделав реальные правовые отношения и практику предметом специальной философско-критической рефлексии, он выделил в их составе такие признаки и структуры, которые служат их всеобщими и необходимыми, конститутивными предпосылками и имеют общеобязательное формально-нормативное значение для всякой деятельности, претендующей на правовой характер или так или иначе связанной с правовыми отношениями в обществе. Ошибочность же правовой теории Канта (как, впрочем, и его теории познания, морали, эстетического вкуса) в том, что в ней как раз последовательно не выдерживаются, нарушаются методы или приемы философско-критического анализа принципа права. В противоречии со своими собственными трансцендентально-методологическими установками, но, возможно, и незаметно для себя, Кант превратил специфические методы философского анализа, рефлексии и оценки в некие вечные и абсолютные априорные законы чистого разума, в способности трансцендентального субъекта, существующие вне и независимо от реального человека и относящиеся к потустороннему миру идеальных целей, норм и т. п.

Здесь не место вдаваться в анализ гносеологических и ми-

ровоззренческих предпосылок такой «объективации» или превращения способов философско-рефлексивного осмысления форм и законов человеческой деятельности в изображение или описание некоей трансцендентной реальности, вневременного царства истины, добра, справедливости и красоты как «места деятельности» ноуменального субъекта. Заметим, справедливости ради, что в этом «виноват» не один только Кант, но и реальная сложность, диалектическая глубина поставленной им проблематики, а также не всегда корректное, а порой и упрощенное ее восприятие и понимание многими исследователями. Но так или иначе в философии Канта имеет место дуалистическое противопоставление не только эмпирического конкретно-чувственного человека трансцендентальному субъекту с его «чистыми» и априорными формами и законами, но и реальной деятельности людей, протекающей в действительном пространственно-временном природном и социальном мире, — деятельности «чистого» субъекта, осуществляемой по недостижимым в своей «чистоте» законам и в недоступном в своей сверхчувственной потусторонности мире.

Неизбежным следствием этого оказывается трактовка реального человека, эмпирического мира, любых форм и способов деятельности человека в этом мире как чего-то случайного, ограниченного и несовершенного с точки зрения логического идеала знания, «чистой» морали и права. Реальному же человеку как субъекту познания, нравственного поведения или правовых отношений остается лишь возможность столь же бесконечного, сколь и бесплодного, стремления к совершенному знанию, нравственной чистоте, возможность прекраснодушных упований и «публичных» рассуждений о желательности справедливого правового устройства в необозримо далеком будущем. Соответственно, обратной стороной этого оказывалось фактическое примирение с действительностью, утверждение бессилия и ограниченности познающего разума, смирение перед злом и охранительно-покорное подчинение существующему порядку, произволу властей.

Вряд ли нужно говорить, насколько эти выводы соответствовали тому отношению к революции во Франции и к возможности каких-либо радикальных изменений вообще, которые были характерны для трусливого и бессильного немецкого бюргерства с его упованиями на «добрую волю» и постепенное нравственное самосовершенствование. В этом контексте высказывания Канта о противозаконности возмущения и восстания народа против главы государства, обязанности народа терпеть даже невыносимые злоупотребления верховной власти и т. д. звучат весьма показательны (4 (2), 90, 241—245; 6, 603—604 и др.). И тем не менее из факта такого совпадения отнюдь не следует, что философские и правовые воззрения Канта были выражением идеологических установок немецкой буржуазии, ее страха пе-

ред революцией или «аристократической реакцией» на события во Франции. И дело тут не в том, что у Канта можно найти немало высказываний иного рода и более радикального характера, а возможность социального и нравственного прогресса общества он даже связывал с необходимостью «некоторых преобразовательных революций» (6, 21). Дело в том, что как в позитивных, так и в негативных оценках революции Кант оставался на принципиальных позициях: он осуждал прежде всего революционный террор и насилие, причем не по причине своей принадлежности к трусливому классу, а в силу их неприятия с правовой и моральной точки зрения, убежденности в том, что никакая борьба с тиранией и произволом, беззаконием и злом не может привести к торжеству свободы, равенства и справедливости, если будет носить характер слепого мщения, сводиться к ответному насилию и т. п. Поэтому, когда Кант говорит об абсолютном запрещении деятельного выражения подданными возмущения и бунта, о неправомочности сопротивления народа против законодательствующего главы государства (4(2), 90, 242), то здесь не следует видеть лишь выражение страха, верноподданничества и уж тем более призыв к контрреволюции, но и призыв к восставшему народу, категорический ультиматум к революционным лидерам подчинять свои действия целям и задачам прогрессивного развития общества, невозможного в случае утраты идеалов нравственной свободы, социальной справедливости и строгих морально-правовых критериев общественно-исторического прогресса.

Заблуждение Канта состояло не в том, что к оценке революции он подходил с точки зрения строгих, формальных и нормативных критериев права и морали, а в том, что в рамках дуалистических установок своей философии, абсолютного метафизического противопоставления «чистого» и эмпирического субъекта, ноуменального и феноменального мира он не мог понять и допустить возможность их связи, диалектического единства в конкретной деятельности человека — познавательной, нравственной или социально-политической. Будучи способом познавательного освоения мира, его практического преобразования как в плане создания «второй природы» или материальной и духовной культуры, так и в плане революционного переустройства общественных отношений, социальных институтов, государственно-правовых, политико-юридических или моральных законов и норм, человеческая деятельность всегда есть попытка преодоления противоречия, решения проблемы, поиск конкретного непротиворечивого единства между новым и старым, сущим и должным, данным и желаемым, между интересами личности и группы, индивида и общества и т. п. Только в этом случае возможно подлинное продвижение, прогрессивное развитие как в области познания мира и практического его преобразования, так и в сфере общественной жизни.

Всякий конкретный результат этой деятельности в любой из названных областей имеет исторически ограниченный, конечный, относительный, несовершенный характер. В свою очередь всеобщие и необходимые, формальные и нормативные принципы истинного знания, правильного мышления, нравственного поведения или справедливо-правовых отношений в обществе оказываются чистыми философскими абстракциями, пустыми, а порой и безвредными фикциями, если они не становятся имманентными регулятивными принципами и безусловными конститутивными критериями оценки конкретной деятельности и ее результатов. Ведь в силу своего предельно абстрактного характера и общечеловеческого значения они не могут содержать конкретные рекомендации относительно того, каким образом и как можно приобрести качественно новое знание, осуществить открытие или изобретение, каким образом следует поступать, чтобы поведение оказалось нравственно добрым, что нужно делать, чтобы деятельность, направленная на удовлетворение личных потребностей и частных интересов, не нарушала гражданских прав и свобод других, а революционные преобразования общества не вылились в произвол личности или группы, в новую форму беззакония и насилия. Формальные принципы и нормы содержат в себе лишь безусловно-обязательные требования, согласно которым всякое знание, поступок, социальное деяние отвечали, соответствовали критериям истины, добра и справедливости, ценностям и идеалам, имеющим общечеловеческое значение. Достижение же такого соответствия всегда остается собственной, имманентной проблемой конкретной деятельности, общественно-исторической практики во всех формах ее проявления, в том числе и в форме социальной революции, каковой была и Великая французская революция.

Сегодня, с точки зрения исторической ретроспективы и накопленного социально-революционного опыта, нельзя не видеть, что критика Канта касалась главным образом действительно негативных и непродуктивных аспектов революционных событий конца XVIII века, а в его «революционном парадоксе» нашли специфическое отражение их реальные противоречия, проблемное содержание которых и поныне не утратило своего значения.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 88.

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О СТРУКТУРЕ КАНТОВСКОГО ПОНЯТИЯ СВОБОДЫ

Л. А. Абрамян
(Ереванский государственный университет)

1. О том, какое значение Кант придает понятию свободы, можно судить по одному его замечанию: философия, говорит он, «так же не может отказаться от понятия природы, как и от понятия свободы» (4(1), 301). Тем не менее ни в одном из произведений кенигсбергского мыслителя нет целостного, обобщенного изложения проблемы свободы. Правда, различных определений и объяснений в них можно найти немало. Но соотнести их друг с другом, соединить их в нечто единое трудно не только неискушенному читателю, но и опытному исследователю.

Одна из трудностей касается соотношения между свободой и опытом. Не вызывает сомнения, что, согласно трансцендентальной философии, свобода представляет собой сверхчувственную сущность и как таковая существует только за пределами эмпирической реальности. Вместе с тем целый ряд высказываний Канта (они встречаются во всех основных его трудах (см. 3, 659 и 663; 4(1), 346; 4(2), 135; 5, 172)) указывает на какую-то закономерную связь между свободой и опытом.

Можно предположить, что различные теоретические контексты выделяют различные «роли» понятия свободы. Если бы удалось уточнить, какие «архитектонические» функции это понятие выполняет в критической философии, тогда, возможно, объяснилось бы, почему оно получает разноречивые (по крайней мере, на первый взгляд) характеристики. Тогда, может быть, мы приблизились бы к пониманию того, какова структура понятия свободы у Канта.

2. В общем смысле слова свободной обычно считается деятельность, не ограничиваемая какими-либо препятствиями. Свобода — это независимость от чего-то — каждый раз от чего-либо определенного (например, «от любви и от плакатов»). Это общее представление и служит Канту *исходным пунктом*.

Но в это общее представление Кант вносит некоторые существенные моменты. Во-первых, он не считает, что свободной является такая деятельность, которая не подвержена никаким воздействиям. Воля человека признается свободной на том основании, что чужеродные воздействия не имеют для нее *определяющего* значения. Воля свободна, «когда она может действовать независимо от посторонних *определяющих* ее причин» (4(1), 289).

Во-вторых, уточняется, от чего именно должна быть независима воля, чтобы она могла быть признана свободной. Отвергается та точка зрения, согласно которой свободной является

деятельность, не зависящая от *внешних* обстоятельств. Различие между свободой и несвободой не обуславливается «видом определяющих оснований» — тем, носят ли они внешний или внутренний характер (см. 4(1), 424—425).

О свободе Кант часто говорит как о независимости от принуждения со стороны *чувственности*. Но этот способ речи не должен вводить нас в заблуждение, ибо это всего лишь дань устойчивой традиции, берущей свое начало в этике стоицизма. Сути и смыслу критической философии соответствуют, надо думать, те объяснения, в которых свобода трактуется как независимость воли от области *эмпирического*, от мира *явлений*. (Сошлемся на один из примеров такого объяснения: «Закон чистой свободной воли полагает эту волю совершенно в другой сфере, чем эмпирическая сфера» (4(1), 351.) В принципе, свобода у Канта отождествляется с эмпирически не обусловленной причинностью (см. 3, 496).

В связи с этим можно вспомнить, что в гносеологии Канта предметом исследования служит не соотношение между рассудком и чувственностью (это для него вопрос уже решенный), а соотношение между априорными и эмпирическими формами познания.

В-третьих, помимо негативного понятия свободы — как «независимости от ...», — вводится понятие свободы в *положительном* смысле (3, 478 и 492; 4(1), 351). Теперь под свободой воли имеется в виду ее способность самостоятельно определять себя, или, говоря современным языком, возможность самоопределения.

Может показаться, что это понятие в иной форме выражает то же самое содержание, которым обладает отрицательное понятие: не что-то другое меня определяет, а я сам себя определяю. Но подобный взгляд не совсем верен: именно положительная форма позволяет понятию свободы соотноситься с понятием автономии. Но к этому у нас будет возможность еще вернуться.

3. Философию, поскольку она выступает как *мировоззренческая* форма сознания, не может не интересовать вопрос о том, что представляет собой объективно-реальный мир, если в нем существуют такие вещи, как свобода воли. Или, лучше сказать, каким мы должны представлять себе мир, если мы полагаем, что свобода имеет в нем свои основания?

Кант более осторожен: он спрашивает, нет ли в научно-теоретическом знании таких твердо установленных принципов, которые исключали бы всякую возможность признания свободы? Вопрос отнюдь нельзя считать надуманным: как известно, некоторые мыслители прошлого полагали, что концепция детерминизма, на которой основано все научное мышление, не оставляет места для свободы. Поэтому в самом общем виде вопрос о свободе для Канта это вопрос о том, мыслима ли, кроме

естественной причинности природы (т. е. необходимости), также и свободная причинность.

Решение, к которому приводит анализ космологических антиномий, есть плод компромисса: необходимости и свободе отводятся различные сферы влияния — одной из них чувственный мир, а другой — мир сверхчувственных сущностей. Поскольку они принадлежат к реальностям принципиально различного рода, между ними нет и не может быть противоречия и ни одно из них не делает невозможным другое.

В чувственно воспринимаемом мире явлений естественная, обусловленная причинность господствует уже по той причине, что вещи, данные в опыте, существуют для нас под знаком времени, и каждое состояние жестко обуславливается другим, предшествующим ему во времени. Это относится, в частности, и к нашим представлениям, когда они берутся как предметы эмпирической психологии. Если представления суть феномены, сменяющие друг друга во времени, каждое из них имеет свое основание в предыдущем. Потому-то так называемая психологическая свобода, приписываемая представлениям только на том основании, что они принадлежат сознанию, не является в действительности свободой (см. 4 (1), 422—425).

Однако, кроме мира явлений, существует мир «вещей в себе», т. е. вещей, не данных нам в чувственном созерцании и не подвластных, следовательно, условиям пространства и времени, и в отношении этого сверхчувственного мира допустимо предположение о свободной, необусловленной причинности.

Если бы мир явлений охватывал всю реальность, то необходимость была бы единственным родом причинности. В таком случае, отмечает Кант, свободу нельзя было бы спасти (см. 3, 480—481; 4 (1), 423, 430). Ведь это не случайно, что для последовательного эмпиризма проблема свободы неразрешима (см. 4 (1), 318); причина состоит в том, что для него не существует никакой иной реальности, кроме мира феноменов, т. е. вещей, которые существуют под знаком времени¹. Таким образом, согласно кантовской мысли, для того, чтобы спасти свободу, необходимо выйти за пределы эмпирической реальности.

Подобный ход мысли вел Канта к дуалистическому разведению естественной и свободной причинности. Нужно, однако, признать, что при всех своих теоретических слабостях этот дуализм имеет определенный рациональный смысл.

Первое, что хотелось бы в этой связи отметить, связано с понятием естественной необходимости. Вместе со своей эпохой Кант трактует его в духе механистического мировоззрения. Но именно вследствие этого выход за пределы эмпирической реальности оказывается для него выходом за пределы той сферы, в которой господствует лапласовский, механистический детерминизм.

Второе. Противопоставляя свободную причинность при-

чинности естественной, *природной*, противопоставляя свободу *природе*, Кант, по сути дела, предлагает искать царство свободы не в природе, а в мире человека.

Относительно первого момента надо сказать, что значение кантовской критики в этом вопросе носит исторически переходящий характер. В XX веке естествознание, решившееся назвать себя «индетерминистическим», полностью преодолело концепцию лапласовского детерминизма (что произошло не столько благодаря философской критике, сколько под воздействием самой логики научного познания). Современное мышление не противопоставляет свободу необходимости, поскольку требования последней ныне мыслятся как неоднозначные, а закономерности — как вероятностные².

Что касается второго момента, то в этом вопросе кантовская защита понятия свободы и сегодня имеет актуальное значение. Смысл кантовского подхода состоит, думается, в том, что свободу следует считать элементом не бытия вообще, а *только человеческого бытия*.

Правда, не лишена основания та точка зрения, что свобода как свойство человеческой деятельности не могла возникнуть «из ничего», что она должна была иметь свои предпосылки в бытии как таковом. Это соображение находит дополнительные аргументы в том, что наши сегодняшние представления о самой необходимости, в отличие от кантовских, таковы, что они предполагают, включают в себя свободу.

Действительно, «онтология» (ну хотя бы в смысле ленинградской школы) при желании могла бы придать понятию свободы общепhilosophический статус. Если под свободой разумеать некую «независимость от ...», то бытие вообще можно мыслить таким образом, что любая ее часть — в качестве органической части целого — несвободна; а вместе с тем любая часть бытия — как его определенная, особая часть — в какой-то мере независима от остальных частей и потому «свободна».

Но эвристические и объяснительные возможности такого общепhilosophического понятия свободы, в сущности, довольно-таки ограничены. Самое крупное достижение, «онтологической» концепции свободы состоит, кажется, в том, что человек в такой же степени свободен, как и несвободен...

Из того, что трансцендентальное понятие свободы носит сверхчувственный характер, в критической философии делается вывод о том, что значение его противоречиво: с одной стороны, это понятие мыслимо без противоречия, а с другой — его содержание остается пустым, неопределенным. О свободе, понимаемой в ноуменальном смысле, говорится, что нам нельзя спрашивать не только о ее действительности, но и даже о ее возможности (см. 3, 495; 4(1), 304—306), ибо нет никаких опытных оснований для того, чтобы судить о ней.

Тем не менее из того, что свобода все же мыслима, т. е.

не невозможна, в отношении спекулятивных (общетеоретических) интересов разума вытекает допущение о необусловленной причине, в отношении которой не имеют значения временные определения. Это еще не бог, но, несомненно, один из ближних подступов к нему.

Правда, тут же, на этом же уровне анализа, оказывается, что свобода как принцип необусловленной причинности есть «всего лишь идея». Чем-то большим свобода становится исключительно благодаря практическому разуму, благодаря моральной философии.

4. Если теоретическая философия разрешает мыслить себе понятие о свободной, необусловленной причинности, то практическая философия объясняет, как ее следует мыслить. Это — причинность разума, ибо именно разум служит подлинно свободной причиной нравственного поступка; ибо только разум способен вырабатывать всеобщие правила морали, в то время как рассудочные советы здравого смысла и благоразумия оказываются зависимыми от тех или иных — и каждый раз различных — эмпирических обстоятельств.

Свободная причинность разума, как и трансцендентальная свобода, является сверхчувственной сущностью и как таковая не имеет никакого отношения к опыту. Ведь разум и сам по себе есть не что иное, как «вещь в себе».

Тем не менее в своих сложных взаимоотношениях с опытом практическая свобода, отдаляясь от трансцендентальной свободы (Кант готов даже сказать, что одно из них «не имеет ничего общего» с другим (см. 4(1), 217)), сближается со своей противоположностью — с природой. В «Критике способности суждения» отмечается, что два различных законодательства — через понятие природы и через понятие свободы — осуществляются оба «на одной и той же почве опыта» (5, 172). Нужно признать, что это заявление не может не удивить после всего того, что было сказано о сверхчувственной сущности свободы. Оно может быть понято, очевидно, только при предположении, что теперь под *опытом* подразумевается нечто иное, чем в теоретической философии.

Дело в том, что в кантовской метафизике нравственности свобода постулируется на том основании, что без этого допущения невозможной стала бы вся моральная практика — вменение, нравственная оценка и т. п. Суть кантовского способа обоснования понятия свободы, кратко говоря, такова: свобода — составляет необходимую предпосылку существования морали; но мораль существует; следовательно... В этом отношении — в плане «основания существования» (*ratio essendi*) — свобода служит условием морального закона (см. 4(1), 314).

Правда, будучи сверхчувственной сущностью, свобода сама по себе не может быть дана нашему сознанию непосредственно (ведь интеллектуальная интуиция нам не свойственна). Для

нашего познания она поэтому не может служить независимым исходным пунктом. Вследствие этого в плане «основания познания» (*ratio cognoscendi*) имеет место прямо противоположное соотношение: *осознание морального закона* составляет условие, при котором мы вырабатываем представление о свободе (там же).

Тот порядок, который обнаруживается в плане «основания познания», полагает Кант, подтверждается также и обычным опытом (см. (4(1), 346). Если, я *вино* себя в некотором поступке, то уже тем самым я про себя думаю, что я *мог* его не совершить, что в момент нравственного выбора воля моя была свободна. Этот мой нравственный опыт и придает проблематическому, в сфере теоретического разума, понятию свободы несомненную реальность, значимую, впрочем, только для сознательного регулирования нравственного поведения.

Понятно, что тот опыт, которым подтверждается необходимость постулата свободы, это особый опыт — это *опыт нравственного сознания*. При критике Канта «слева» ему часто предьявлялся упрек в том, что у него «практическая свобода» принадлежит исключительно самосознанию. Но чем иным, собственно, может быть «внутренняя свобода», кроме как достоянием нравственного сознания? Справедливо критикуя этический идеализм за сведение всей общественной практики к нравственному сознанию, некоторые последователи Маркса почти убедили себя в том, что никакой практики нравственного сознания не существует.

Послекантовское развитие философской мысли с полным основанием отвергло понятие о свободной, т. е. ничем не обусловленной, причинности разума. Было убедительно показано, что отсутствие природной детерминированности вовсе не равносильно абсолютной недетерминированности. В ряде учений акцент был сделан на анализе *социальной обусловленности* разума. Но при этом в некоторых интерпретациях материалистического понимания истории было оставлено слишком мало места для самосознания и самовоспитания человека, для его «внутренней свободы», без которой, как справедливо отмечал Кант, нет личности.

5. Человеческая воля, по учению Канта, свободна, прежде всего, в негативном смысле: она может отвергнуть соблазны чувственности, а также прагматические советы рассудка. «Свобода в практическом смысле, — говорится уже в Первой Критике, — есть независимость воли (*Willkür*) от *принуждения* импульсами чувственности» (3, 478). Речь идет о независимости именно от *принуждения*, потому что факт *воздействия* со стороны чувственности, как и давления со стороны эмпирической реальности вообще, остается. Воля человека — вследствие того, что это *не* воля святого — оказывается как бы на распутье: на одной стороне — априорный нравственный принцип разума,

а на другой — вся масса апостериорных мотивов (см. 4 (1), 236), детерминирующих поступки.

Раздвоенность человеческой воли имеет кардинальное значение, поскольку это раздвоенность самого человека. По Канту, человек принадлежит одновременно двум мирам — чувственному и сверхчувственному. В свете этого свобода, которая при негативной трактовке выступала как «независимость от...», может рассматриваться в некотором положительном аспекте — как возможность *приобщения к сверхчувственному миру*. И с этим, думается, можно согласиться, сделав лишь одну оговорку, относящуюся к пониманию самого этого сверхчувственного мира. Ведь вся сфера «социальных вещей», в том числе и сам «субъект свободы», может трактоваться как, в известном смысле, область «сверхчувственного».

Понятие о свободе воли — благодаря своей положительной форме — переходит у Канта в понятие об автономии воли. Если быть свободным — значит самому определять себя, свою суть, тогда «чем же другим может быть свобода воли, как не автономией, т. е. свойством воли быть самой для себя законом?»² (4 (1), 290). Можно было бы, пожалуй, сказать, что свобода — в плане ее отношения к идее законосообразности — и есть автономия (см. 4 (1), 294), т. е. само-законность.

Естественно, речь идет о моральном законе. Поэтому с моральным законом свобода связана столь же тесным образом, как и с автономией. Эти понятия предполагают друг друга и в своем стремлении к самоутверждению постоянно «ссылаются друг на друга» (4 (1), 345).

Фактически три понятия — свободы, автономии и морального закона — составляют единое целое (см. 4 (1), 297). Тем не менее понятие о свободе воли, строго говоря, не тождественно ни «автономии», ни «моральному закону».

Человеческая воля, сколь свободной бы она ни была в акте выбора, не совершенно автономна. Вполне автономна только *чистая* воля. Только чистая, т. е. безусловно добрая, воля, является полностью законодательствующей — исключительно сама дающей себе свой закон (см. 4 (1), 366). Человек же со своей не безусловно доброй волей в пределах царства своего нравственного существования является одновременно и главой, и подданным (см. 4 (1), 273—275).

Кантовское понятие о чистой воле вопреки распространенному представлению нельзя считать порождением идеалистического мышления. «Чистая воля» — это результат *идеализации*, понимаемой не в оценочном, а в гносеологическом смысле; это результат познавательной процедуры, отталкивающейся от обыкновенной воли конечного существа. Отношение воли человека к чистой воле совершенно аналогично отношению мышления индивида к чистому мышлению. Канту это виделось с полной отчетливостью. «Понятие чистой воли возникает из

чистых практических законов, так же как сознание чистого рассудка — из чистых теоретических основоположений» (4 (1), 346). Словом, идеальный объект, именуемый чистой волей, имеет не меньше прав на существование, чем «мышление вообще».

Воля — *средство осуществления* требований разума. Ведь разум, взятый сам по себе, это только «законодательство», и должна существовать возможность его осуществления в сфере эмпирической реальности.

Правда, принято считать, что трансцендентальную реальность Кант резко ограничивает от эмпирической реальности. И хотя в известном смысле это действительно так, здесь необходимы определенные оговорки и ограничения. Они диктуются тем, что, по Канту, разум как источник особой, свободной причинности не замыкается в сверхчувственном мире, а оказывает воздействие на мир явлений.

(Отсюда, кстати, становится ясным, почему нельзя удовлетвориться понятием свободы, трактуемым в негативном смысле: «ведь в таком случае способность разума перестала бы быть причиной явлений» (3, 492). Разум должен мыслиться как такая причина, которая кладет начало эмпирическому ряду явлений, хотя она сама и не принадлежит к этому ряду (см. 3, 481.)

Итак, согласно кантовскому учению, сверхчувственный мир разума *может* воздействовать на мир явлений³. Идея разума, — несмотря на то, что это только идея, — «может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее» (3, 664). Это и понятно, если практический разум требует, чтобы нравственные поступки *совершались*, а не только мыслились, то их осуществление должно быть принципиально возможным.

Учитывает ли Кант, что реализация «причинности разума» существенно зависит от эмпирически данных обстоятельств? Разумеется, учитывает. Именно это он имеет в виду, когда пишет: «Какое бы понятие мы ни составили себе с метафизической точки зрения о *свободе воли*, необходимо, однако, признать, что *проявления* воли, человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы, определяются общими законами природы» (6, 7). Кант как бы предостерегает от того, чтобы человеческая воля в ее эмпирическом применении не была принята нечаянно за чистую волю.

Если бы речь шла не о чувственном, а о сверхчувственном мире, то в нем чистая воля совершенно адекватно осуществляла бы веления чистого практического разума. Примечательно тем не менее, что даже в этой идеальной кантовской схеме возникает парадокс: чистую волю нельзя назвать ни свободной, ни несвободной, ибо она и свободна, поскольку не зависит от всей сферы эмпирического, и вместе с тем чистая воля несвободна, так как ей не остается ничего, кроме как неукоснитель-

но следовать велениям разума (см. 4(2), 135). И в результате получается, что свободной может быть только обыкновенная воля обыкновенного человека («произвол», «Willkür»).

Однако и свободная воля конечного существа наталкивается на тот же самый парадокс. Обязанность добродетели состоит в том, чтобы делать своей целью то, что само по себе есть долг. Но при этом, с одной стороны, нравственный выбор должен быть актом свободы, а с другой — мораль требует однозначного, заранее определенного выбора — в пользу долга.

Не оставляя эту трудность незамеченной, Кант полагает, что она может быть преодолена посредством определения источника принуждения. Логика его такова. Только я сам могу сделать что-то своей целью. Хотя кто-то другой может принудить меня сделать то, что служит ему для достижения его цели, но он не в состоянии заставить меня сделать ее *моей* целью. Принуждение со стороны, — чтобы я имел ту или иную цель, — противоречило бы самому себе. «Но ставить себе цель, которая в то же время есть долг, это не противоречие: в таком случае я сам себя принуждаю, что вполне совместимо со свободой» (4(2), 315). По Канту, хотя свобода и связана с принуждением, но лишь со стороны *собственного* разума (см. 4(1), 406).

Думается, что противоречие остается все же неразрешимым. Апелляция к тому, что свобода состоит в независимости от *внешнего* принуждения, возвращает нас к определению, которое ведь было уже отвергнуто. Единственным радикальным средством избавления от этого противоречия является отказ от понимания свободы как «независимости от...». Если свобода состоит в независимости воли от всякого другого закона, *за исключением морального* (4(1), 422), значит сущность свободы состоит не в независимости от чего-либо или же не только в независимости.

6. Понятие о свободе в положительном смысле, условно обозначаемое обычно как «свобода для...», предполагает существование *цели*: свобода — для чего? во имя чего? Я не вправе не думать о том, как я собираюсь использовать свою свободу. Разве можно считать, что свобода является самоцелью?

Согласно кантовскому учению при спекулятивном применении разума свобода выступает в качестве одной из трех конечных целей познания (свобода воли, бессмертие души, бытие бога). Иначе обстоит при его практическом применении: по отношению к идеалу практического разума свобода является, скорее, *средством*.

Целью же, или идеалом, служит моральный мир. В «Критике чистого разума» он определяется следующим образом: «Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он может быть согласно *свободе* разумных существ и каким

ему *надлежит* быть согласно необходимым законам нравственности), я называю моральным миром» (3, 663). Возникает вопрос: почему этот идеал морального мира предполагает обязательное «согласование» со *свободой* разумных существ?

По Канту, одно лишь блаженство (счастье) не может быть признано идеалом, высшим благом. Ибо нельзя думать, будто люди заслуживают блаженства в равной мере — независимо от их образа мысли и поведения. Необходимо мыслить себе, следовательно, определенные принципы «распределения блаженства» (3, 662), которые можно было бы считать, безусловно, справедливыми. Единственным критерием подобного рода может служить внутренняя ценность человека — его достоинство. Нравственным основанием для того чтобы быть счастливым, может быть только *достоинство счастья*.

Отсюда ясно, что на главный вопрос нравственного сознания «что я должен делать?» — философия морали может дать, в сущности, только один ответ: «Я должен делать то, благодаря чему я становлюсь достойным счастья» (см. 3, 664).

Но вопрос «Что я должен делать?» подразумевает свободу воли. В противном случае (т. е. в том случае, если бы моя воля кем-то мудро направлялась или же чем-то жестко детерминировалась) этот вопрос был бы лишен для меня всякого смысла. Лишь при условии, что воля человека свободна, возникает такая ситуация, в которой личность достойна счастья исключительно благодаря самой себе и обретенная ею достоинство счастья служит выражением ее собственной внутренней ценности.

В «Критике способности суждения» особенно четко подчеркнута та мысль, что нравственное достоинство человека — это такая «ценность, которую он может дать себе только сам и которая состоит в том, что он делает, как и по каким принципам он поступает, не как часть природы, а в *свободе* своей способности желания...» (5, 477). Если бы не существовало свободы воли, не было бы ни достоинства как «некоей абсолютной внутренней ценности» (4(2), 373), ни самого вопроса о достоинстве и недостойности быть счастливым.

Далее, когда я спрашиваю себя, что я должен делать, я вместе с тем допускаю, что я имею возможность свободно приобщиться к тому, что, согласно законам морали, *должно* происходить. Более того, реализация морального законодательства не может осуществляться «сама собой»; то, что должно происходить, в эмпирическом реальном мире осуществляется лишь тогда, когда я действительно *делаю* то, что я должен сделать.

Если бы все люди всегда делали то, что им надлежит делать, то нравственный идеал морального мира находил бы свое прямое и полное осуществление в чувственно воспринимаемом мире. Это было бы равносильно тому, «чтобы все по-

ступки разумных существ совершались так, как если бы они возникали из некоей высшей воли, охватывающей или подчиняющей себе все частные воли» (3, 665). Но «частные воли», как известно, не таковы. И в этом выражается, как кажется, их несовершенство. А с другой стороны, можно ли считать нравственным идеалом мир, построенный *подчиненными* волями людей — как бы из-под палки? Подлинно моральным миром можно признать, по логике Канта, только тот мир, который возникает в результате свободного выбора несовершенной воли людей.

Заложенное здесь противоречие состоит в следующем: кантовский «моральный мир» может рассматриваться как «идеальный объект», познавательная и этическая ценность которого состоит в том, что в нем в «чистом виде» моделируются реальные нравственные отношения между людьми, какими они *должны* быть в силу их *свободного* выбора.

7. Кант видит, что в этом мире тот, кто достоин счастья, не становится — уже вследствие этого — непременно счастливым. Связь между этими понятиями (следует верить, что она существует) носит не аналитический, а синтетический характер⁴. Согласно этому гносеологическому, по сути дела, подходу в «Основах метафизики нравственности» вопрос формулируется в духе «Критики чистого разума»: как вообще возможны синтетические суждения априори в сфере практического разума? (см. 4(1), 288).

Вообще, для того чтобы связь между двумя аналитически не связанными между собой понятиями была обоснованной, согласно принципам кантовской гносеологии, необходимо «не-что третье». Таким средним звеном, опосредующим отношение между рассудочными категориями, в Первой Критике выступает опыт (см. 3, 232—234, 524).

Для практической (нравственной) философии таким «третьим» служит допущение (постулирование) сверхчувственного мира — с его свободной, необусловленной причинностью и соответствующим законодательством, единственным автором которого является разум. Центральным понятием, необходимым для осмысления этого сверхчувственного мира, и следует считать понятие свободы: «*Положительное* понятие свободы создает это третье...» (4(1), 296). Именно понятие свободы указывает на существование вневременных «вещей в себе» как предметов веры.

В этом смысле понятие свободы оказывается опорой всей сферы чистого практического разума. «Из трех чистых идей разума — *бога, свободы и бессмертия* — идея свободы есть единственное понятие сверхчувственного, которое доказывает свою объективную реальность (посредством каузальности, которая в ней мыслится)...» (5, 514). «Свобода — единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя

мы и не понимаем, но *знаем* а priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем» (4(1), 314).

Эти гносеологические особенности понятия свободы используются Кантом для обоснования не только этики, но и — через посредство этикотеологии — постулата о бытии бога. Только бог, по его мысли, мог бы быть гарантом связи между достоинством быть счастливым и счастьем, пусть даже не в этом мире.

(Этикотеология Канта рассчитана, таким образом, на человеческую потребность надеяться на счастье. Но, строго говоря, эта установка явно расходится с им же провозглашенным моральным законом, который учит «ценить выше всего даже простое сознание честности своего образа мыслей, хотя это и не дает никаких преимуществ и даже тени славы у потомков...» (3, 385); надежда на счастье расходится с законом, суть которого, говоря словами видного современного публициста, состоит в том, что «свобода не дает ничего, кроме свободы»⁵.)

8. Понятие свободы занимает важное место в общественно-политических воззрениях Канта. В его собственных терминах это понятие о «свободе члена общества как человека».

Надо признать, что прежде это кантовское понятие привлекало мало внимания в нашей литературе. На первый план в ней выдвигались консервативные моменты во взглядах немецкого мыслителя, связанные, например, с его категорическим требованием — повиноваться существующим порядкам. Оставалось незамеченным то, что, согласно кантовской теории права, «гражданское общество есть отношение между *свободными людьми*» (4(2), 78).

Если свобода вообще есть возможность самому определять себя, то свобода в общественно-политическом смысле есть возможность самостоятельно вырабатывать предствление о своем благе и самому определять средства его достижения. Никто не имеет права принуждать меня быть счастливым так, как он хочет, т. е. так, как он представляет себе благополучие других. На этом и построено у Канта объяснение свободы человека как члена общества: «Каждый вправе искать счастья на том пути, который ему самому представляется хорошим, если только он этим не наносит ущерба свободе других стремиться к подобной цели — свободе, совместимой по некоторому возможному общему закону со свободой всех (т. е. с их правом искать счастья» (4(2), 79).

Социальным идеалом Канта, таким образом, является «свобода всех». Идеальным им признается такой государственный строй, который основан «на *наибольшей человеческой свободе* согласно законам, благодаря которым *свобода каждого совместима со свободой всех остальных...*» (3, 353).

Но все ли люди доросли до свободы, или, иначе говоря, все ли они способны воспользоваться ею так, чтобы не нанести

ущерба свободе других? Кант полагает, что такая постановка вопроса — вместе с отрицательным ответом на него — исходит от некоторых непрошенных опекунов народа. После того, как они оглупили людей и заботливо оберегли их от того, чтобы они осмелились сделать хоть один шаг без помочей, на которых их водят, — «после всего этого они указывают таким существам на грозящую им опасность, если они попытаются ходить самостоятельно» (6, 28).

Со своей стороны Кант несколько не склонен и преуменьшать опасности, которые могут возникнуть в обществе при господстве «необузданной свободы». Но он все же надеется, что, несмотря на все трудности, люди смогут постепенно не только цивилизоваться, но и морализоваться (см. 3, 623). Главнейшее препятствие на этом пути Кант видит в тех же «опекунах». «Люди сами в состоянии выбраться постепенно из невежества, если никто не стремится *намеренно* (курсив мой.— Л. А.) удерживать их в этом невежестве» (6, 34).

Начать следует с установления в обществе «духа свободы» — с утверждения свободы мысли, предполагающей право и возможность публично пользоваться собственным умом. При этом свобода мысли, по кантовскому замыслу, должна опережать свободу действий (см. 6, 34—35). Это имеет свое объяснение в том, что «все доброе, не привитое на моральном образе мысли, есть не более чем видимость и позлащенная нищета» (6, 18).

Свобода высказывать свои мысли и сомнения — без того, чтобы подвергаться за это каким-либо обвинениям и тем более гонениям, — вытекает, по Канту, «уже из коренных прав человеческого разума, не признающего никакого судьи, кроме самого общечеловеческого разума, в котором каждый имеет голос...» (3, 626).

9. В трудах Канта можно выделить несколько различных подходов к проблеме свободы.

Анализ проблемы на трансцендентальном уровне позволяет показать, что научное мышление, базирующееся на принципе естественной причинности (необходимости), не исключает понятия свободы. Но трансцендентальное понятие свободы носит еще неопределенный, проблематический характер, так как оно само по себе не имеет никакого отношения к опыту.

Как постулат практического разума свобода служит главной опорой для морального доказательства бытия бога.

Не на «интересе» и не на «общительности», а именно на понятии о свободе воли основана у Канта этика. Это понятие практического разума стоит (в некоторой аналогии с рассудочным понятием природы) в определенной связи с возможным опытом. Правда, теперь он понимается иначе, чем в философии природы.

По отношению к конечной цели существования человека

и к его высшему благу свобода, по Канту, служит только средством.

Общественно-политическим идеалом является свобода каждого члена общества, совместимая со свободой всех.

¹ Надо сказать, что учение об идеальности времени служит Канту одним из важнейших устоев его философии свободы. Если время есть форма чистого созерцания, а не форма существования самих вещей, значит, предметы, данные в созерцании, должны считаться явлениями, «вещами для нас». «Идеальность» в кантовском понимании — это такое свойство времени, которое делает его условием существования только явлений, но не вещей, как они существуют сами по себе. Тем самым все вещи, принадлежащие сверхчувственному миру, в том числе свобода, освобождаются из-под власти времени.

² Примечательна характеристика, данная квантовой механике одним из ее создателей: «Она ввела странный вид физической реальности, который находится приблизительно посередине между возможностью и действительностью» (Гейзенберг В. Физика и реальность. Часть и целое. М., 1989. С. 16).

³ В свете сказанного кажется очевидным, что гневные возражения Гегеля — «разум не настолько бессилен, чтобы ограничиваться идеалом, долженствованием и существовать как нечто особенное, лишь вне действительности, неведомо где, в головах некоторых людей» (Гегель. Философия истории//Соч. М., 1935. Т. 8. С. 10) — неправомерно было бы отнести к этической концепции Канта.

⁴ Из констатации того, что счастье не проистекает необходимым образом из достоинства быть счастливым, не следует, будто бы, по Канту, «добродетель и счастье — две вещи несовместимые», как это представляется авторам нового учебного пособия «Введение в философию» (М., 1989. Ч. 1. С. 177).

⁵ Стреляный А. Всему свое//Лит. газ. 1990. № 1.

ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ ПРАКТИКИ В ФИЛОСОФИИ КАНТА

Б. И. Липский

(Ленинградское высшее художественно-промышленное училище им. В. И. Мухомовой)

Новое мышление, освобождая человека от необходимости слепого послушания, заставляет его задуматься над мотивами своих поступков. Вновь становится актуальной проблема обоснования практического действия, проблема ответственности за его результаты. В этой связи неопределимое значение вновь обретают этические изыскания Иммануила Канта, посвященные исследованию нравственного закона, определяющего деятельность человека как свободного существа.

Свою теоретико-познавательную концепцию Кант строит, исходя из представления о непреодолимом дуализме «явления» и «вещи в себе». Характеризуя познавательные способности человека, он указывает, что «существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся» (3, 159).

Рассудок, согласно Канту, в принципе не в состоянии иметь дело с «вещью в себе» как она существует безотносительно к процессу познания. Единственная, «последняя» реальность, с которой он имеет дело, есть реальность чувственного восприятия, выступающая как тот материал, обрабатывая который рассудок продуцирует знание. Причем знание это относится не к вещи, как она существует сама по себе, а к «явлению», т. е. к тому образу, в котором вещь предстает перед нами как данная в ощущении.

По форме, как полагает Кант, всякое знание тождественно всякому другому, по содержанию же, по «материи», знание об *этом* объекте не тождественно знанию о *другом* объекте и столь же многообразно, как многообразны наши чувственные представления, которые «оформляются» в знание благодаря унифицирующей деятельности рассудка. Поэтому «бессмысленно требовать всеобщий материальный критерий истинности, который одновременно должен отвлекаться и не отвлекаться от всех различий объектов»¹. Что же касается всеобщего формального критерия, то этот вопрос для Канта не представляет затруднений, ибо «формальная истинность состоит всего лишь в согласии знания с самим собой, при полном отвлечении от всяких объектов вообще и от всех их различий»².

Формальная истинность, таким образом, оказывается бесполезной для практики, поскольку, будучи направленной на согласование знания с самим собой, ничего не говорит нам об отношении знания к предмету. Но и содержательная истинность также мало может помочь нам, поскольку, связанная с данным единичным предметом, она и оказывается отнесенной только к *этому* предмету и не может дать нам никаких общих рекомендаций. Действие же, направленное на отдельный единичный предмет и определяемое знанием его индивидуальных особенностей, не будет практикой в собственном смысле этого слова. Практикой, согласно определению Канта, «называется не всякое действие, а лишь такое осуществление цели, которое мыслится как следование определенным, представленным *в общем виде принципам* деятельности» (4(2), 61).

Всякое рассудочное знание всегда обусловлено чувственно-конкретным материалом, который дается рассудку в эмпирическом опыте. Такое *обусловленное* знание, даже если оно является истинным, не может выступать в качестве рационального обоснования практической деятельности человека как свободного существа. Действие, осуществляемое в соответствии с таким знанием, является инициированным извне, выступает как ответ на аффектацию внешним предметом, т. е. вынужденное, *обусловленное* действие, свойственное скорее животному, чем человеку.

Истинное рассудочное знание может обеспечить более адекватную реакцию на внешнее воздействие, но все равно это

будет лишь реакция, лишь вынужденный ответ, обусловленный местом, временем и характером аффектации. Отличие от поведения животного будет в данном случае только количественным, а не качественным, поскольку отсутствует свобода самоопределения, т. е. то, что собственно и делает человека человеком, ведь «человеческую волю определяет не только то, что возбуждает, то есть непосредственно воздействует на чувства; мы обладаем способностью... преодолевать впечатления, производимые на наши чувственные склонности» (3, 659).

Кант ставит вопрос чрезвычайно остро, связывая исследование способности к познанию с исследованием способности к свободному самоопределению личности как сущностной характеристики человека. Как может человек, окруженный со всех сторон вещами предметного мира, преодолевать давление обстоятельств и совершать поступки, далеко выходящие за пределы простого реагирования на внешние воздействия? Что может служить обоснованием такого поведения, которое выводит человека из рабского подчинения эмпирической данности и делает его поистине свободным? Решение этих вопросов предполагает выявление такого обоснования практического поведения человека, которое было бы признано универсально-всеобщим принципом организации его свободной деятельности независимо от каких бы то ни было привходящих факторов, т. е. абсолютно *безусловного* обоснования.

Однако поиски такого обоснования связаны с немалыми трудностями. С одной стороны, теоретические принципы, которые мы могли бы обнаружить в сфере эмпирического опыта, неизбежно оказываются связанными с условиями этого опыта, поэтому «практические предписания, которые на них основываются, никогда не могут быть общими» (4(1), 341). С другой стороны, если мы предпримем поиски безусловного за пределами всякого возможного опыта, мы неизбежно утратим всякую связь с чувственным миром природы.

Кант видит выход в том, чтобы развернуть поиск на грани, разделяющей чувственный мир природы и сверхчувственный мир мысленных сущностей. «Если мы,— пишет он,— соединим требования избегать всяких трансцендентных суждений чистого разума с противоположным на первый взгляд требованием дойти до понятий, лежащих вне сферы имманентного (эмпирического) применения, то увидим, что оба эти требования совместимы, но только лишь *на границе* всего дозволенного применения разума» (4(1), 180).

В поисках этой границы рассудок ничем не может помочь нам, поскольку, «занятый лишь своим эмпирическим применением и не размышляющий об источниках своего собственного знания... он не в состоянии определить самому себе границы своего применения и узнать, что находится внутри или вне его сферы» (3, 301). Ограниченность рассудка преодолевается, по мысли

Канта, благодаря высшей способности мышления, которую он определяет как разум.

Рассудок, погруженный в мир чувственного опыта, перебирает один за другим предметы этого мира и ни в одном из них, естественно, не находит ничего безусловного. Теоретический разум, как бы приподнимаясь над плоскостью опыта, охватывает ее всю в целом и, обнаружив, что в ней и не может быть ничего безусловного, указывает нам, что его (безусловное) следует искать в другом месте, за пределами всякого возможного опыта. Причем теоретический разум способен лишь указать на то, что такие безусловные обоснования *могут* существовать; требовать же от него положительного знания об этих безусловных обоснованиях или хотя бы доказательства их существования — означает требовать невозможного.

Таким образом, ни рассудочное знание, охватывающее всю науку о природе, ни философия чистого разума, охватывающая всю теорию познания, не в состоянии обеспечить нам познание универсального закона, который мог бы быть положен в основу организации практической деятельности.

Поиски безусловного обоснования практических поступков приводят Канта к мысли о необходимости «разработать, наконец, чистую моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии... основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в которые он поставлен» (4(1), 223). Мысль, заслуживающая внимания: практическое поведение человека должно определяться внечеловеческими и внеприродными факторами! Что же это за факторы?

Все природные объекты подчинены действующим в природе естественным законам. Человек, в той мере, в какой он является природным существом, также не является исключением. Однако, в отличие от всех природных объектов, человек наделен разумом и как разумное существо «имеет *волю*, или способность поступать *согласно представлению о законах*, т. е. согласно принципам» (4(1), 223). Но это «представление о законах», согласно которому человек определяет направление своей деятельности, не есть результат познания естественных закономерностей, содержащихся в истинном знании о природных объектах. Это представление о законах совершенно особого рода, о «законах свободы», которые «указывают, *что должно происходить*, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, *что происходит*» (3, 660).

Вот эти-то «законы свободы» и служат, по мысли Канта, безусловным и объективным основанием для свободного самоопределения личности; поскольку же они безусловны, они должны «иметь силу для всех разумных существ и *лишь по-*

этому должны быть законом также и для всякой человеческой воли» (4(1), 265). Универсальность этих законов настолько широка, что все без исключения люди, охватываемые их действием, оказываются лишь ничтожно малой частью тех «разумных существ», поведение которых должно ориентироваться на представление об этих законах.

Поведение человека может быть моральным лишь постольку, поскольку он руководствуется представлением об этом универсальном законе и следует ему в своих поступках. Содержание поступков определяется всякий раз спецификой положения вещей и конкретизируется в отношении к объектам предметного мира. Но Канта мало интересует это конкретное содержание. Он стремится, минуя его, прийти к предельно общей, пригодной для всех людей, равно как и для всех мыслящих существ вообще, форме, в которой стирались бы все обусловленные уровнем исторического развития, классовый принадлежностью, полом, возрастом и т. д. различия между людьми и ситуациями, в которых им приходится действовать, к тому, чтобы за множеством всевозможных условий и обстоятельств, которыми человек пытается объяснить и оправдать те или иные свои поступки, увидеть единый универсальный принцип поведения *всякого свободного мыслящего существа*.

Однако такое стремление к предельной всеобщности перерастает у Канта в стремление к запредельному. Законы природы, поскольку они связаны со сферой возможного опыта, можно было, подведя явления под категории чистого теоретического рассудка, познать и доказать. С моральным же законом, поскольку он, относясь ко всем разумным существам, выходит за пределы человеческого опыта, дело обстоит иначе. «Здесь,— как полагает Кант,— дело не касается познания свойств предметов, которые посредством чего-то и где-то могут быть даны разуму... объективность морального закона не может быть доказана никакой дедукцией и никакими усилиями теоретического, спекулятивного или эмпирически поддерживаемого разума... эта реальность не может быть подтверждена опытом, значит, не может быть доказана a posteriori, и все же она сама по себе несомненна» (4(1), 367).

Достоверность закона природы основана на том, что он выводится из опыта и обретает всеобщность в подведении его под категории чистого рассудка. Это достоверность систематизированного и целенаправленного научного познания. Но моральный закон не может быть ни выведен из опыта, ни подведен под категории рассудка, потому что уровень его всеобщности намного выше и опыта и рассудка. Он находится за пределами всякой науки, и поэтому убеждение в его достоверности не может следовать из рационального знания — достоверность этого закона должна опираться на нечто иное.

В своей «Логике» Кант указывает, что из исследований

о природе и видах признания истинности «мы можем вывести тот общий результат, что всякое наше убеждение бывает или *логическим*, или *практическим*»³. Логическое убеждение — это убеждение в истинности опирающегося на опыт научного знания. Практическое убеждение, которое, как считает Кант, «часто бывает тверже всякого знания..., есть *моральная вера разума*, которая одна только должна быть названа верой в собственном смысле и как таковая противопоставлена знанию и всякому теоретическому или логическому убеждению»⁴.

По существу, Кант утверждает наличие двух видов истин, обосновывающих и объясняющих практическое поведение человека: истины рационального знания и истины моральной веры, каждая из которых обладает своей, достаточно четко ограниченной областью применения. Истина рационального знания дает нам представление о том, что и как происходит в мире явлений, раскрывает условия, в которых осуществляется деятельность человека. Но представление о том, что я как человек, как свободное мыслящее существо *должен делать* в этих обстоятельствах, чтобы мое поведение было нравственным, я получаю только благодаря истине моральной веры. Поэтому и получается, что, с одной стороны, теоретического разума «недостаточно, чтобы... решить важнейшие предлагаемые ему задачи... даже с помощью величайшего познания природы» (4 (1), 482), а с другой — моральный долг «не нуждается в какой-либо поддержке теоретического мнения..., чтобы полностью обязать нас к безусловно законосообразным поступкам» (4 (1), 478).

Таким образом, познание и практика в системе Канта оказываются разорванными и выступают как самостоятельные, различным образом детерминированные области человеческой деятельности. Познание осуществляется посредством рассудка, опирающегося на опыт, тогда как практическая деятельность направляется разумом, опирающимся на чистую моральную веру. Кант не отказывается от возможности обнаружения общезначимых принципов организации человеческой деятельности. Он отрицает лишь возможность выведения и обоснования таких принципов из рационального познания мира.

Истина рассудочного знания, согласно Канту, не может выступать ни основой организации взаимодействия людей, ни оправданием тех или иных поступков отдельного человека. Рациональное знание, вырастающее из эмпирического опыта, в лучшем случае может указать человеку, какое поведение могло бы быть *полезным* ему в той или иной конкретной ситуации. Но никакое рациональное знание не может помочь ему организовать свою жизнь так, чтобы она оказалась *достойной* человека как нравственного существа, обладающего свободной волей. В практическом поведении, в отношениях с другими людьми, чтобы они были безусловно нравственными, полезное

должно быть безоговорочно подчинено достойному, как *условное — безусловному*. Следовательно, рациональное знание должно быть подчинено моральной вере, понимаемой как «моральный образ мышления разума при его убежденности в том, что недоступно теоретическому познанию... без веры моральный образ мыслей... колеблется между практическими велениями и теоретическими сомнениями» (5, 511—512).

Что приводит Родиона Раскольников на грань безумия? Ведь убийство старухи-процентщицы было прекрасно обосновано доводами рассудка. Оно представлялось Раскольникову «полезным» не только для него лично, но и для множества людей, которых он мог бы облагодетельствовать благодаря старухиным деньгам. Раскольников пишет даже теоретическую статью, оправдывающую подобное убийство рациональными аргументами. Но после реального совершения поступка никакие рациональные аргументы уже не могут вернуть ему утраченного душевного равновесия. Непримируемое противоречие разума и совести разрывает его сознание. Почему?

Потому, сказал бы, пожалуй, Кант, что Раскольников дерзнул *действовать* на основании чисто рассудочной аргументации, применил в практике выводы, полученные из анализа эмпирического опыта, сочтя «полезность» поступка достаточным основанием для его совершения и не подумав о том, будет ли этот поступок достойным человека. Сам Кант абсолютно уверен в том, что «все эмпирическое не только совершенно непригодно, как приправа к принципу нравственности, но в высшей степени вредно для чистоты самих нравов; ведь в нравах подлинная и неизмеримо высокая ценность безусловно доброй воли как раз в том и состоит, что принцип [совершения] поступков свободен от всех влияний случайных причин, которые могут быть даны только в опыте» (4(1), 226).

Все усилия человека, направленные на достижение согласования «голоса рассудка» с «велением долга», оказываются тщетными, так как всеобщность моральных императивов не может быть обоснована всем содержанием знания, полученного из эмпирического опыта. Ограничив сферу познания исключительно областью явлений, Кант вполне последовательно «превратил мотивированные определения воли... в *чистые самоопределения «свободной воли», воли в себе и для себя*»⁵. Но в то же время, вынося происхождение и функционирование нравственного закона за пределы рассудочного мышления, Кант, по существу, утверждает, что никакие рассудочные аргументы не в состоянии отменить универсальные требования морали, которая, несмотря ни на что, остается предельным обоснованием практического поведения человека.

В какой бы сфере ни разворачивалась деятельность человека, если она так или иначе связана с его отношением к другим людям, она должна быть соотнесена с этим предельным

основанием, потому что только общечеловеческие принципы морали могут быть единственным критерием поведения, достойного человека. Ни экономическая эффективность, ни политическая конъюнктура, ни молодость или глупость, ни «дух времени», когда: предложили — выступил, — ничто не может снять с человека всей полноты нравственной ответственности за каждый его поступок, пока он остается свободным мыслящим существом. Вот эта мысль, содержащаяся в этических рассуждениях Иммануила Канта, оказывается удивительно созвучна идеям современного нового мышления.

¹ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 358.

² Там же.

³ Там же. С. 379.

⁴ Там же. С. 379—380.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 184.

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ПОНЯТИЯ ЦЕЛЕСОБРАЗНОСТИ У КАНТА

С. В. Корнилов

(Калининградский государственный университет)

Исследование структуры научного знания, осуществленное в «Критике чистого разума», привело Канта к заключению, что бесконечное многообразие эмпирических законов (открытых или тех, которые потенциально могут быть открыты) нельзя представить в виде простого агрегата, так как в противном случае была бы утеряна идея науки. В то же время у него возникло предположение, что высшая системная форма организации знания — органического типа и в ней идея целого предшествует частям. Образное сравнение единства научного знания с живым существом задавало направление поиску решения проблемы организации знания.

Однако логическая экспликация «организма» как модели единства научного знания оказалась совершенно недоступна тем познавательным способностям, которые детально анализировались в первой «Критике». Обосновать системную организацию знания было бы совершенно невозможно как из опыта, так и из рассудка. Первый путь привел бы к логическому кругу, поскольку принцип, призванный стать гарантом единства эмпирических законов, сам был бы эмпирическим. Этот принцип не мог быть выведен и из рассудка, так как в подобном случае происходило бы предписывание природе законов, определение ее объектов, что подменяло бы эмпирическое естествознание чистым, ликвидировало бы познание как процесс открытия природных законов. Значит, рассуждает Кант, систем-

ная организация знания может быть понята только при допущении, что она как бы задана неким разумом, который, не предписывая ничего самим природным объектам, указывал бы на возможность нашей рефлексии о них. Выполнение данной функции образует особую познавательную способность. Так в кантовскую гносеологию вводится принципиально новое понятие — «рефлектирующая способность суждения», а вместе с последним и особый эпистемологический принцип — принцип целесообразности. Его анализ — предмет «Критики способности суждения», в которой теория познания Канта получает дальнейшее развитие и спецификацию. Раскрытие содержания этого принципа поэтому чрезвычайно важно для правильного понимания системы Канта.

Характерной чертой способности суждения является то, что она не открывает законов природы. Но вместе с тем ценным результатом кантовского исследования естественнонаучного знания стало осознание того, что самих по себе законов природы недостаточно, чтобы гарантировать ее познаваемость. Утверждать последнее можно было бы только в том случае, если бы природу можно было представить в единой системе знания, элементы которой, как бы они ни казались случайными, подчинялись бы закономерности. А закономерность случайного как такового и есть целесообразность (5, 121). «Иными словами, это должно было бы быть понятие о целесообразности природы для нашей способности познавать ее, поскольку для этого требуется, чтобы мы могли судить об особенном как о содержащемся в общем и подводить под понятие некоей природы» (5, 108).

Основное правило рефлектирующей способности суждения носит, таким образом, субъективный характер; эта субъективность заключается в том, что природа мыслится в соответствии с данным принципом, как будто она соотносится с нашей способностью суждения. Требование закономерности случайного, хотя оно и является субъективным правилом, не может, однако, рассматриваться в качестве частного или произвольного мнения — предположение о системе эмпирических законов выступает как необходимое основание нашего познания. Поскольку в этом принципе нет ничего эмпирического, принцип субъективной целесообразности, по терминологии Канта, представляет собой трансцендентальный принцип способности суждения, т. е. является всеобщим априорным условием осуществления познания.

Введение принципа субъективной целесообразности в критической философии не приводит само по себе к изменению представлений об объектах познания — они определяются другими способами, как известно, из гносеологической концепции «Критики чистого разума». При таком рассмотрении природные формы не приобретают никаких признаков целесообраз-

ности, но они целесообразно соотносятся в логической системе знания. Говоря современным языком, объектный язык не предполагает использования никаких понятий, кроме категорий и терминов классической механики, а открываемые в результате их применения законы однотипны известным физическим законам. Вместе с тем в системе знания как целого эти законы целесообразно упорядочены, и эта логическая целесообразность касается отношений между нашими понятиями, а не отношений между вещами. Ее поэтому можно назвать, как это делает Кант, формальной целесообразностью, поскольку она действительно характеризует форму знания, но не природные объекты как таковые.

Проблема системной организации знания, выдвинутая в первой «Критике», получает, следовательно, свое разрешение только в результате критики способности суждения, установления эпистемологического статуса принципа субъективной целесообразности как закона рефлектирующей способности суждения. Не имея возможности доказать логическую необходимость соответствия одних эмпирических законов другим, а также их единство в системе научного знания, мы должны допустить существование такого целесообразного единства. Хотя возможность эмпирического познания коренится в соединении восприятий в понятии объекта, их согласованность не есть еще «то синтетическое единство опыта как системы, которое соединяет эмпирические законы под одним принципом также по тому, в чем они отличаются друг от друга (и где многообразие их может доходить до бесконечности). То, что категория есть в отношении каждой части опыта,— это целесообразность или соответствие природы (также и в отношении ее частных законов) нашей способности суждения...» (5, 109).

Будучи условием познавательного опыта и основанием системы научного знания, принцип субъективной целесообразности перерастает из частного приема мышления в универсальный внутренний принцип организации всего научного знания. И если первая кантовская «Критика» определила необходимые объективные условия опыта (помимо априорных форм чувственности это априорные понятия и универсальные законы природы), то завершением кантовской гносеологии стало открытие объективно возможного, но необходимого субъективно априорного основания познания.

Принцип целесообразности выполняет существенную функцию в эпистемологии Канта, а не является, как иногда утверждают, «только упражнением способности суждения»¹. При этом его своеобразие состоит в том, что он не может иметь доказательство, независимое от его роли в научном исследовании. Последнее обстоятельство отличает его от принципа причинности, истинность которого устанавливается помимо того, как он используется в процессе познания. Поэтому утвержде-

ние, что каждое событие имеет свою причину, в отличие от утверждения о целесообразной связи множества открытых законов, объективно. Каково же в таком случае будет отношение системы научного знания, подчиняющейся закону целесообразности, к природе, где отношения между явлениями мыслятся по закону причинности?

На первый взгляд, введение принципа целесообразности в кантовскую гносеологию чревато разрушением всей его концепции обоснования естествознания, поскольку если принять допущение о системной организации эмпирического знания, то из этого следует вывод о системном единстве самой природы по тем законам, которые в своем единстве целесообразны, так как никакой иной природы, кроме как данной в знании, мы в процессе познания иметь не можем. Кант, однако, не считал, что субъективная целесообразность разрушает объективные основания знания. Это значит, что применение принципа целесообразности мыслилось им специфически.

В самом деле, использование последнего в эпистемологии может быть двояким. Во-первых, его систематизирующая роль может пониматься в качестве эксплицитного утверждения о единстве изучаемых законов еще до того, как они бывают открыты. Во-вторых, возможна трактовка его в значении имплицитного предположения об организации научного знания, отрицание которого делает бессмысленным само исследование. Из данных вариантов интерпретации кантовского принципа целесообразности только второй имеет смысл, поскольку в процессе изучения природы не может быть никакой эксплицитной гарантии успеха. Но если мы все же делаем такую попытку, то не должны отрицать, что принцип рефлектирующей способности суждения истинен².

Тем не менее то обстоятельство, что финальным понятием кантовского обоснования механистического естествознания стало понятие целесообразности, представляется парадоксальным. Исключенное из таблицы категорий «Критики чистого разума», понятие цели нашло свое место в философском обосновании системности научного знания, стало рассматриваться как внутренний принцип его организации. С помощью способности суждения «цель полагают вовсе не в объекте, а исключительно в субъекте, и притом лишь в его способности рефлексировать» (5, 120).

Определение способа и границ действия принципа формальной целесообразности обозначило его эпистемологический статус, завершив кантовскую гносеологическую доктрину. Но вместе с тем именно ограничение сферы приложения субъективной максимы познания содержало уже имплицитную постановку совсем другого, но логически вытекающего из анализа роли принципа целесообразности в познании, вопроса: если формальная целесообразность присуща системе научного зна-

ния и введение этого понятия правомерно в гносеологии, то можно ли мыслить также и природные объекты как целесообразные, то есть существует ли целесообразность не только в познании природы, но и реально, как понятие о материальных вещах?

Постановка этого вопроса явилась подлинно новаторской в рамках кантовской философской системы, поскольку затрагивала как ее общую архитектонику, так и сложившуюся картину мира. Развитие мысли Канта шло как бы от исследования познания механических закономерностей природы к изучению их организации в системе знания, а открытие целесообразного характера последней стало отправным для обращения к природе вновь. Что же явилось предпосылкой подобного реверса в философском мышлении Канта?

Объяснить данный поворот можно, лишь учитывая активное формирование «биологической реальности» в XVII—XVIII вв. Подтверждением того, что именно гносеологическая ситуация в современной ему биологии привела Канта к разработке понятия реальной целесообразности, является утверждение самого кенигсбергского мыслителя: «...среди продуктов природы мы находим особые и очень распространенные роды, в самих себе содержащие такую связь действующих причин, в основу которой мы можем положить понятие цели, если только хотим осуществлять опыт, т. е. наблюдение согласно принципу, соответствующему внутренней возможности опыта» (5, 141). Отметим в этой связи, что утверждение о существовании наряду с формальной целесообразностью также целесообразности реальной стало первой формулировкой центральной идеи кантовского обоснования биологии.

Но если концепция органической природы в критической философии — отдельная тема, то обсуждение статуса понятия целесообразности у Канта не может ограничиваться различением субъективного и объективного использования его — оно становится ключевым для всей третьей «Критики», обнаруживая свою плодотворность в гносеологии, эстетике, философии математики, — короче, представляет собой целый «блок» различных видов целесообразности. И правильно представить значение каждого из них можно, только учитывая взаимосвязь и субординацию последних.

Построение какой-либо стройной классификации видов целесообразности у Канта крайне затруднительно, так как в «Критике способности суждения» они подразделяются по разным основаниям и имеют различные характеристики, значение которых подлежит зачастую реконструкции и не является явным. Подробное их изложение дается Э. Унгерером³. Для наших целей достаточно ограничиться констатацией того, что целесообразность выступает родовым понятием у Канта по отношению к таким ее видам, как абсолютная, внешняя, внут-

ренная, интеллектуальная, логическая, общезначимая, объективная, относительная, практическая, преднамеренная, субъективная, телеологическая, трансцендентальная, формальная, «без цели», эстетическая, материальная, математическая, моральная.

Среди этого многообразия проявлений целесообразности некоторым из них принадлежит особо важное значение. Это, во-первых, эстетическая целесообразность. «Критика способности суждения» обнаружила, выявила родственность нашего мышления об органическом мире эстетическому суждению, поскольку и то и другое становятся возможными благодаря принципу целесообразности. Поэтому Кант объединяет в своей последней «Критике» две смысловые части: исследование эстетической способности суждения и анализ телеологической способности суждения. Но вместе с тем они существенно разнятся, и их размежевание позволяет принципиально очертить сферу именно эпистемологического использования принципа целесообразности.

Собственно познавательное и эстетическое четко разграничиваются Кантом, поскольку последнее не основывается на каком-либо понятии. Поэтому эстетически целесообразное, будучи субъективным и формальным, может быть вполне обособлено и оставлено за пределами исследования кантовской концепции оснований научного знания.

Своеобразное место у Канта занимает математическая целесообразность. Ее обыкновенно, замечает он, смешивают с эстетической оценкой. Однако последняя осуществляется без понятия, в то время как первая основана на понятии. Так, в понятии круга дается ключ к решению множества проблем, каждая из которых относительно самостоятельна. Например, если по данному основанию и противолежащему ему углу надо построить треугольник, то сама по себе эта задача может быть решена разными способами. Использование же круга, т. е. геометрического места для треугольников, соответствующих сформулированным условиям, обнаруживает целесообразное единство возможных решений задачи. Поэтому математическую целесообразность можно квалифицировать как объективную и, поскольку в чистой математике речь идет не о существовании вещи, а о ее возможности, также как формальную.

Помимо объективной формальной целесообразности, представленной, в частности, геометрическими фигурами, существует, полагал Кант, объективная материальная целесообразность. Она характеризует уже причинно-следственные отношения, которых не касались другие виды целесообразности. Ее можно подразделить на относительную (внешнюю) и внутреннюю. Первая оказывается случайной для самой вещи, которая выступает лишь в качестве средства для использования кем-то, и означает, по сути, просто пригодность. Однако организмы

требуют мышления в соответствии с принципом внутренней целесообразности. Как анатомия, так и другие биологические дисциплины показывают, что в живой природе ничего не бывает напрасно, и поэтому телеологическое основоположение столь же необходимо здесь, как физическое (5, 401). Учение о цели и внутренней целесообразности правомерно вводится в исследование органического мира.

В литературе были предприняты попытки установить соотношение основных категорий, которые находятся «в пакете» кантовской теории целесообразности. Одна из них, предпринятая М. А. Булатовым, привела ее автора к построению схемы, отражающей связи между разными видами целесообразности у Канта⁴. К отмеченным в ней отношениям следует также добавить моральную телеологию, хотя она и не была акцентирована Кантом в последней «Критике». Это тем более важно, что соотношение морального целеполагания и различных видов целесообразности у Канта не является простым. Оценивая данную схему, следует иметь в виду, что в ней кантовские понятия в значительной мере дополнены другими, которые, с точки зрения ее автора, выражают кантовские идеи. Однако ценность подобного рода систематизаций, очевидно, заключается как раз в том, что они должны позволять разобраться, где выявляются оригинальные связи и отношения, а где присутствует их интерпретация.

Другая разработка концептуальной структуры третьей кантовской «Критики» была предпринята Джорджио Тонелли. Его работа широко цитируется и используется при обсуждении критической философии, что и понятно, поскольку она значительно более точно отражает «блок» разновидностей целесообразности у Канта. Схемы Тонелли отличают стремление к аутентичности понимания первоисточника и развернутая характеристика кантовских понятий. При этом не менее значимым, вероятно, является то, что итальянский историк проследил эволюцию кантовской терминологии и убедительно показал, что различные сочинения немецкого философа, такие как «О применении телеологических принципов в философии», «Первое введение в критику способности суждения» и даже разные части самой «Критики способности суждения», дают основания для несопадающих классификаций видов целесообразности и связанных с ними понятий. В схеме № VIII Тонелли зафиксировал соподчинение понятий раздела критики телеологической способности суждения, в котором кантовское представление о целесообразности обретает наиболее завершенные и продуманные формы⁵.

Интересно отметить, что две вышеупомянутые попытки систематизировать кантовские взгляды на целесообразность приводят к разным результатам. И дело здесь не просто в разной степени владения их авторами соответствующим материалом,

но в многослойности родового понятия целесообразности у Канта, неоднозначности отношений между ее различными видами. Это соображение, впрочем, не отменяет того, что стремление к максимальной аутентичности и достоверности должно быть определяющим при реконструкции как кантовской, так и любой другой философской системы.

Анализируя понятие целесообразности в критицизме с целью раскрытия его эпистемологического значения, следует обратить внимание на чрезвычайно важное отличие природной целесообразности от целесообразности произведений художественного творчества и сферы моральных отношений. Сам Кант утверждал, что первая «совершенно отличается... от практической целесообразности (человеческого искусства или же нравственности)» (5, 179). А вместе с тем все они являются разновидностями целесообразности как закономерности случайного. Имея в виду последнее обстоятельство, следует, вероятно, согласиться с мнением Ст. Кернера о том, что в кантовском учении невозможно выделить абстрактно общий признак у различных видов целесообразности, но для их классификации потребуется, скорее, теория семейных сходств Л. Витгенштейна⁶.

Однако, если не удастся схематизировать весь класс целесообразностей, может быть, такая задача разрешима частично, в плане определения иерархии видов целесообразности, функционирующих в кантовской эпистемологии? Оставляя в стороне область практического разума и эстетику, попробуем разобратся в использовании понятия целесообразности лишь в рамках теории познания Канта. А для обоснования связи между данными разновидностями целесообразности воспользуемся утверждениями самого философа. Тогда их соотношение можно представить в виде схемы (см. стр. 67).

Итак, в эпистемологии Канта представлено целое «семейство» разновидностей целесообразности, включающее и общепсихологический принцип системной организации знания, и максимум мышления об органической природе. Тем самым критическая философия открыла широкие горизонты использования понятия целесообразности в теории познания.

¹ Vleeschauer H.-J. Development of Kantian Thought. L.: Nelson etc., 1962. P. 130.

² Mc. Farland J. D. Kant's Concept of Teleology. Edinburg univ. press, 1970. P. 87.

³ Ungerer E. Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie. B.: Borntrager, 1922.

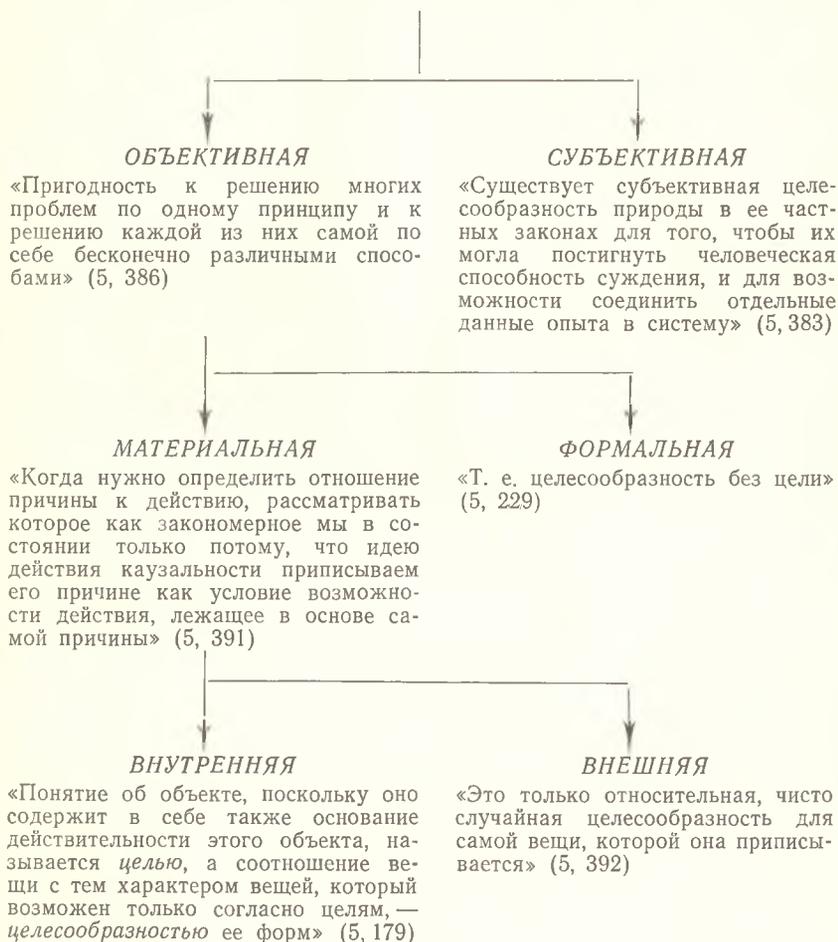
⁴ Булатов М. А. «Практический разум», философия истории и теория целесообразности // Критические очерки по философии Канта. Киев: Наукова думка, 1975. С. 104.

⁵ Tonelli Giorgio. Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft // Kant-Studien. 1957/58. Bd. 49. H. 2. S. 163.

⁶ Körner S. I. Kant. Harmondworth (Mx.): Penguin press, 1972. P. 200.

ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ ПРИРОДЫ

«Целесообразность природы есть... особое априорное понятие, которое имеет свое происхождение исключительно в рефлектирующей способности суждения» (5, 179)



О ПЕРСПЕКТИВАХ АНАЛИЗА УЧЕНИЯ И. КАНТА О ПРАВЕ И МОРАЛИ СРЕДСТВАМИ СОВРЕМЕННОЙ ЛОГИКИ

В. А. Смирнов
(Институт философии АН СССР)

Философия должна предположить, что нет настоящего противоречия между свободой и естественной необходимостью одних и тех же человеческих поступков, ибо она не может отказаться от понятия природы, как и от понятия свободы.

И. Кант

В этой статье я хотел бы поделиться своими размышлениями о тех идеях из практической философии Канта, логический анализ которых мог бы оказаться плодотворным.

В настоящее время созрели условия для успешного применения логики к анализу норм права и морали. Мы имеем — относительно к Канту — большой сдвиг в этом направлении. Начинает разрабатываться аппарат, с помощью которого можно анализировать не только рассуждения теоретического характера, когда из посылок выводятся заключения, но и сами нормы права, нормы морали. В этой области имеется хороший задел, хотя еще много неясных вещей. Имеется масса разных подходов и направлений. Достаточно назвать разработку логики действий, динамическую логику, различные системы деонтической логики. В этой связи нам необходимо обратиться к Канту, хотя бы по той причине, что Кант определял логику очень широко. С точки зрения Канта, логика есть формальная философия. Поэтому изучение не только формы теоретического знания, но и формы практического разума (воли, желания) — это тоже прерогатива логики. Хотя, конечно, по Канту, не все сводится к форме. В практическом разуме также существуют синтетические суждения. Тем не менее такое понимание логики как формальной философии открывает возможности для более широкого понимания и применения логики.

Я начну непосредственное рассмотрение темы статьи с воспроизведения некоторых соображений В. Ф. Асмуса. В. Ф. Асмус был моим учителем, и в начале 50-х годов я его просил прочитать нам курс о Канте. Он отказался читать курс даже о «Критике чистого разума», ибо в то время невозможно было прочитать курс о Канте без специфической критики. В последующем В. Ф. Асмус все время подчеркивал, что основное в Канте это не «Критика чистого разума», а «Критика практического разума». В чем здесь дело? Какова была сверхзадача у Канта? Что касается «Критики чистого разума», то сверхзадачей Канта была задача спасти науку от скептицизма Юма. Юм подверг резкой критике само обоснование науки — ее детерми-

низм. Для того чтобы спасти науку, принцип детерминизма, Кант предпринимает работу, изложенную в «Критике чистого разума». Но это не единственная цель Канта. Вторая — и, может быть, главная — цель состояла в том, чтобы спасти человеческую свободу. Для этой цели он строит свои конструкции как в «Критике практического разума», так и в «Критике чистого разума». Идея идеальности времени как формы упорядочивания нашего опыта понадобилась Канту не только для того, чтобы обосновать аподиктический характер математики (арифметики), но и для того, чтобы обосновать человеческую свободу. Если природу мы рассматриваем как совокупность явлений, т. е. в пространственно-временных рамках, то человека мы можем рассматривать как вещь в себе вне пространственно-временных рамок и на этой основе обосновать поведение человека как свободного существа.

Согласно Канту, формальная логика занимается любыми формами, физика занимается изучением природы — мира явлений в рамках форм чувственности и рассудка, этика занимается миром человеческой свободы. Старое деление философии на логику, физику и этику получает у Канта новое содержание. Великая проблема философии — совместить принципы детерминизма, на которых основано естествознание (да и не только естествознание, но и социальные науки), с принципом свободы, человеческой личности, человеческого достоинства. Это великая и очень трудная для решения задача. Кантовское решение состоит в подразделении вещей самих по себе и вещей как они даны (явления). Без понятия человеческой свободы мы не построим ни юриспруденцию, ни мораль. С одной стороны, задача состоит в том, чтобы построить такое понимание природы, детерминизма, закона, согласно которому сами естествознание и социальные науки допускали бы существование автономных систем, обладающих свободой. На решение этой задачи претендует синергетика, построенная Ильей Пригожиным, но еще не ясно, решает ли она эту проблему. С другой стороны, когда мы имеем дело с гуманитарной областью, мы все-таки должны признать в качестве постулата, что человек свободен, обладает свободой воли.

В качестве ориентира для логического анализа мне хотелось бы отметить следующую идею. Кант говорит о трех способностях: познавательной (теоретической), способности воления (входящей в практический разум) и способности оценки (способности суждения). Очень важно, что Кант признает доступным для логического анализа не только акт суждения, где фиксируются результаты познания, но акт воления (предписания, приказа). Не все есть знание. Мы иногда сводим многие акты, не являющиеся познанием, к познавательным, например, иногда и мораль, и право считаем знаниями. Однако существует много других вещей, отличных от знания. Кант четко решает

эту проблему. Помимо суждений, утверждений есть еще императивы, которые имеют свою особую форму, даже безотносительно к праву и этике. Кант подчеркивает, что императивы имеются не только в этих областях, но и в самой науке. Как это ни парадоксально, Кант один из первых обратил внимание на то, что постулаты эвклидовой геометрии — это не утверждения, а предписания к построению. В таком случае задачи и деятельность по их решению включаются в тело науки, но играют в ней подчиненную роль. Таким образом, Кант наряду с такой интеллектуальной деятельностью, как познавательная, допускает и другие формы интеллектуальной деятельности — императивы, повеления.

Кант различает разные формы повеления. Одно повеление — условное, другое — категорическое. Если мы ставим некоторую задачу, то при некоторых условиях мы требуем решить эту задачу. Кант считает эти условные императивы техническими правилами, правилами навыка. Для того чтобы достигнуть некоторой цели, надо сделать то-то и то-то. Если мы вернемся к сегодняшнему дню, то мы увидим, что язык «Пролог» и другие языки логического программирования являются языками с условными императивами. Мы устанавливаем связь между целью и теми действиями, которые мы должны осуществить, чтобы достигнуть цели.

Кант четко отличает от условных императивов категорические императивы. Категорические императивы это не предписание, что надо сделать, чтобы достигнуть какой-то цели. Они регламентируют саму цель, сами действия безотносительно к чему-либо.

Мне хотелось бы особенно подчеркнуть одну мысль. Надо резко разграничить учение о благе, благоразумии, целесообразности, с одной стороны, и учение о праве и этике, с другой стороны. Это разные вещи. Утилитаристская концепция сливает эти два учения. С точки зрения утилитаризма, морально то, что полезно, правовая норма принимается тогда, когда она приносит пользу. Такое отождествление, по Канту, глубоко ошибочно. Я в этом отношении согласен с Кантом, это отождествление условий целесообразности и блага с проблемами морали и права ошибочно. Одно из достижений кантовской философии — размежевание проблем блага от проблем права и морали.

Одно отступление. Нередко приходится встречаться с отождествлением этических понятий добра и зла с прагматическими понятиями, выраженными на английском языке как Goodness и Badness. При переводе широко известных логических работ фон Вригта¹ Goodness, естественно, переводился прагматическим понятием *благо* (но не добро), а с переводом Badness возникли проблемы. Переводчик использовал термин «зло». Но это некорректно, так как термин «зло» носит моральный ха-

рактически. Уже после выхода книги в свет я догадался, что надо было в качестве прагматического понятия, противоположного понятию «благо», использовать старое русское слово «худо». Это хороший перевод для *Badness*. «Благо» и «худо» — это не этические понятия, худо может быть без наличия злой воли. Учение, как наиболее целесообразным способом достигнуть блага и избежать худа, — это вовсе не этика и право, это учение о целесообразности. Его надо развивать, но его никоим образом нельзя смешивать с проблемами второго плана. Это различие следует подчеркнуть, так как в логических разработках этики и права нередко исходят из их утилитарного понимания.

Следующая проблема, нуждающаяся в логическом анализе, — это проблема оснований практической философии. Исследуя принцип категорического императива, Кант на первых порах подходит с общих позиций к этике и праву. Он неоднократно подчеркивает, что ни мораль, ни право не заложены в природе человека. Кант исходит из предпосылки, что в области морали и права мы имеем дело с конечными существами, наделенными разумом и свободной волей, которые могут принимать решения и поступать сообразно принятому решению. Факт наличия разума и воли и дает основания как для морали, так и права. Основание очень простое — если мы хотим действовать как разумные свободные существа, мы должны считаться с тем, что и другие люди также являются разумными и свободными существами. Поэтому надо находить такие способы поведения, которые не разрушили бы ни нашу свободу, ни свободу других. Великая мысль Канта заключается здесь в том, что для обоснования этики и права мы не должны обращаться к психологии или антропологии. Люди должны придерживаться морали не потому, что они добры или злы по природе. Категорического императива, согласно Канту, должны придерживаться не только люди, но и все разумные, конечные существа, обладающие интеллектом, будь это люди или инопланетяне, или машины. Если они обладают свободой воли и разумно себя ведут, то они должны руководствоваться категорическим императивом. Согласно Канту, человек по своей природе не добр, а зол. Для того и нужен категорический императив, чтобы подчинить разуму инстинкты, стремления, желания и т. д. Кант был одним из родоначальников научной антропологии, но основания морали и права он ищет не в антропологии, не в так называемом естественном праве человека, а именно в разуме.

Это очень важно и в настоящее время. Дело в том, что мы уже привыкли считать, что каждый класс имеет свою мораль, каждая формация имеет свое право. Эти вещи надо пересмотреть. По поводу морали в советской философии еще в 60-е годы пришли к выводу, что имеются общечеловеческие нормы

морали. Мы тогда отказались от тезиса, что каждая эпоха, каждый класс имеют свою специфическую мораль, признали, что есть общечеловеческие нормы морали. Есть принципы нравственного поведения, которые в разных условиях по-разному реализуются.

Сейчас в той же плоскости серьезно стал вопрос о праве. Право — согласны мы с Кантом или нет — есть большое завоевание человеческой культуры. Право зародилось в античности и с тех пор существует во всех формациях. Идея права — решать проблемы не с помощью насилия, а с помощью некоторых правил поведения. Эта идея правового поведения — одна из великих культурных, цивилизаторских идей человечества. В этом плане идея права проходит через историю человечества, хотя, конечно, в каждой формации приобретает свою специфику. Поэтому тезис, что право есть воля господствующего класса, возведенная в закон, нуждается в серьезном пересмотре. Логикам хорошо известна аналогичная попытка помимо обычной формальной логики создать другую логику, увидеть в логике классовое явление, которая привела к полному конфузу. Первым, кто выдвинул идею построения совершенно новой, отличной от стандартной, логики, был не марксизм. Мартин Лютер провозгласил: для того, чтобы спасти религию, надо создавать новую логику, новую науку. Эту идею Лютер пытался реализовать, но логика оказалась очень устойчивой. Гегелем была провозглашена, но не создана диалектическая логика. Попытки создать пролетарскую диалектическую логику в противовес буржуазной формальной также оказались несостоятельными. Это сейчас очевидно, как очевидна несостоятельность создать пролетарскую (или марксистскую) биологию, физику, химию и т. д. Почему-то удержался только термин «марксистская психология»; может быть, потому, что психология еще не наука? Аналогична попытка зачеркнуть все право, объявить его буржуазным, или даже провозгласить социалистическое право (хотя согласно марксизму при социализме не должно быть ни государства, ни права). Настало время четко сказать, что без права жить нельзя, право нужно в любом обществе свободных автономных личностей. Другое дело, нужны ли всегда аппарат насилия для осуществления права.

Таким образом, кантовские идеи нравственных и правовых концепций очень формальны. Они вытекают из самого принципа разумного, интеллектуального существа, а не извлекаются из существующих фактов. Мораль и право не извлекаются из фактов, а ставят перед нами задачи.

В этой связи перед логикой — помимо анализа форм выражения законов, повелений, норм и т. д. — встают казалось бы и более простые, но очень важные задачи. Еще Ф. Энгельс отмечал, что в цивилизованном обществе система права должна быть внутренне непротиворечивой. Тогда, если в системе права

есть противоречия, надо видоизменить эту систему. Помочь в установлении наличия противоречий должна логика.

Мы создает логические системы, в которых из одних утверждений выводим другие утверждения. Но можно ли в правовой системе из одних норм выводить другие, отсутствующие в кодексе? Вообще говоря, судья не правомочен этого делать, внесение новой нормы (даже логически следующей из других) — это прерогатива законодателя. Суд должен руководствоваться законом, а не модифицировать закон, не извлекать из него следствия. Вообще, в каком случае из одной нормы следует другая? Вопрос не так прост, поскольку нормы не утверждения, они не истинны и не ложны. Г. Х. фон Бригт предлагает следующее определение псевдоследования: некоторый закон (норма) имплицитно содержится в системе права, если добавление к ней противоположного закона делает эту систему права противоречивой. Эта проблема неизбежно возникает в деятельности законодателя. С ней связано множество тонких, специфически технических проблем логического характера. Однако они очень важны, особенно в правовом государстве.

Таким образом, кантовское учение о праве и морали открывает широкое поле для применения средств и методов современной логики. Логический анализ практической философии Канта, с одной стороны, позволит продвинуть далее сами логические исследования, а с другой стороны, прояснит основания для развития современного учения о праве и морали.

¹ Фон Бригт Г. Х. Логико-философские исследования//Избранные труды/Под ред. Г. А. Рузавина и В. А. Смирнова. М.: Прогресс, 1986.

О КАНТОВСКОЙ ПРОБЛЕМЕ АНАЛИТИЧЕСКОГО И СИНТЕТИЧЕСКОГО У Я. ХИНТИККИ

И. С. Нарский

(Академия общественных наук при ЦК КПСС)

Уже из названия статьи видно, что она не ставит себе целью ни обозреть всю логическую проблематику в творчестве И. Канта с точки зрения современных нам подходов, ни охарактеризовать теоретическую деятельность известного финского логика Я. Хинтикки, используя при этом угол зрения его отношения к кантианству. В первом случае следовало бы рассмотреть также и логическую структуру, и уроки антиномий космологической идеи чистого разума, отношение между антиномиями и амфиболиями рефлексивных понятий, характер основоположений чистого, т. е. теоретического, естествознания. Но мы остановимся здесь только на проблеме аналитичности и синтетичности, а значит и синтетического a priori, поскольку именно она притягивала к себе в учении Канта внимание Хинтикки, который

справедливо увязал ее с мотивами конструктивистской трактовки математики как науки. А ведь это тоже узловые пункты кантианства. Во втором случае пришлось бы говорить о многих вещах, ибо теоретические интересы и достижения Хинтикки в логике довольно обширны. Здесь должны были бы быть указаны: построение им метода модельных множеств, обобщение понятия совершенной дизъюнктивной нормальной формы до понятия дистрибутивной нормальной формы, разработка семантики возможных миров, различение поверхностной (surface) и глубинной (depth) информации, исследования по эпистемической и интеррогативной логикам и др. На русском языке вышел в свет однотомник избранных произведений Я. Хинтикки «Логико-эпистемологические исследования» (1980), положительно встреченный нашей научной общественностью. Кроме того, творчество финского логика известно нашим читателям по ряду его статей, в том числе по статье, написанной специально для журнала «Философские науки» совместно с И. Ниинилуото: «Теоретические термины и их Рамсей-элиминация» (1973, № 1).

В данной статье мы касаемся только проблемы аналитического и синтетического в том ее виде, в каком ее Хинтикка увидел у Канта и в каком разработал далее. В силу несомненной актуальности этой столь же логической, сколь и гносеологической тематики такое сужение задачи оправданно.

Разумеется, Я. Хинтикка — не первый выдающийся теоретик аналитического направления, интересовавшийся Кантом и в свою очередь получивший от богатого кантовского теоретического наследия творческие стимулы¹. Многих из этих теоретиков, по своей профессиональной подготовке преимущественно логиков, прежде всего заинтересовало кантовское понятие аналитического в противоположении его кантовскому же понятию синтетической деятельности рассудка, опирающейся на его, рассудка, трансцендентальные способности порождения априорных форм построения научных теорий. Заинтересовало это и Хинтикку. Уже сделано немало попыток либо отождествить кантовское а priori с инструментализмом или с конвенционализмом, но не в грубой форме известного «принципа терпимости» Р. Карнапа, либо хотя бы перебросить посредствующие мостики между априоризмом и конвенционализмом как широкими методологическими принципами. Хинтикка согласен с важностью указанного пункта обсуждения эпистемологии Канта и ее логических аспектов в качестве центрального для нее, но считает, что этот и другие вопросы должны быть сдвинуты в область анализов «игровой» деятельности языка. Он имеет в виду известные «языковые игры (language-games)» позднего Л. Витгенштейна и его школы, но полагает их недостаточно систематическими и стремится в своих анализах их усовершенствовать². Теоретико-игровую семантику Хинтикки нам следует отделять от нечетких ее философских интерпретаций.

В отношении Канта Хинтикка иногда ограничивается тем, что в своих интерпретациях просто перелагает кантовские идеи в новейших терминах, в которых конвенционализм завуалирован. Например, он пишет, что можно подметить, какова «значимость наших (языковых.— *И. Н.*) игр для трансцендентальных вопросов Канта. Высказывания первого порядка становятся как бы видом предсказания о том, что может случиться в игре, которая с этим связана. Это (несколько неточное) наблюдение обнаруживает сильную зависимость значения квантифицированных высказываний от языковой игры поисков и находок»³. Или, скажем, в вопросе, как трактовать условия существования и обнаружения отдельных предметов, финский логик рассуждает следующим образом: «Вместо того, чтобы заодно с Кантом говорить, что мы можем познавать индивидуальные объекты только постольку, поскольку они суть потенциальные объекты чувственного восприятия, нам надо будет только говорить, что мы не можем использовать квантификаторы для описания класса индивидуальных вещей, помимо (without) рассмотрения их как потенциальных объектов поиска и находок»⁴. С такими приемами мы встречались уже не один раз. Но, как правило, финский логик осуществляет весьма полезные, детальные и скрупулезные анализы, которые и принесли ему заслуженную славу.

Хинтикка много размышлял над понятием аналитичности и выделил несколько различных его смыслов, по-разному соотносящихся с кантовскими. Полученные результаты весьма поучительны. Как известно, в качестве исходного кантовского понимания аналитичности можно взять следующее: «Аналитические суждения высказывают в предикате только то, что уже действительно мыслилось в понятии субъекта, хотя не столь ясно и не с таким же сознанием» (4(1), 80). От этого понимания «отталкивается» и Хинтикка, но добавляет к нему дальнейшее исследование с позиций своего общего понимания анализа и синтеза, разработанного им в написанной совместно с Ю. Ремесом книге «Метод анализа. Его геометрическое происхождение и его общее значение» (Дордрехт, 1974). Хинтикка выявляет ряд видов аналитичности, функционирующих в современной логике и логике науки. В общей сложности он выделил четыре вида аналитичности и 11 разновидностей среди них⁵. Картина получается следующая:

1. *Аналитические истины — это утверждения, истинные только в силу значений входящих в них терминов*; Ia. Аналитическая истинность основана только на определениях терминов; Ib. Аналитические истины охватывают дефиниции и их логические следствия; Ic. Аналитичны те истины, которые могут быть доказаны только средствами общих законов логики, применяемых к дефинициям⁶; Id. Аналитические истины включают истины логики и все такие истины, которые могут быть сведены

к ним посредством подстановки одних синонимов под другие⁷;

II. *Степень в доказательстве является аналитической, если и только если вывод представляет собой подвысказывание (sub-sentence) одной из посылок*; IIа. Доказательство является аналитическим, если и только если в указанном выше смысле аналитичны все входящие в него звенья; IIб. Доказательство вывода высказывания F_1 из высказывания F_0 аналитично, если и только если все высказывания, оказывающиеся посредствующими степенями этого доказательства, суть подвысказывания либо в отношении высказывания F_0 , либо в отношении высказывания F_1 ; III. *Степень в доказательстве является аналитической, если и только если она не вводит в ходе рассуждения новых индивидуальных предметов*: IIIа. Аналитическое доказательство не может вести от существования одного индивидуального предмета к утверждению о существовании некоторого нового индивидуального предмета; IIIб. Степень в доказательстве аналитична, если и только если она не увеличивает числа индивидуальных предметов, рассматриваемых в отношениях друг к другу; IIIв. Степень в доказательстве аналитична, если и только если степень достоверности вывода не выше степени достоверности по крайней мере одной из посылок; IIIг. Доказательство аналитично, если и только если все его ступени аналитичны в смысле, указанном в случае IIIв; IIIд. Доказательство высказывания F_1 на основании высказывания F_0 аналитично, если и только если никакое из высказываний, появляющихся на промежуточных ступенях этого доказательства, не имеет более высокой, чем у F_0 и F_1 , степени достоверности;

IV. *Степень в доказательстве аналитична, если информация, содержащаяся в выводе, не превышает информацию, содержащуюся в посылках*. Очевидно, что последний случай означает тезис, что аналитические истины суть истины тавтологические, охраняемые формально-логическими законами тождества и непротиворечия в самом ригористическом виде их применения. Но ныне можно сказать, что под случай аналитичности IV подпадают дистрибутивные нормальные формы в логике, что, однако, вызвало бы, наверно, возражение со стороны Канта, поскольку он счел бы эти формы синтетическими. Можно также показать, что IV и III виды аналитичности в определенной мере аналогичны друг другу.

При рассмотрении приведенного списка возникает вопрос о том, какой из указанных в нем случаев аналитичности действовал в эпистемологических рассуждениях Канта. Это должно быть сказано утвердительно в отношении случаев Iб и Iг и затем в отношении случаев III (в особенности IIIа и IIIг). Действительно, как раз на основании того взгляда, что введение нового предмета нарушает аналитичность, Кант охарактеризовал знаменитое суждение « $5+7=12$ » как не аналитическое, но синтетическое, поскольку оно вводит новый предмет «12».

Хинтикка смог составить столь обширный список потому, что, кроме всего прочего, учитывал при его составлении разветвления значений не только термина «аналитичность», но и терминов «анализ», «аналитический метод» и «логическая истина (истинность)»⁸. Расширительный подход *mutatis mutandis* проявился и у самого Канта, и это сказалось как раз в его рассуждениях о не-аналитичности арифметического суммирования чисел. Тем самым приведенное выше определение аналитичности из «Пролегомен», сформулированное в трансцендентальной аналитике Канта (а ему соответствует и определение в «Критике чистого разума»), обнаруживает, что оно недостаточно полно и с точки зрения требований, вытекающих из системы воззрений Канта: если говорится о расширении или обогащении («прибавлении») содержания предиката, то это еще не означает введения нового индивидуального предмета. Недостаточной была и аналогичная характеристика Декартом внутренне необходимой связи между идеями как аналитической⁹. Тем более не может удовлетворить характеристика Д. Локком тех суждений, которые он считал «положениями с ничтожным содержанием (*trifling propositions*)»¹⁰ и которые представляют собой весьма узкую разновидность аналитических суждений.

Результаты проведенного Хинтиккой анализа «аналитичности» помогли ему очень тщательно разобраться и в противоположном члене данной понятийной пары — в «синтетичности», которую Кант довел до «синтетичности а priori». А это ключевое кантовское понятие и ныне не потеряло своего значения в теоретико-познавательных дискуссиях. Споры о так называемой теоретической нагруженности эмпирических понятий, которые велись среди неопозитивистов уже издавна, дискуссии о возможности филогенетического а priori информации (но не знаний в собственном смысле слова) и о содержательных пределах врожденности склонностей и предрасположенностей человека, упомянутые здесь не в хронологическом порядке их возникновения и начатые в древности еще противниками платоновского «анамнезиса», а в Новое время — антикартезианцами и в том числе Д. Локком в I книге его «Опыта о человеческом разумении», — все эти обсуждения, подчас очень острые и жаркие, так или иначе логически связаны с предположениями о возможности (или невозможности) априорного синтеза. Хинтикка связывает такой синтез с проблемой противоречивости поверхностной концептуальной информации¹¹.

Конечно, сам Кант писал о синтезе только чисто созерцательных и категориальных *форм* знания, однако исследование показывает, что граница между знанием и его формой относительна даже с точки зрения самого автора «Критики чистого разума»: предварительные логические условия мыслимости предметов при их изучении обнаруживают наличие в них самих как своей формы, так и своего собственного содержания.

Рассмотрение проблемы «синтетичности» Я. Хинтиккой во многом предопределяется структурой уже составленного списка видов аналитичности: последним соответствуют как своего рода их антиподы определенные виды синтетичности. Так, имеем III: ступень в доказательстве является синтетической, если и только если она вводит в ход рассуждения новые индивидуальные предметы. Хинтикка в особенности подчеркивает значение именно III вида синтетичности.

При этом обнаруживается актуальность для наших дней взглядов Канта на значительную часть состава математических доказательств (не всех!) как на доказательства синтетического, а значит конструирующего характера. Сопоставляя философию с математикой, Кант в свое время писал: «Что касается свойственного философии способа познания из понятий в сравнении со свойственным математике способом судить a priori на основании одного лишь конструирования понятий (durch Construction der Begriffe), то обнаруживается такая глубокая разнородность философского и математического познания, которая, правда, всегда как бы чувствовалась, но никогда не была сведена (bringen konnte), к отчетливым критериям» (3, 688. Курсив мой.—И. Н.). Спрашивается, что понимал в данном и аналогичных ему случаях Кант под «конструированием?» Видимо, интуицию непосредственного усмотрения a priori некоторого предмета в его синтетическом виде, когда в предмет как бы «вкладываются» соответствующие свойства, структуры и отношения. Здесь очевидна глубокая связь такого понимания «конструирования» с кантовской трактовкой времени и пространства, а значит с его пониманием «чистых созерцаний» как своего рода «нечувственной чувственности», способной вводить в сознание субъекта новые индивидуальные предметы абстрактного характера.

При априорном введении новых интуиций субъект, согласно Канту, предвосхищает возможное существование предмета с определенными свойствами до того, как подобный предмет мог бы быть обнаружен в действительном чувственно-эмпирическом опыте (при всем том, что понятие действительного у Канта, в отличие от Лейбница, по основательности своего существования берет верх над понятием возможного). Такой взгляд получает у Хинтикки поддержку, и он предлагает лишь вместо «чувственно-эмпирического опыта» говорить о действии «активностей поиска и находок» в лингвистической игре, которая и позволяет получать внеэмпирические результаты. Существование априорных форм чувственного созерцания Хинтикка отрицает, а себя ни к конструктивистам, ни к интуиционистам не причисляет.

Как бы то ни было, момент конструирования как таковой был ухвачен уже Кантом в его трансцендентальной эстетике, и в письме М. Герцу от 26 мая 1789 г. он разбирает это на при-

мере геометрического круга: «...круг конструируется сам посредством определения, т. е. представляется в созерцании, пусть и не на бумаге (эмпирически), а в воображении (априорно). Так как я всегда могу от руки провести мелом на доске круг и установить точку, то я столь же хорошо могу показать на нем все свойства круга в предположении той (так называемой) номинальной дефиниции, которая на самом деле реальна, если даже он и не совпадает с тем кругом, который получается от движения прямой линии вокруг точки»¹². В конструировании наглядно проявляется творческая активность субъекта в познании, другое дело — это как понимать истоки такой теоретической активности. А абсолютным конструктивистом в математике Кант все же не стал.

Характерно, что, рассуждая об арифметическом равенстве « $5+7=12$ » как примере, Кант употребляет в отношении этих чисел то термин «понятие (Begriff)», то термин «представление (Vorstellung)». В чистых представлениях (созерцаниях) выступают абстрактные предметы «5» и «7», которые приравниваются в сумме к «12», тогда как понятия этих чисел «приравниваться» друг другу отнюдь не могут¹³. Предмет «12» вводится здесь конструктивным образом, но затем возникает уже не только его представление, но и *понятие* со своими логико-аналитическими последствиями. Вообще, изображенная Кантом структура математики такова, что в нее входят и аналитичность, и «чистое» чувственное представление «интуиция» и синтезирующая конструктивность. В зародыше угадываются здесь формалистическое, интуиционистское и конструктивистское (4(1), 84) направления в философии математики нашего столетия. Каждое из них одностороннее, а подход Канта в свое время был (при всех его мировоззренческих изъянах) этой односторонности счастливым образом лишен. А говоря, например, о конструировании треугольника как о *построении*, он ухватил, конечно, суть дела: построения в геометрической аргументации играют главную роль (на это, впрочем, указал уже Аристотель в «Первой Аналитике», — 1, 2, 25а, 14—17, а затем ее комментатор Александр Афродизийский).

В целом кантовский подход к пониманию аналитичности и синтетичности оказался для логики познания в ее последующем развитии, как и вообще для логики, значимым и плодотворным. Но он требует, разумеется, правильного мировоззренческого осмысления.

¹ Обзор литературы см., например: Scott-Taggart M. J. Recent Work on the Philosophy of Kant//Kant-Studies To-Day. La Salle: III, 1969.

² См.: Hintikka J. Logic, Language-Games and information//Kantian-Themes in the Philosophy of Logik. Oxford, 1973. P. 99. Эта книга по своему содержанию основана на Локковских чтениях, в которых Я. Хинтика участвовал в Оксфордском университете в 1964 г. В этой книге прочитанные лекции были расширены и дополнены новыми разделами. Некоторые разделы

книги вошли в сборник работ Хинтикки на русском языке (см.: Хинтикка Я. Логико-эпистемологические исследования. М., 1980).

³ Ibid. P. 103.

⁴ Ibid. P. 122.

⁵ Ibid. P. 148—149.

⁶ Ср.: Frege G. Die Grundlagen der Arithmetik. Breslau, 1884.

⁷ Ср.: Quine W. V. From a Logical Point of View/Cambridge. Mass., 1953. P. 22—23.

⁸ Ср.: Moore G. E. Reply to My Critics//The Philosophy of G. E. Moore/ed. by P. A. Schilpp. III: La Salle, 1942. P. 667.

⁹ См.: Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 126—136.

¹⁰ См.: Локк Д. Сочинения: В 3-х т. М., 1985. Т. 2. С. 87—95.

¹¹ Хинтикка Я. Указ. соч. С. 220—225.

¹² Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 567.

¹³ См.: Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 1. Band. Stuttgart, 1881. S. 297.

КАНТ И «ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ»: МОДЕЛИ МИРА

В. Н. Брюшинкин

(Калининградский государственный университет)

Программную систему можно считать интеллектуальной, если она способна определять цели, строить планы, проводить рассуждения и т. п. Для этого интеллектуальная система (ИС) должна обладать неким «внутренним миром», включающим в себя связь с внешним миром, способы обработки и расширения знаний, функции целеполагания. Каким образом происходит формирование этого «внутреннего мира»? В данной статье я попытаюсь ответить на часть этого вопроса, касающуюся построения в рамках ИС *модели мира* — внутреннего представления предметной области, с которой работает данная ИС. Из описаний экспертных и робототехнических систем можно выделить следующую процедуру построения моделей мира в ИС: (а) в данную ИС встраивается некоторый базисный фрагмент знаний (знания, полученные от эксперта или необходимый роботу комплекс знаний о мире), (б) по данному фрагменту знаний строится внутреннее представление мира, о котором система будет рассуждать и/или в котором она будет действовать.

В предшествующей публикации¹ я рассмотрел Кантов способ построения познавательной способности как образец для проектирования архитектуры ИС, а также наметил этапы конструирования «внутреннего мира» ИС по образцу конструкции уровней познавательной способности. В частности, я утверждал, что Кантово построение действительного опыта субъекта познания может служить парадигмой для построения модели мира ИС. Теперь я рассмотрю этот тезис подробнее.

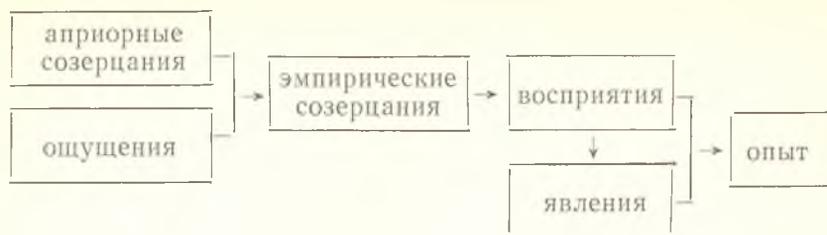
Все дальнейшее изложение будет основываться на следующей *анalogии*: то, что Кант подразумевает под *действительным опытом* в работе познавательной способности, представляет

собой частный случай того, что имеют в виду под *моделью мира* в исследованиях по «искусственному интеллекту» (ИИ).

Построение действительного опыта. Я буду исследовать Кантов способ построения действительного опыта следующим образом: сначала проведу субстратный анализ опыта, т. е. попытаюсь ответить на вопрос: из каких компонентов, относящихся к чувственности, синтезируется опыт субъекта? Затем, исходя из результатов этого анализа, я попытаюсь ответить на вопрос: какова та последовательность синтезов, которая объединяет эти компоненты в целое действительного опыта? Сам Кант решает эту задачу в главе «О дедукции чистых рассудочных понятий» из «Аналитики понятий». Текст этой главы я и буду использовать для ответа на поставленные вопросы.

Что же такое действительный опыт по Канту? Я буду отвечать на этот вопрос аналитически, предполагая понятие опыта данным и двигаясь, вслед за Кантом, по направлению к его составляющим. На основе многочисленных Кантовых контекстов употребления этого термина действительный опыт может быть определен как знание о связи явлений и соответствующих этим явлениям восприятий. Поэтому наш первоначальный вопрос сводится к вопросу: что такое восприятия и явления? Восприятия обычно определяются Кантом как представления, сопровождающиеся ощущениями (термин «представление» — неопределяемый). Термин «явление» чаще всего употребляется там, где Кант хочет подчеркнуть отличие доступного нам знания (о явлениях) от недоступного (о вещах в себе). Однако можно выделить и более «предметный» смысл этого термина. Явление можно охарактеризовать как предмет восприятий (З, 241, 301), конструируемый на основе данных восприятий по правилам рассудка. Таким образом, получается следующая процедура: по имеющимся у субъекта восприятиям строятся явления, а рассудочная связь восприятий и явлений порождает опыт субъекта. Тем самым следующей задачей становится анализ понятия восприятия. Восприятия — это результат применения синтеза схватывания к эмпирическому созерцанию (З, 211). Созерцания вообще суть способ, каким знание относится к своему предмету (З, 127). Эмпирическое созерцание — такое созерцание, которое относится к своему предмету посредством ощущения (З, 128). Оно, в свою очередь, представляет собой синтез чистых созерцаний (пространства и времени) и ощущений, которые уже составляют первоначальные элементы чувственности. Отсюда получается «субстратная» схема опыта субъекта (см. стр. 82).

Следует учитывать, что априорные созерцания — это не что иное, как те самые формы восприятия, которые реконструируются по базисному фрагменту знаний в результате первоначальной аналитической процедуры².



Каждый компонент этой схемы получается из более элементарных в результате синтеза некоторого типа. Для осуществления синтезов Кант предполагает два типа способностей субъекта: апперцепцию и воображение. Трансцендентальная дедукция категорий показывает нам способ синтеза опыта из ощущений, априорных форм восприятия и категорий.

К сожалению, ни в первом, ни во втором издании «Критики чистого разума» нет четкого описания последовательности таких синтезов. Это, по-видимому, обусловливается тем, что сам Кант в «Аналитике понятий» хотел, прежде всего, продемонстрировать ту роль, которую категории играют в синтезе опыта, а сам процесс синтеза опыта рассматривал лишь в той степени, которая необходима для трансцендентальной дедукции категорий. В контексте же моего исследования требуется извлечь из Кантовой дедукции процедуру построения действительного опыта. Анализ текстов, на мой взгляд, показывает, что из текста невозможно извлечь однозначную последовательность синтезов. Поэтому дальнейшее изложение будет включать значительный элемент реконструкции, т. е. будет одним из возможных вариантов такой последовательности, согласующихся с текстом Канта. В моей реконструкции даже порядок синтезов будет иной, чем в изложении Канта.

Самым первым видом синтеза, делающим возможными все остальные, является *синтетическое единство апперцепции* (СЕА), которое каждому представлению (созерцанию) сопоставляет представление «я мыслю», тем самым относя его к единству субъекта. Этот первоначальный синтез превращает произвольные представления в представления данного субъекта и тем самым создает основу для дальнейших синтезов. По отношению к ощущениям СЕА выполняет функцию подведения их под априорные формы пространства и времени, так как иначе ощущения не могли бы сопровождаться метапредставлением «я мыслю». СЕА объединяет *априорные созерцания* и *ощущения* в более сложную компоненту опыта — *эмпирическое созерцание*. Однако роль СЕА на этом, конечно, не кончается. Представление «я мыслю», раз будучи присоединено к конкретным представлениям, сопровождает их на протяжении всей процедуры синтеза опыта.

Для дальнейшей обработки эмпирического созерцания Кант предлагает рассмотреть *синтез схватывания* — «...сочетание многообразного в эмпирическом созерцании, благодаря чему становится возможным восприятие его...» (3, 210). Кант приводит пример с домом, поясняющий, что он при этом имеет в виду: «...я как бы рисую очертания дома сообразно этому синтетическому единству многообразного в пространстве...» (3, 211). Продолжая пример Канта, можно сказать, что априорное созерцание пространства уже обладает некоторым синтетическим единством, выражающимся в способности пространства быть средой для образования разнообразных фигур. В применении к эмпирическому созерцанию синтез схватывания порождает одну из таких фигур, соответствующих тем ощущениям, которые имеют место в этом эмпирическом созерцании; и, таким образом, возникает единственное, необходимо обусловленное обстоятельствами, имеющими место «здесь и теперь», восприятие.

Этот синтез схватывания подчиняется категориям в том смысле, что необходимым условием восприятия оказывается то, что делает возможным синтез однородного в созерцании вообще, а это — категория количества.

Результатом применения синтеза схватывания к эмпирическому созерцанию является *восприятие*. Синтез схватывания порождает некоторую последовательность в эмпирическом созерцании, однако эта последовательность лишь субъективна и случайна (например, восприятие дома может начаться с верхней части дома и закончиться фундаментом или наоборот). Здесь возникает вопрос о соотношении этой субъективной последовательности восприятия (синтеза схватывания) и связью многообразного в объекте.

В силу субъективности и случайности порядка восприятия объекта возможны многие, не совпадающие друг с другом восприятия одного и того же объекта. И то, что это множество восприятий относится к одному и тому же объекту, нужно еще установить. Первым этапом по пути движения к объекту восприятий является синтез воображения, называемый Кантом *фигурным синтезом*. Название его связано с тем, что этот синтез, в сущности, сводится к построению фигур в пространстве. Примерами фигурного синтеза являются мысленное проведение прямой линии, воображаемое описание окружности, представление о трехмерности пространства путем проведения из одной точки трех перпендикулярных друг к другу прямых, вспомогательные построения при доказательстве геометрических теорем и т. п. Фигурный синтез создает «предметы возможного для нас созерцания» (3, 205). Кант не объясняет подробно, каким образом этот синтез создает предметы возможного для нас созерцания. Однако контекст § 24—26 «Аналитики понятий» позволяет заключить, что фигурный синтез эмпири-

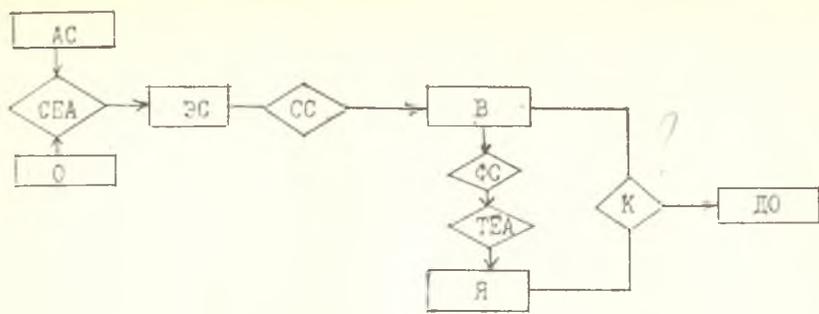
ческого созерцания заключается в проведении всех возможных фигур, совместимых с полученным субъектом ощущением, составляющим материю восприятия. Так, если (еще неизвестным) объектом эмпирического созерцания является дом, то фигурный синтез должен дать в априорном пространстве все возможные формы, совместимые с полученными ощущениями, как целое.

Фигурный синтез, прорабатывая априорную форму, ставит задачу соединения этой формы с эмпирическими компонентами восприятия. Это соединение и должно дать объект восприятия: «Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятия об объекте» (З, 196). Форма, в которой реализуется трансцендентальное единство апперцепции (ТЕА) представляет собой суждение: «Связка есть имеет в суждении своей целью именно отличить объективное единство данных представляемый от субъективного» (З, 198). Эти утверждения Канта, по-видимому, имеют такой смысл: даны восприятия S_1, S_2, \dots, S_n , которые выступают в роли субъектов суждений, а формы, порожденные в ходе фигурного синтеза, играют роль предикатов, и если удастся найти такую форму, для которой верно, что S_1 есть P, S_2 есть P, \dots, S_n есть P , то P — обозначает форму объекта данного класса восприятий, не зависимую от характера его схватывания. Иначе говоря, если нам удастся показать, что каждое из некоторого множества восприятий есть различное схватывание формы одного и того же дома, построенной в ходе фигурного синтеза, то объектом восприятия является дом данной формы.

Как уже отмечалось, объекты восприятия Кант называет явлениями. ТЕА осуществляет сначала поиск формы явления, а затем уже строит его объект. Каким образом это происходит, Кант показывает, правда, уже не в «Аналитике понятий», а в «Аналитике суждений». Кант здесь утверждает, что окончательное выделение объекта восприятия связано с подведением соответствующего явления под правило, выражаемое некоторой категорией (З, 261). Но тем самым данное явление, а следовательно, и обозначающее его восприятие ставятся в связь с другими восприятиями и явлениями. Но это, собственно, и есть действительный опыт субъекта, ибо «опыт есть познание через связанные между собой восприятия» (З, 211). Особенностью Кантовой процедуры является то, что опыт дан вместе со своим объектом, так как эти объекты не могут быть даже определены вне связи, накладываемой на них категориями.

Итак, трансцендентальная дедукция категорий позволяет нам выделить процедуру синтеза действительного опыта, который представляет собой множество восприятий и явлений, упорядоченное категориями как правилами рассудка. Отсюда получается следующая схема синтеза действительного опыта:

*М. С. Кантовский, лекция по философии
Кантовского субъективизма*



где АС — априорные созерцания, О — ощущения, ЭС — эмпирические созерцания, СС — синтез схватывания, В — восприятия, ФС — фигурный синтез, Я — явления, К — категории, ДО — действительный опыт.

Построение моделей мира. В настоящее время системы ИИ распространены в двух областях: экспертных системах (ЭС) и роботике. Естественно ожидать, что конструирование моделей мира в ЭС и роботике будет различаться, поскольку ЭС работает только со знаниями, а робототехнические системы — и с восприятием внешнего и «внутреннего» мира. Поэтому при построении модели мира в ЭС основное внимание должно уделяться априорному анализу базисного фрагмента знаний и способов обработки знаний, а при построении модели мира автономного робота следует также организовать ее связь с поступающей дополнительной чувственной информацией.

В ЭС, по-видимому, нет необходимости в детальной разработке модели мира в смысле Кантова действительного опыта. Здесь вполне достаточно ограничиться слоем знаний и выявлением концептуальной схемы их построения (категорий) и форм восприятия мира. Однако уже это обогащает структуру моделей мира в ЭС. Обычно база знаний в ЭС имеет следующую архитектуру:

МЕТАЗНАНИЯ ЗНАНИЯ

Такая архитектура не реализует всех возможностей расширения знаний, заложенных в базисном фрагменте знаний, поскольку не принимает во внимание открытый Кантом факт: любое эмпирическое знание включает в себя некоторые априорные формы восприятия мира, которые, если они выделены, могут служить основанием для целого класса рассуждений, расширяющих наше знание синтетически а priori. В ЭС, построенной по образцу Кантовой познавательной способности, должны были бы присутствовать процедуры, выявляющие по базисному фрагменту знаний, встроенные в него общие (априорные) формы восприятия мира (в стиле Кантовой «Трансцен-

дентальной эстетики»). Тогда архитектура базы знаний приобрела бы следующий вид:

МЕТАЗНАНИЯ
ЗНАНИЯ
ФОРМЫ ВОСПРИЯТИЯ МИРА

А процедуры вывода обогатились бы рассуждениями от условий возможности опыта (трансцендентальными рассуждениями).

Следует заметить, что продвижение по направлению к такому кантианскому пониманию взаимодействия между уровнями базы знаний намечается в современной литературе. Я приведу два примера. Некоторым аналогом использования рассуждений, отправляющихся от общих условий чувственности, являются рассмотренные Д. А. Поспеловым псевдофизические логики, в правилах вывода которых используются «свойства восприятия человеком окружающего мира»³. Эти логики, по существу, представляют собой теории некоторых отношений: временных, пространственных, причинных, целевых и т. п. Основные феноменологические свойства этих отношений выражаются в них в виде правил. Однако здесь кроме сходства с Кантовыми процедурами существуют и различия. Поспелов настаивает на психологических свойствах восприятий, тогда как у Канта речь идет о реконструкции форм восприятий, которые делают возможным тип знания, данный в базисном фрагменте знаний.

Еще ближе к Кантовой постановке проблемы выглядит сделанное на основании анализа опыта решения задачи распознавания образов (распознавание рукописного текста, восприятие речи, распознавание геометрических фигур) заключение Ш. А. Губермана, согласно которому «класс задач, которые необходимо решать на интеллектуальном уровне, в большой мере зависит от способа восприятия»⁴. Напомню, что у Канта обращение к способу восприятия позволяет ограничить класс задач, решаемых рассудком, в частности, отказаться от решения задач, выходящих за пределы возможного опыта.

Таким образом, для ЭС требуется, скорее, не построение отдельной от базисного фрагмента знаний модели мира, а рассмотрение самого этого фрагмента как модели мира и априорный анализ его по тем направлениям, которые наметил Кант и которые были рассмотрены в моей предыдущей статье⁵.

Иное дело роботика. Хотя в современной литературе в этой области ИИ принято интерпретировать модель мира как «знания о предметной области, организованные на основе тех или иных способов и средств представления знаний»⁶, с точки зрения принятого в этой статье подхода такое понимание представляется недостаточным. Дело здесь в том, что модель мира автономного робота должна быть согласована с тем типом информации, который он получает от окружающей среды через

свой блок восприятия, и служит одним из оснований для принятия решений. В таком случае, на мой взгляд, может работать Кантова процедура построения моделей мира в последовательности всех тех этапов, которые были раскрыты в предыдущем разделе этой статьи. Поэтому я сейчас попытаюсь наметить самые общие способы применения Кантовой процедуры построения действительного опыта к синтезу модели мира автономного робота. Поскольку Кантова процедура, естественно, еще не была реализована в какой-либо системе ИИ, я буду пользоваться иллюстрациями из различных попыток построения таких систем, в которых обнаруживаются шаги процедуры, сходные с Кантовыми.

По сравнению с ЭС новым является то, что на «входе» процедуры построения модели мира встречаются не только априорные формы восприятия, но и апостериорная компонента — ощущения. Для автономного робота ощущения — это информация, поступающая от сенсоров, а априорные созерцания — это встроенные в блок восприятия средства предварительной обработки сенсорной информации. По Кантовой схеме в базе знаний робота должен существовать такой метаоператор, который среди хаотически поступающих на вход системы сигналов выделяет те, которые будут представлять собой материал для дальнейшей обработки, т. е. включаются в область, к которой применимы дальнейшие операторы. Таким аналогом Кантового СЕА («я мыслю») может быть, например, оператор «важности», производящий выбор объекта, на который будет переключено «внимание» системы⁷. Таким образом, Кантово «я мыслю» образует структуру оператора, выполняющего две функции: 1) вводящего некоторые данные сенсоров, релевантные решаемой задаче, в «поле внимания» системы и 2) соединяющего эти данные с теми первоначальными формами восприятия, которые свойственны данной системе. По Канту, эта процедура дает эмпирическое созерцание, т. е., по существу, сигнал о наличии чего-то неопределенного в поле сознания, что обещает в дальнейшем стать объектом. Если провести аналогию из области анализа сцен, то это, например, комбинация световых пятен, служащих предметом дальнейшего анализа.

Следующий этап — синтез схватывания, в ходе которого из эмпирического созерцания получается восприятие. Восприятие — это результат первоначальных попыток локализовать объект, не отделимый от способа осуществления этой локализации. Например, выбирается точка (пятно) за начало схватывания и проводится предположительный контур исследуемого предмета. Причем таких восприятий (контуров) одного предмета может быть много. К примеру, рассматривая задачу построения модели ограниченного мира детских кубиков, П. Уинстон отмечает, что программа для ЭВМ должна обеспечить решение двух задач: (1) преобразовать сигналы от электронного глаза в кон-

турный рисунок, (2) перевести содержание контурного рисунка на язык утверждений, говорящих о предметах, их взаимоотношениях и свойствах⁸. Построение восприятия находится в рамках решения первой задачи. В мире кубиков восприятие — это контурный рисунок, из которого еще предстоит выделять объемы.

Далее, по Канту, следует этап фигурного синтеза, на котором происходит проработка априорной формы восприятия — построения в априорном созерцании пространства или времени. Если продолжить обсуждение в терминах мира кубиков, то фигурный синтез соответствует определению типов линий, узлов и, вообще, фигур, которые могут встречаться в этом мире в связи с данными контурами. Таким образом, задача процедуры, аналогичной фигурному синтезу, — это выделение множества возможных форм, соответствующих полученным восприятиям и уже отделимых от самого акта восприятия.

Следующий этап синтеза опыта, по Канту, — это выявление объектов восприятий, то есть явлений. В моделировании мира кубиков этому этапу соответствует конструкция по контуру изображения трехмерного тела, порождающего этот контур. Каким образом этот синтез происходит? Кант говорит: путем трансцендентального (объектного) синтеза, т. е. составления суждений, субъектами которых являются отдельные восприятия, а предикатами — выделенные в фигурном синтезе формы. Если мы сумеем некоторому классу восприятий сопоставить одну и ту же форму, то эта форма и даст нам объект этого класса восприятий. У Уинстона трансцендентальному синтезу соответствует этап перевода содержания контурного рисунка на язык утверждений, говорящих о предметах.

В результате этой процедуры строятся объекты. Но чтобы получить соответствующую модель мира, кроме объектов нам необходимы еще их свойства и отношения. Именно здесь мы сталкиваемся с тем принципиально новым, что привносит Канта процедура конструкции действительного опыта в практику построения моделей мира. Поскольку каждый акт синтеза (СЕА, СС, ФС, ТЕА) происходит в соответствии с категориями, а категории суть не что иное, как общие схемы отношений между явлениями (объектами), то в результате конструирования объектов мы одновременно получаем и их отношения.

Выполнение этой процедуры создает в базе знаний работа модель мира, для которой истинны все утверждения базисного фрагмента знаний и которая согласована с типом восприятия, свойственного данной робототехнической системе. Кроме того, выявлена концептуальная схема этой модели мира в виде системы категорий, полученных на этапе анализа базисного фрагмента знаний, и заложены способы расширения этой модели.

Способы расширения моделей мира и тем самым получения

новых знаний, которые вытекают из работы познавательной способности, как она проанализирована Кантом, будут предметом моей следующей статьи.

¹ См.: Брюшинкин В. Н. «Критика чистого разума» и способы построения интеллектуальных систем//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1989. Вып. 14. С. 72—81.

² Там же.

³ Поспелов Д. А. Ситуационное управление: теория и практика. М.: Наука, 1986. С. 107.

⁴ Губерман Ш. А. О соотношении восприятия и мышления в задачах искусственного интеллекта//Интеллектуальные процессы и их моделирование/Под ред. Е. П. Велихова, А. В. Чернавского. М.: Наука, 1987. С. 264.

⁵ См.: Брюшинкин В. Н. Указ. соч.

⁶ Перспективы развития вычислительной техники: В 11 кн.: Справ. пособие/Под ред. Ю. М. Смирнова. М.: Высшая школа, 1989. Кн. 2: Интеллектуализация ЭВМ. С. 16.

⁷ См.: Вайнцвайг М. Н., Полякова М. П. Механизм мышления и моделирование его работы в реальном времени//Интеллектуальные процессы и их моделирование/Под ред. Е. П. Велихова, А. В. Чернавского. М.: Наука, 1987. С. 212—213.

⁸ См. Уинстон П. Искусственный интеллект. М.: Мир, 1980. С. 60.

К ВОПРОСУ О СУБЪЕКТНО-РЕЧЕВОЙ СТРУКТУРЕ ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА (НА МАТЕРИАЛЕ ФИЛОСОФСКОЙ ПРОЗЫ И. КАНТА)

И. Д. Коцев

(Калининградский государственный университет)

Когда слово не эгоцентрическое, нет надобности различать случаи его употребления, но мы обязаны проговорить это различие при употреблении эгоцентрических слов, поскольку то, на что они указывают, есть нечто, имеющее отношение к данному частному случаю употребления слова.

Б. Рассел

Одной из важнейших особенностей текста Канта является его ярко выраженная эгоцентричность. Это обусловлено самим содержанием его учения и, в частности, его теорией познания. Кантовский принцип, идущий, как известно, от Декарта, содержит в себе и принцип «Я говорю». Как отмечает Ю. С. Степанов, понятие о «Я» как средоточии различных ментальных актов субъекта привело затем в лингвистической философии к переосмыслению высказываний типа «X мыслит, что р» (где вместо «мыслит» может стоять «полагает», «считает», «верит» и т. д.), которые стали рассматриваться как эквивалентные высказыванию «X говорит: р», ставящее в основу описания мира координату «Я» как основу лингвистической прагматики (дектики)¹.

Субъектно-речевая структура кантовского текста сложна. Особенно это можно отнести к тексту «Критики чистого разума». Данное обстоятельство обусловлено в первую очередь самим предметом изложения и своеобразием познавательной ситуации, представленной в тексте, которая может быть охарактеризована как мышление о мышлении или познание познания. Фактически в этом тексте трижды представлено декартовское «Я мыслю». Это, во-первых, «Я мыслю» самого автора, во-вторых, «Я мыслю» эмпирического субъекта, мышление которого описывается, и в-третьих, «Я мыслю» трансцендентального субъекта, носителем которого выступает эмпирический субъект. Принцип утренного самосознания причудливо пронизывает всю ткань данного текста и кантовского текста вообще.

В своем сочинении «Какие успехи сделала метафизика со времен Лейбница и Вольфа в Германии» Кант отмечает: «Я осознаю самого себя» есть мысль, которая содержит в себе уже двойное «Я»; «Я» как субъект и «Я» как объект. Каким образом оказывается возможным, что я, который мыслит, имею в качестве объекта (созерцания) самого себя, а тем самым отличаю себя от самого себя, невозможно объяснить, хотя это является несомненным фактом»². Первое «Я» есть субъект чистой апперцепции, априорное представление. Второе «Я» — субъект перцепции, эмпирическое сознание. Оно доступно познанию благодаря тому, что в основе всех его восприятий и их связей лежит априорная форма времени.

Третье «Я», как отмечалось выше, это самосознание автора, оно переводит мыслящее «Я» из абстрактного пространства мышления в реальное пространство речи, т. е. текста, определяемое параметрами «я» — «ты» — «он» по горизонтальной (синтагматической) оси текста, а вертикальная (парадигматическая) ось структурирована в соответствии с указанными тремя самосознаниями.

Так как пространство монологического текста — это «театр одного актера», то автору как носителю дискурса приходится выступать в роли всех субъектов речи, представленных в тексте. Как отмечает М. М. Бахтин, автор не только видит и знает все то, что видит и знает каждый герой в отдельности и все герои вместе, но и больше их, причем он видит и знает нечто такое, что им принципиально недоступно, и в этом всегда определенном и устойчивом избытке видения и знания автора по отношению к каждому герою и находятся все моменты завершения целого — как героев, так и совместного события их жизни, то есть целого произведения»³.

В этой связи показательно следующее место из «Критики чистого разума»: «Совершенно очевидно, что когда мы желаем представить себе мыслящее существо, мы должны поставить себя на его место и, следовательно, подменить рассматривае-

мый объект своим собственным субъектом (чего не бывает ни в каком другом случае исследования);...» (3, 726). Таким образом, автор предстает как носитель принципа речевой апперцепции: многообразие субъектов речи становится возможным благодаря «Я говорю» автора, его единству.

Речевая структура текста, отражая парадигматические и синтагматические его параметры, включает три основных подвидов речи: субъектно-центричную речь, объектно-центричную речь и речь адресато-центричную. Маркером субъектно-центричной речи выступает «Я», которое подразделяется на метаязыковое, или авторское «Я», эмпирическое «Я» и «Я» трансцендентальное. Метаязыковым «Я» будет в нижеследующем примере: «Я называю чистыми (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых нет ничего, что принадлежит ощущению» (3, 128). Или: «Я должен дать теперь дефиницию этой высшей способности познания и чувствую себя в несколько затруднительном положении» (3, 340).

Авторское «Я говорю» актуализируется в речевых актах, несущих ту или иную иллокутивную установку: утверждение, замечание, пояснение, предупреждение, напоминание и др. Например: «Далее, я *утверждаю*, что перечисленные выше категории суть не что иное, как условия мышления в возможном опыте» (3, 708). Или: «Я *спрашиваю* поэтому, как вы объясняете полное сродство явлений...» (3, 709). Эти высказывания отчетливо делятся на часть, выражающую иллокуцию, и часть, несущую пропозициональное содержание. В примерах выше иллокутивная установка выражена частями «Далее я утверждаю, что...» и «Я спрашиваю поэтому, как...» Остальные несут пропозициональное содержание. Последние вводятся, как правило, подчинительными союзами или другими средствами, например, двоеточием. Обе части могут быть выражены также нерасчлененно в пределах простого предложения, например (с иллокуцией намерения): «Это чистое первоначальное, неизменное сознание я *буду называть* трансцендентальной апперцепцией» (3, 706).

Часто пропозициональная часть подчеркивается специальными лексическими средствами, в частности, сочетанием «а именно» (в оригинале *nämlich*). Например: «Здесь я *сделаю замечание*, влияние которого простирается на все дальнейшие рассуждения и которое необходимо иметь в виду, а именно трансцендентальным... следует называть не всякое априорное знание, а только то, благодаря которому мы узнаем, что...» (3, 158).

Именно потому, что авторское «Я» и эмпирическое «Я» различны, они могут встречаться в пределах одного высказывания. Например: «Действие, которым я² связываю сравнение представлений вообще с познавательной способностью, производящей его, и которым я² распознаю, сравниваются ли пред-

ставления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному созерцанию, я¹ называю трансцендентальной рефлексией» (3, 158). В данном примере я² — эмпирическое, обозначающее эмпирического субъекта, а я¹ — авторское. Обращает на себя внимание разная сочетаемость этих обоих я-субъектов: авторское сочетается с глаголами описательной семантики типа «называть», «объяснять», «определять», «понимать» (в определительном смысле) и др. Второе сочетается с глаголами, выражающими ментальные акты эмпирического субъекта типа «думать», «понимать», «размышлять», «представлять», «созерцать» и др. Иллокутивные акты этих двух субъектов, следовательно, различны. Различны и составляемые ими дискурсы. Проиллюстрировать это можно на следующих двух фрагментах:

1. «Впрочем я *пропускаю* здесь все то, возможность чего можно усмотреть лишь из действительности в опыте, и *рассматриваю* здесь только возможность вещей, основанную на априорных понятиях. О таких вещах я не устаю *утверждать*, что возможность их никогда не вытекает из априорных понятий самих по себе, а что они всегда имеют место лишь как формальные и объективные условия опыта вообще» (3, 284).

2. «Когда я *представляю себе* постоянную вещь так, что все изменяющееся в ней относится только к ее состояниям, то из одного такого понятия я никогда не могу *узнать*, возможна ли подобная вещь» (3, 282).

Из первого примера видно, что это метадискурс, иллокутивная установка которого может быть определена как «я делаю замечание, оговорку». Глаголы «пропускаю», «рассматриваю», «утверждаю» относятся к метаязыку описания. Во втором примере имеет место иллокутивный акт аргументации. Он осуществляется посредством обращения к фактам эмпирического сознания (авторская интраспекция). Об этом свидетельствует семантика глаголов «представлять» и «узнавать». Обращает на себя внимание ярко выраженная пропозициональность, т. е. интенциональность, первого дискурса и онтологичность, т. е. экстенциональность, второго.

Трансцендентальное «Я», как было отмечено выше, Кант понимает как априорную форму единства мышления субъекта. Показательно в этом смысле следующее место из «Критики»: «Между тем в основу этой науки мы можем положить только простое и само по себе совершенно лишенное содержания представление: «Я», которое нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям. Посредством этого Я, или Он, или Оно (вещь), которая мыслит, представляется не что иное, как трансцендентальный субъект=X, который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия...» (3, 371). По-

сколькx трансцендентальное «Я» своими чистыми понятиями (с помощью категорий и чистых форм созерцания) моделирует эмпирическое мышление и познание, постолькx маркером его в тексте выступает предлог durch — «посредством». Например: «So viel ist gewiss: dass *ich*² mir *durch* das *Ich*³ jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjekts (Einfachheit) gedenke, aber nicht, dass *ich*² *dadurch*³ die wirkliche Einfachheit meines Subjekts erkenne»³.

Предлог и определенный артикль подчеркивают «инструментальный» характер трансцендентального «Я», его «вещность», т. е. то, что мыслит.

Таким образом, в соответствии с вышеизложенным в тексте Канта и, в частности, в «Критике чистого разума», следует различать три уровня рефлексии: уровень эмпирической рефлексии, уровень трансцендентальной рефлексии и уровень метарефлексии. И соответственно этому — три вида дискурса: дескриптивный дискурс, оперативный дискурс, связанный с аргументацией априорных основоположений, и метадискурс.

Степень объективной значимости априорных форм познания возрастает посредством перехода от формы первого лица единственного числа к форме первого лица множественного числа, т. е. «мы», которое, следовательно, выполняет функцию объективации чистых форм познания. Например: «*Мы* не можем мыслить ни одного предмета иначе как с помощью категорий; *мы* не можем познать ни одного мыслимого предмета иначе как помощью созерцаний, соответствующих категориям» (3, 214).

Еще большая объективация внеэмпирических форм выражается с помощью кванторов всеобщности типа *alle*, *alles*, *gesamt*, *jederzeit* и др., сочетающихся с местоимениями или присутствующих в высказывании, например: «В самом деле, без созерцания *всякое наше* знание лишено объектов и остается в таком случае совершенно пустым» (3, 162).

Подобно тому, как система местоимений первого лица служит выражению различных субъектов речи, описанных выше, точно так же и система местоимения третьего лица служит описанию трех «я-объектов». Она так же иерархична, т. е. мы должны различать он¹, он², он³; они¹, они², они³; этот¹, этот², этот³ и т. д. Объектно-центричная речь, следовательно, столь же иерархична, как и речь субъектно-центричная. Текстовое пространство третьего лица — это пространство многообразного, подлежащего априорному синтезу, и его априорных форм. Отношение между самосознанием эмпирического субъекта и трансцендентального предстает теперь как отношение на уровне объекта между эмпирическим мышлением и познанием (опытом) и трансцендентальным. Это отношение является предметом самосознания автора как носителя теории чистого знания и познания. Авторское самосознание представляет собой, таким образом, систему, состоящую из трех субъект-объектов.

Так как специфика местоимений третьего лица состоит в их дейктичности, то они могут указывать лишь на то, что прошло процесс номинализации с помощью терминологической лексики. Чтобы местоимение третьего лица начало выполнять свою функцию, высказывание должно быть построено «от объекта». Например: «Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятии об объекте. Поэтому оно называется объективным, и *его* следует отличать от субъективного единства сознания...» (3, 196). В данном примере предметом высказывания является понятие «трансцендентальное единство апперцепции», формы «оно», «его» соотносятся с ним.

Связь между субъектом и объектом, их единство обеспечивается системой притяжательных местоимений, которые задействованы для выражения категории самосознания. Например: «Это последнее положение, как показано, само имеет аналитический характер, хотя оно делает синтетическое единство условием всякого мышления; в самом деле, в нем речь идет лишь о том, что все *мои* представления в любом данном созерцании должны быть подчинены условию, лишь при котором я могу причислять их как *свои* представления к тождественному «Я» и поэтому могу объединять их посредством общего представления «я мыслю» как синтетически связанные в одной апперцепции» (3, 196). Естественно, что и грамматическая категория возвратности принимает в этом участие, как это можно видеть из следующего места: «...поэтому я могу познавать *себя* лишь так, как я *себе* только являюсь в отношении созерцания..., а не так, как я познал бы *себя*, если бы мое созерцание было интеллектуальным» (3, 209).

Так как свойства мышления эмпирического субъекта привлекаются в качестве обоснования и доказательства тех или иных метаутверждений относительно трансцендентального субъекта, то в тексте иллокутивные акты первого следуют, как правило, за иллокутивными актами второго, т. е. авторского «я». Например: «Таким образом, *наши*¹ утверждения показывают эмпирическую реальность времени, т. е. объективную значимость его для всех предметов... А так как *наше*² созерцание всегда чувственное, то в опыте нам никогда не может быть дан предмет, не подчиненный условию времени» (3, 139). Таким образом, система личных местоимений 1-го и 3-го лица, а также связанные с ними притяжательные и возвратные местоимения образуют в кантовском тексте трехуровневую структуру отношений, соответствующую трем самосознаниям, представленным в тексте. Местоимения 1-го лица вводят субъектно-центричную речь, местоимения 3-го лица обслуживают объектно-центричную речь, а притяжательные и возвратные выполняют связующую роль между ними, отражая единство субъекта и объекта. Данное единство обуславливает и единство текста,

который представляет собой, в частности, различные комбинации подвидов субъектно-центричной и объектно-центричной речи.

Рассмотрим речевую структуру следующего сверхфразового единства: (1) «Экстенсивной я¹ называю всякую величину, в которой представление о целом делает возможным представление о частях... (2) Я² могу представить себе линию, как бы мала она ни была, только проводя ее мысленно, т. е. производя последовательно все ее части, начиная с определенной точки... (3) То же самое относится и ко всякой, даже малейшей части времени. (4) Я² мыслю в нем лишь последовательный переход от одного мгновения к другому, причем посредством всех частей времени и присоединяя их друг к другу возникает наконец определенная величина времени. (5) Так как чистое созерцание во всех явлениях есть пространство, или время, то всякое явление как созерцание есть экстенсивная величина, ибо...» (3, 238).

В этом сверхфразовом единстве представлены: субъектно-центричная речь (1, 2, 4) и объектно-центричная речь (3, 5). Первая делится на субъектно-метаречевую (1) и субъектно-интроспективную (2, 4). Иллокутивная структура данного сверхфразового единства состоит из следующих актов: «я определяю» (1), «я обосновываю» (с помощью интраспекции) (2, 4), «я провожу аналогию» (3) и «я обобщаю» (5). Все перечисленные иллокутивные акты входят в более общий иллокутивный акт с композиционной функцией «провожаю аналогию». Начало операции аналогии маркировано дейктическим сочетанием «то же самое».

Таким образом, субъектно-речевая структура текста «Критики чистого разума» по его вертикальной оси представляет собой трехуровневую систему субъектно-центричной речи и подобную же систему объектно-центричной речи. Обе подсистемы образуют единое целое, обусловленное концептуальным единством; это целое обеспечивает единство иллокутивных актов и единство текста.

Горизонтальная ось текста — это ось адресато-центричной речи. Как отмечает М. М. Бахтин, «всякое высказывание всегда имеет адресата (разного характера, разных степеней близости, конкретности, осознанности и т. д.), ответное понимание которого автор речевого произведения ищет и предвосхищает»⁴. И далее: «Если мы превратим диалог в один сплошной текст, то есть сотрем разделы голосов (смены говорящих субъектов), что в пределе возможно (монологическая диалектика Гегеля), то глубинный (бесконечный) смысл исчезнет (мы стукнемся о дно, поставим мертвую точку»⁵. Адресато-центричная ось — это ось представления текста как диалога. Сложность предмета изложения, стремление к достижению адекватности его понимания читателем заставляют Канта постоянно обращаться

к читателю, направлять процесс восприятия им текста, предупредить возможное неправильное понимание, уточнить сказанное, полемизировать с воображаемым оппонентом, другими теориями и их авторами и т. д. Все эти иллокутивные акты сопряжены, как отмечалось выше, с грамматическими субъектами, образующими горизонтальную ось текста: я (мы) — ты (вы) — он (они).

О формах речи, связанных с первым лицом и его иллокутивными актами, частично уже говорилось выше. Следует добавить, что в некоторых случаях автор может передавать свою речь в форме «мы» своему оппоненту, оставаясь присутствовать в форме «мы», обозначающей эмпирического субъекта, например: «Если сетование *«мы¹* не познаем ничего внутреннего в вещах» должно обозначать, что чистым рассудком *мы²* не можем понять, каковы являющиеся вещи сами по себе, то такое сетование несправедливо и неразумно» (3, 325). Как следует из данного примера, передача речи оппоненту происходит при реализации автором иллокутивного акта негативной оценки мнения оппонента, которая требует цитирования слов его.

Ближайшим к первому лицу на оси адресато-центричной речи является второе лицо «ты» («вы»). Наиболее типичным иллокутивным актом, связанным с этим лицом в научной речи, является речь полемическая: «...или возьмите положение, что из трех прямых линий можно образовать фигуру, и попытайтесь вывести его только из этих понятий. Всякое ваше усилие окажется напрасным, и *вам* придется прибегнуть к созерцанию, как это и делается в геометрии» (3, 148). Сюда же относится и прямое обращение к оппоненту с вопросом типа: «Так как положения геометрии можно познать синтетически а priori и с аподиктической достоверностью, то я спрашиваю, откуда получаете *вы* такие положения и на чем основывается *ваш* рассудок...?» (3, 147).

Если полемике придается не прямой, а косвенный характер, речь строится как обращенная к третьему лицу, координата которого находится еще дальше на оси от центра, чем координата «ты». Например: «Если *кто-либо* после всех этих разъяснений все еще не решается отказаться от чисто трансцендентального применения категорий, то пусть *он* сделает попытку построить из них какое-нибудь синтетическое утверждение» (3, 312—313).

Обобщенный носитель оппонированного мышления может быть выражен также неопределенно-личным местоимением *man*. В русском переводе эта форма передается либо безлично, либо формой глагола во множественном числе 3-м лице, как например: «Однако здесь *упускают* из виду, что таким путем понятие причины вовсе не может возникнуть...» (3, 186).

Иллокутивные акты, связанные с этим субъектом, весьма различны и обусловлены тем, какая роль в процессе рассуж-

дения отводится этому «некто». Оно может, например, выступать как доминирующее лицо в акте коммуникации, обуславливая иллокутивный акт просьбы. Например: «*Да будет мне позволено называть место, уделяемое нами понятию или в чувственности, или в чистом рассудке, трансцендентальным*» (3, 319). Это лицо может также привлекаться автором для соучастия в процессе аргументации или как свидетель правильности проделанного рассуждения, например: «*Поэтому тот, кто снова обратится к нашему доказательству принципа причинности, заметит, что мы могли доказать его только в отношении объектов возможного опыта;...*» (3, 296). Часто это лицо выступает носителем обыденного мышления. Например: «*В самом деле, обычно относительно некоторых знаний, выведенных из эмпирических источников, говорят, что мы...*» (3, 106). Если это лицо выступает в качестве носителя определенной теории, к которой автор выражает свое отношение, то место «он» получает конкретные переменные: Юм, Платон, Лейбниц, Вольф, скептик, идеалист и т. д.

Таким образом, структуру кантовского текста можно представить в виде модели, состоящей из вертикальной и горизонтальной осей, на которых располагаются в определенной последовательности координаты различных субъектов речи. Вертикальная ось — это ось субъектно- и объектно-центричной речи, горизонтальная ось — ось адресато-центричной речи. К каждому речевому субъекту «привязаны» определенные иллокутивные акты, обусловленные функцией данного речевого субъекта в тексте. Единство субъектов речи обусловлено принципом речевой апперцепции автора.

¹ Степанов Ю. С. В трехмерном пространстве языка. М., 1985. С. 176.

² Kant I. Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat//Immanuel Kants kleine logisch-metaphysischen Schriften. Leipzig, 1838. S. 500—501.

³ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1979, S. 434a.

Мы приводим немецкий текст, так как в переводе различия между эмпирическим и трансцендентальным «я» не столь отчетливы, как в оригинале. Русский перевод этого места гласит: «Достоверно во всяком случае то, что посредством «я» мы всегда представляем себе абсолютное, хотя и логическое единство субъекта (простоту), но это не означает, что тем самым мы познаем действительную простоту своего субъекта» (3, 727). В переводе использована форма с «мы», в то время как в оригинале стоит эмпирическое «я».

⁴ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 305.

⁵ Там же. С. 364.

ПРОБЛЕМА НАУЧНОСТИ ФИЛОСОФИИ В СВЕТЕ ИДЕЙ КАНТА И СОВРЕМЕННОЙ МЕТОДОЛОГИИ

А. Н. Троепольский
(Калининградский государственный университет)

В настоящее время проблема научности философии активно обсуждается философской общественностью страны в связи с публикацией статьи А. Л. Никифорова «Является ли философия наукой?»¹.

В ней автор приводит целую серию аргументов против возможности существования философии в форме научного знания. Однако эти аргументы, хотя и ясно сформулированы, все же, на наш взгляд, не обладают достаточной конкретностью для того, чтобы из них однозначно следовало опровержение тезиса о возможности существования философии как науки.

Л. А. Никифоров рассматривает критерий научности как в его сущностной форме, так и в его некоторых ипостасях. При этом весь пафос его статьи направлен на обоснование тезиса о несхожести философии с экспериментальными конкретными науками, однако в силу недостаточной конкретизации своих аргументов он, на наш взгляд, не достигает поставленной цели. Но допустим, что это ему удалось бы показать. Тогда и в этом случае все же тезис остается не доказанным, так как им вовсе не исследуется вопрос о невозможности существования философии, хотя и в формах качественного знания, однако, такого, в котором благодаря тщательному применению логико-методологического аппарата (инструментария) достигается такой уровень конкретности анализа, который практически обеспечивает интересубъективную и общезначимую истинность философских высказываний. Здесь уместно заметить, что косвенно Л. А. Никифоров свидетельствует сходство философии с математикой. Однако, видимо, математику он не считает наукой, как это можно понять из утверждения: «Забавно, но в философии, по-видимому, нет даже гипотез, поэтому если метод науки гипотетико-дедуктивный, то философия — подобно математике — пользуется скорее аксиоматическим методом»².

Итак, встает проблема: можно ли посредством тщательного применения логико-методологического аппарата обеспечить интересубъективную истинность высказываний философии?

На наш взгляд, при такой постановке проблемы важно различать традиционные и современные логические средства, т. е. традиционную формальную логику и современную формальную или символическую логику с ее возможностями локальной формализации рассуждений. Мы считаем, что даже при самом тщательном применении средств традиционной логики нельзя обеспечить интересубъективность и общезначимость выводного философского высказывания в силу узости класса рассуждений,

описываемых этой логикой, и отсутствия в ней точного формализованного логического языка, обеспечивающего однозначность выводов. В силу этого, например, вряд ли кто будет возражать против того, что историческая попытка изложения философского знания геометрическим методом, принадлежащая Б. Спинозе, не обеспечивает в должной мере интересубъективную истинность высказываний его этического учения и основ философии Декарта, также изложенной им геометрическим методом³.

Однако, на наш взгляд, в настоящее время в связи с существованием символической логики, обеспечивающей возможность локальной формализации знания, и достаточно развитой логики и методологии научного исследования ситуация меняется коренным образом как в вопросе точной дедукции в содержательных философских рассуждениях, так и в вопросе обеспечения интересубъективной и общезначимой истинности философских высказываний.

Тем самым, на наш взгляд, появляется возможность дать положительный ответ на вопрос о возможности организации философского знания в форме науки. Чтобы понять, как возможна философия как наука, предварим исследование данной проблемы некоторыми специальными логико-методологическими рассуждениями пропедевтического характера, которые обеспечат интересубъективность и общезначимость нашего исследования для всех тех читателей этой статьи, которые знакомы с современной символической логикой и логикой научного исследования. «Но,— скажет философ-читатель, незнакомый с современной логикой и методологией науки,— тем самым Вы утверждаете, что в философии недостижима интересубъективная истина». На это мы ответим, что точно так же и в других науках интересубъективность истины достигается лишь для тех читателей, которые знают и понимают концептуальный аппарат данной науки.

Так, например, для человека, который не обладает точными понятиями доказательства и опровержения, ни одна доказанная теорема из классической математики не является внутренне убедительной, и если он принимает ее в качестве интересубъективной истины, то это означает, что внутренне он признает существование субъекта познания, который более четко, чем он, представляет, что такое доказательство и опровержение, и знает, на каком шаге рассуждения тезис становится доказанным либо опровергнутым, и он верит этому субъекту. Аналогичным образом обстоит дело в экспериментальной науке. Если, например, субъект познания не обладает четкой интересубъективной схемой фальсификации знания в виде известной фигуры *modus tollens*, то это означает, что он не обладает точным критерием «смерти» идеи при ее столкновении с действительностью, и, следовательно, никакое столкновение идеи с действ-

вительностью не заставит этого человека отказаться от нее, если она ему дорога по каким-то смутным психологическим либо прагматическим соображениям. Следовательно, при отсутствии методологической культуры в обществе, и в первую очередь среди интеллигенции, общество обречено на трансляцию мифов от одного поколения к другому. Сказанное полностью относится и к философскому знанию, а сами философы, не владеющие современной логикой и методологией науки и отстаивающие мифы, уподобляются чеховской героине, жене коллежского асессора Щукиной, которая отстаивает свои эгоистические интересы, игнорируя правилами взаимоотношений между людьми, принятыми в цивилизованном обществе⁴.

Отсюда следует, что любая область знания может быть организована в форме научных и ненаучных рассуждений, независимо от того, рассуждаем ли мы о микро-, макро-, мегаобъектах или о мире, человеке и его месте в нем.

И в значительной, если не в решающей, мере Л. А. Никифоров прав в том, что философия, существующая ныне в виде философских текстов, не организована в форму научного знания. В этих текстах приписывание истинностных значений (истина, ложь) исходным философским высказываниям и процессы дедукции осуществляются на основе интуиции, «чувства дедукции» и психологических механизмов ассоциативных связей, а не на основе четко осознаваемых интеллектом методологических и логических схем. Поэтому и воздействие этих текстов на читателей чисто психологическое, эмоциональное, т. е. такая философия, назовем ее психологизированной, в отличие от *логизированной* или *научной философии*, воздействует преимущественно на эмоции и чувства ее потребителей. Эта философия действует на читателя (слушателя) магией слова, заклинания, эстетикой стиля изложения и оставляет в тени восприятия интеллекта действительные логические связи между мыслями. Между автором и потребителем психологизированной философии и между потребителями такой философии никогда не возникает однозначного понимания ее содержания. Такая философия как бы выполняет роль пускового механизма эмоционального возбуждения ее потребителей, создает у них определенные чувственно-эмоциональные настроения, стереотипы, символы веры вокруг основных ее интенций. В конечном счете психологизированная философия вызывает «эффект священного писания» у своих потребителей, а сам автор воспринимает ее, за исключением некоторых наиболее простых фрагментов, основанных на чувстве дедукции и корректной классификации, как некоторое спонтанно возникшее соединение мыслей. Ибо авторы психологизированных философских концепций в другое время и в другом месте способны впасть в обоснование прямо противоположных тезисов, и, если спросить у них, почему так, а не иначе легли их мысли на бумагу, они

не смогут вразумительно объяснить это ни вам, ни самим себе.

Ясно, что при таком способе философствования нельзя обеспечить интерсубъективность истинности (ложности) философских высказываний и кумулятивный способ развития философского знания.

Однако вряд ли прав Л. А. Никифоров в утверждении тезиса о том, что в философии в принципе недостижима интерсубъективная истина, то есть в утверждении тезиса о том, что философия невозможна как наука.

Напомним, что под истиной в самом общем смысле мы здесь понимаем соответствие того, что утверждается или отрицается в высказывании, положению дел в самой действительности.

Л. А. Никифоров считает, что в философии имеются повествовательные предложения, то есть высказывания, которые не истинны и не ложны. Встает вопрос: как это возможно с точки зрения чисто логической? Это возможно, когда мы имеем дело в теории с пропозициональными функциями, то есть с выражениями субъектно-предикатной структуры, и, следовательно, наминающими по форме высказывания, но не являющимися таковыми в силу того, что им нельзя однозначно приписать значение «истина» либо значение «ложь». Так, повествовательное предложение: «Сейчас на улице светло» явно эмпирическое, а не теоретическое и, следовательно, не философское, строго говоря, ни истинно, ни ложно. Оно — пропозициональная функция, так как в нем выражения «сейчас» и «на улице» выполняют роль индивидуальных переменных. Но с точки зрения методологической, пропозициональная функция — это недостаточно конкретное предложение, а истина, как известно, всегда конкретна. Следовательно, чтобы получить истинное либо ложное высказывание из пропозициональной функции, нужно более конкретно и жестко формулировать предложения. С точки зрения логической это можно сделать двумя путями: подставить конкретный объект из фиксированной области на место индивидуальной переменной либо квантифицировать ее.

В первом случае пропозициональная функция «Сейчас на улице светло» превратится, например, в истинное высказывание: «В 15.00 по московскому времени в Брянске светло», а во втором случае — в ложное высказывание: «Всегда и везде на улице светло». Следует отметить, что наивный субъект познания, то есть субъект познания, который не опирается в познавательном процессе на описанную логико-гносеологическую пропедевтику, рассматривает выражения типа: «Сейчас на улице светло» не как пропозициональную функцию, а как энтимемичное сингулярное высказывание: «В настоящее время в данном месте светло». И нетрудно представить себе ситуацию, когда два различных субъекта познания будут приписывать одному и тому же предложению различные истинностные значения. Так, в 15.00 по московскому времени наивный субъект

познания, находящийся в г. Брянске, оценит это предложение как истинное, а субъект познания, находящийся в Петропавловске-Камчатском,— как ложное. И вовсе не потому, что ими движут различные классовые либо психологические мотивы, а потому, что им просто не хватает критической рефлексии, позволяющей увидеть, что они, по существу, приписывают различные истинностные значения различным высказываниям⁵.

Другой аргумент противников точки зрения о возможности философии как науки заключается в утверждении тезиса о том, что высказывания философии носят оценочный характер и, следовательно, либо вообще не могут быть истинными или ложными, либо их истинностная оценка, если таковая допускается, не может быть интересубъективной.

Думается, что этот аргумент возник также в результате недоразумения. Возьмем, например, оценочное высказывание: «Иванов — хороший человек». Ясно, что для одного человека Иванов может быть хорошим, а для другого — плохим. Однако, если опять же помнить, что истина всегда конкретна, то нетрудно понять, что перед нами опять пропозициональная функция, которую можно превратить в высказывание либо посредством квантифицирования, либо посредством индивидуализации ее переменных. Тогда в полном соответствии с классическим пониманием истины в первом случае мы получим интересубъективное ложное высказывание: «Иванов — хороший человек для всех людей», во втором — интересубъективное истинное высказывание: «Иванов — хороший человек для Петрова», если предикатор «хороший человек» реализует представление Петрова о хорошем человеке.

После этого логико-гносеологического введения нетрудно понять, что в философских рассуждениях мы также часто имеем дело с пропозициональными функциями, которые в целях достижения интересубъективной истины следует переводить либо в общие, либо в единичные высказывания.

Но здесь мы встречаемся с решающим аргументом противников научной организации философского знания, который заключается в том, что в философии не существует интересубъективного способа соотнесения философского высказывания с действительностью, обеспечивающего его общезначимую истинностную оценку. В связи с этим не будет лишним следующее разъяснение: понятия «интерсубъективность» и «общезначимость» могут пониматься как синонимичные психологические понятия, однако в некоторых контекстах понятие «общезначимость» употребляется в чисто логическом смысле. В первом случае всякое интересубъективное истинное высказывание является общезначимо истинным, и, наоборот, во втором случае не всякое интересубъективно-истинное высказывание является общезначимым, а общезначимое интересубъективно-истинным.

«Философские утверждения непроверяемы, — пишет Л. А. Ни-

кифоров. — Нельзя сопоставить с фактами, эмпирическими данными ни одно философское высказывание с целью его подтверждения или опровержения. Это общеизвестная тривиальность»⁶. Рассмотрим, так ли это?

Нетрудно видеть, что при такой оценке философии она уподобляется математике, а относительно последней действительно стало общим местом утверждение о том, что высказывания математики нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть опытом и что роль опыта, эксперимента, выполняет в ней доказательство непротиворечивости рассуждений о математических сущностях.

Да, действительно, следует согласиться, что математика, а и любая теоретическая дисциплина и, следовательно, философия имеют интеллигибельную онтологию, которую непосредственно никогда нельзя наблюдать. В связи с этим ассоциативное мышление поднимает вопрос: нельзя ли интеллигибельную онтологию теоретических высказываний в некоторых случаях наблюдать опосредованно? Именно в свете данного предположения представляет большой интерес рассмотреть кантовский метод конструирования математических понятий и основанные на нем в математике интересующие субъективные и общезначимые синтетические суждения а priori. При таком подходе к кантовскому методу конструирования математических понятий и его экстраполяции на все теоретические понятия и высказывания можно заключить, что конструировать теоретическое понятие или суждение это значит:

- 1) дать ясное определение всех понятий, необходимых для общезначимого соотнесения конструируемого понятия или суждения с его онтологией;

- 2) с помощью наглядного символического изображения представить их онтологию в виде определенной графической схемы или диаграммы и тем самым перевести ее из умпостигаемого, интеллигибельного существования в существование эмпирически наблюдаемое;

- 3) соотнести то, что утверждается в конструктивном высказывании, положению дел в сконструированной онтологии, относящейся к этому высказыванию.

В связи со сходством онтологии философии с онтологией математики естественным образом возникает гипотеза о возможности синтетических суждений а priori в философии. Как известно, по Канту, наличие в философии синтетических суждений а priori обеспечивает ее научность. Поэтому, если это предположение подтвердится, то тем самым будет доказано, что философия может быть наукой, и будут опровергнуты все рассуждения антисциентистов на этот счет. Однако это предположение не может быть подтверждено простой ссылкой на тексты Канта.

Так, Кант считает, что «всякое математическое познание имеет ту особенность, что оно должно показать свое понятие

сначала в созерцании, и притом априорном, стало быть чистом, а не эмпирическом: без этого средства математика не может сделать ни одного шага; поэтому ее суждения всегда интуитивны, тогда как философия должна удовлетворяться дискурсивными суждениями из одних только понятий и может, конечно, пояснять свои аподиктические учения посредством созерцания, но никогда не может выводить их из него» (4(1), 96). Тем самым Кант утверждает, что в философии не возможны синтетические суждения а priori на основе конструирования философских понятий, а, видимо, возможны синтетические суждения а priori на какой-то иной основе.

Итак, мы стоим перед дилеммой: либо обосновать в философии возможность синтетических суждений а priori не на основе метода конструирования, либо более обстоятельно исследовать сущность и границы применения метода конструирования и тем самым возможность конструирования философских понятий и суждений. Поскольку первая альтернатива это «абсолютно белое пятно» в познании, рассмотрим более углубленно вторую альтернативу.

Ранее в статье «Существуют ли необходимые синтетические суждения?» мы показали, что метод круговых диаграмм Эйлера есть метод конструирования объемов понятий, независимо от их специфического, т. е. математического или какого-то иного, содержания, и описали последовательность операций, из которых складывается конструирование понятий и некоторых суждений с целью установления их интересубъективной истинности.

Опираясь на эти соображения, можно дать следующее обобщенное описание процедуры конструирования суждений на предмет установления их интересубъективной истинности. Конструировать суждения это значит:

1. Дать явное определение понятий, входящих в суждение.
2. Представить онтологию понятий, входящих в данное суждение, в виде графической наглядной схемы либо диаграммы и тем самым перевести ее из умопостигаемого, интеллигибельного существования в существование эмпирически наблюдаемое.
3. Явно определить условия истинности конструируемого суждения по отношению к сконструированной онтологии.
4. На основе сконструированной онтологической картины эмпирически констатировать (не) соответствие того, что утверждается в суждении, положению дел в этой картине.

Теперь нам остается показать, что синтетические суждения а priori на основе конструирования или НК-синтетические (необходимые конструктивные-синтетические в нашей терминологии) суждения возможны в философии.

С этой целью осуществим конструирование известного утверждения кантовской философии: (А) Человек одновременно принадлежит миру чувственному и миру умопостигаемому. Тем самым мы продемонстрируем интересубъективную истинность

данного суждения и покажем, что философия возможна как наука.

Строго говоря, вышеприведенное утверждение подразумевает следующую формулировку: «Все (живые) люди одновременно принадлежат чувственному миру и миру умопостигаемому».

Для обоснования интерсубъективной истинности этого суждения примем самый либеральный критерий существования, сформулированный Куайном: существовать — это значит быть значением квантифицированной переменной.

Далее на основе этого критерия введем следующие определения, синтезирующие, на наш взгляд, некоторые основы онтологической части научной философии.

Д1. Онтологизированная сущность $=_{df}$ индивид из области значения квантифицированных переменных.

Д2. Мир $=_{df}$ универсум онтологизированных сущностей.

Д3. Чувственный мир $=_{df}$ множество онтологизированных сущностей, фиксируемых органами чувств.

Д4. Мыслимый (умопостигаемый) мир $=_{df}$ множество непротиворечиво и противоречиво описанных онтологизированных сущностей, мыслимых интеллектом.

Д5. Умопостигаемый мир $=_{df}$ умодостигаемый мир, мыслимый в системе классической логики для непротиворечиво описанных сущностей и в системе паранепротиворечивой логики для противоречиво описанных сущностей.

Д6. [Живой] человек $=_{df}$ конечная сущность, мыслимая, мыслящая и воспринимаемая органами чувств.

Определения Д1—Д6 позволяют однозначно сконструировать онтологию понятий, входящих в конструируемое суждение, в виде следующей эмпирически наблюдаемой синтетической диаграммы:

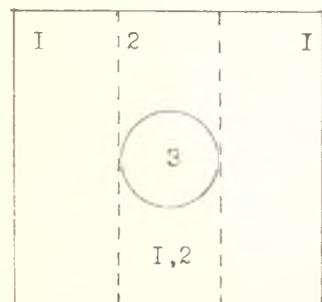
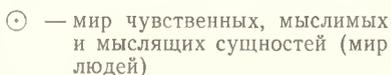
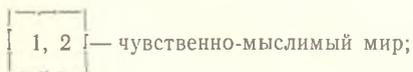
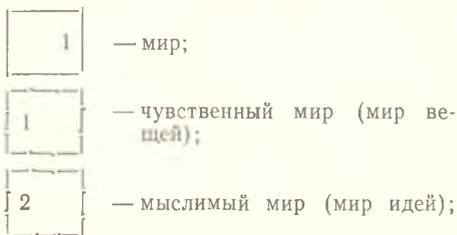


Рис. Эмпирически наблюдаемая синтетическая диаграмма:



Сформулируем теперь в явном виде условие истинности анализируемого высказывания (А) относительно сконструированной онтологии понятий, входящих в него.

Д7. Высказывание (А) истинно \equiv_{df} то, что утверждается в нем, соответствует положению дел в онтологической модели его понятий.

В итоге эмпирическим путем констатируем соответствие того, что утверждается в (А), положению дел в онтологической модели. Проведенный анализ дает нам основание утверждать, что в философии возможны интересубъективно-истинные синтетические высказывания. Обращаем внимание читателя на то обстоятельство, что (А) не является аналитическим высказыванием. Это важно потому, что хотя аналитически-истинные высказывания и являются интересубъективно-истинными, однако являются содержательно тривиальными. Действительно, на основе анализа содержания понятия «[живой] человек» и с учетом Д6 можно логически корректно развернуть лишь тривиальное по содержанию высказывание (А'): «Все [живые] люди есть конечные мыслимые и мыслящие сущности, воспринимаемые органами чувств», но не (А): «Все живые люди принадлежат одновременно чувственному миру и миру умопостигаемому». Последнее высказывание является не только интересубъективно-истинным, но и содержательно нетривиальным, т. е. теоретически более плодотворным, чем высказывание (А'). Тем самым мы показали, что философия возможна как содержательно плодотворная наука.

¹ См.: Никифоров Л. А. Является ли философия наукой?//Философия науки. 1989. № 4.

² Там же. С. 55.

³ Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957. Т. 1.

⁴ См.: Чехов А. П. Собр. соч.: В 12-ти т. М., 1962. Т. 5. С. 92—97.

⁵ Говоря о некоторых суждениях, мы имеем в виду то, что по меньшей мере не поддаются конструированию противоречивые понятия. Хотя, конечно, следовало бы изучить этот вопрос в полном объеме.

⁶ Никифоров Л. А. Указ. соч. С. 58.

⁷ См.: Троепольский А. Н. Существуют ли необходимые синтетические суждения?//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Межвуз. сб./Калинингр. ун-т. Калининград, 1979. Вып. 4. С. 27—34.

РОЛЬ ИДЕАЛЬНЫХ ЭЛЕМЕНТОВ У ГИЛЬБЕРТА И КАНТА

Е. Д. Смирнова
(Московский государственный университет)

Мне представляется, что проблема идеальных образов, допускаемых типов абстракций и идеализаций является глобальной, ключевой проблемой, позволяющей анализировать теоретическое знание и мышление. В постановке И. Канта основной

вопрос состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом — независимо от всякого опыта, а не в том, как возможна сама способность мышления. Я полагаю, что именно такая, глобальная постановка проблемы оказывается ключевой и по сегодняшней день. Иными словами, какие идеализации и идеальные объекты являются порождениями нашего разума и рассудка, каков их статус в научных теориях и, наконец, каково их отношение к опытному знанию?

И Гильберт, и Кант поднимают, по-существу, вопрос, каковы методы введения идеальных образов, какого рода предметы им соответствуют, каковы условия, сфера и границы их применения. Для Канта все наше познание в конечном счете относится к «возможным созерцаниям, т. е. только посредством них дается предмет» (3, 604). Тогда, условием применения чисто рассудочного знания, имеющего свой источник только в рассудке, служит то, что предметы нам даны в созерцании, к которому это знание может быть приложено. «В самом деле, без созерцания всякое наше знание лишено объектов и остается в таком случае совершенно пустым» (3, 162). Для Гильберта также стоит проблема «гармонии между бытием и мышлением». Бесконечное, в смысле актуально бесконечного, нигде не реализуется, его нет в природе, и поэтому оно «не допустимо как основа нашего разумного мышления»¹. Однако в основе классической математики лежат такие понятия, как множество натуральных чисел, комплексные числа, трансфинитные числа, бесконечно удаленная точка и т. д.; и, таким образом, мы используем понятия, образованные разумом, но выходящие за пределы всякого опыта. С одной стороны, сохранение классической математики предполагает такого рода понятия («Никто не может изгнать нас из рая, который создал нам Кантор»)², с другой — «реакция не заставила себя ждать». «Надо согласиться, — пишет Гильберт, — что состояние, в котором мы находимся сейчас в отношении парадоксов, ...невыносимо. Подумайте: «В математике — в этом образце достоверности и истинности — образование понятий и ход умозаключений... приводят к нелепостям. Где же иметь надежность и истинность, если даже само математическое мышление дает осечку?»³. Кант также говорит о заманчивости и соблазнительности пользоваться чистыми рассудочными знаниями и основоположениями, выходя при этом даже за пределы опыта, однако в этом случае «рассудок рискует посредством пустых умствований применять формальные принципы чистого рассудка как материал и судить без различия о предметах, которые нам не даны и даже, может быть, никоим образом не могут быть даны» (3, 162). Кант отмечает далее «склонность разума к расширению за узкие границы возможного опыта». Там, «где ни эмпирическое, ни чистое созерцание не держат разум в видимых рамках», возможен выход за узкие границы возможного опыта и, соот-

ветственно, появление в чистом разуме целой системы «иллюзий и фикций, связанных друг с другом и объединенных принципами». Именно в силу этого «требуется совершенно особое, и при этом негативное, законодательство, создающее... из принципов разума и предметов его чистого применения как бы систему предосторожностей и самопроверки» (3, 598, 599). Таким образом, стоит проблема статуса вводимых идеализаций, обоснования правомерности их использования в познании.

Касаясь математики и ее метода, Кант отмечает, что сами «мастера математического искусства» вряд ли философствовали по поводу своей математики, так как это трудное дело. «Откуда же получаются понятия, которыми они занимаются,... этот вопрос вовсе не беспокоит их, и вообще им кажется бесполезным исследовать происхождение чистых рассудочных понятий...» (3, 608).

Однако именно математики являют, с точки зрения Канта, блестящий пример чистого разума, «удачно расширяющегося самопроизвольно, без помощи опыта». Последнее отнюдь не означает, что чистый разум и в иной сфере может столь же удачно и основательно расшириться в своем трансцендентальном применении, как это ему удастся в математике, и применить тот же метод достижения аподиктической достоверности, что и в математике. Иными словами, вопрос стоит о надеждах и возможностях чистого разума «проникнуть за пределы опыта в заманчивые области интеллектуальной» (3, 609).

Фреге и Дедекинд стремились к тому, чтобы такие основные понятия математики, как понятие конечного числа, не опирались на наглядные представления, а определялись бы в чисто логических терминах, однако при этом существенно использовалось понятие бесконечного множества: «Фреге и Дедекинд, сделавшие очень много для обоснования математики, оба, независимо друг от друга, применили актуальную бесконечность для того, чтобы обосновать арифметику независимо от всякого наглядного представления и опыта, на чистой логике...»⁴. Отказ от обращения к опыту, к наглядному созерцанию (в любом смысле) при обосновании аподиктического математического знания чреват при этом подходе умножением сущностей, ничем не ограничиваемым введением идеальных объектов (соответственно и таких, как множество всех множеств или множество всех нормальных множеств и т. д.)⁵.

Нам хотелось бы подчеркнуть — и в дальнейшем мы остановимся на этом основательнее, — что Д. Гильберт в своей программе обоснования математического знания существенно опирается на идеи и подход И. Канта. «Уже Кант учил — и это составляет существенную часть его учения, — что математика обладает не зависящим от всякой логики устойчивым содержанием, и поэтому она никогда не может быть обоснована только с помощью логики, вследствие чего, между прочим,

стремления Дедекинда и Фреге должны были потерпеть крушение»⁶.

На наш взгляд, существенно выделить два аспекта в этом вопросе. Во-первых, Кант подчеркивает, что математические истины не могут быть получены на основе только анализа математических понятий,— в таком случае все математические положения носили бы аналитический характер, не расширяли бы наше знание за пределы того, что уже дано в дефинициях. Если нам дано понятие треугольника, то сколько мы не будем размышлять над этим понятием, мы не добудем ничего нового. Мы можем лишь расчлнить это понятие, выделить составляющие понятия, но при этом не откроем новых свойств, которые не входят в содержание этих понятий. Одно дело, согласно Канту, выявить что мы мыслим в понятии треугольника (это дело дефиниции треугольника), другое — «выйти за пределы этого понятия к свойствам, которые не заключаются в нем, но все же принадлежат к нему» (3, 603). Таким образом обосновывал Кант невозможность получения математических истин дискурсивным путем (хотя, естественно, некоторые математические утверждения являются аналитическими).

Но существует иной аспект в этой проблеме. Речь может идти не только о сведении математических истин к чисто логическим, но возникает более широкая проблема соотношения логики и математики. Зависит ли, например, логика от универсума рассмотрения, от определенных онтологических предпосылок относительно объектов рассмотрения? Собственно, этот вопрос стоит в центре исследований Гильберта. И хотя имеется существенное расхождение в трактовке общей логики у Канта и Гильберта, с нашей точки зрения, в решении вопроса об условиях и границах применения общей логики Гильберт существенно образом опирается на кантовское понимание природы математического знания.

В противоположность логицизму, Гильберт не только полагает, что математика не может быть обоснована с помощью логики, но наоборот, «кое-что уже дано в нашем представлении в качестве предварительного условия для применения логических выводов и для выполнения логических операций: определенные внелогические конкретные объекты, которые имеются в созерцании до всякого мышления». «Для того, чтобы логические выводы были надежны,— пишет далее Гильберт,— эти объекты должны быть обозримы полностью во всех частях, их свойства, их отличие, их следование, расположение одного из них наряду с другим дается непосредственно наглядно, одновременно с самими объектами... Это — та основная философская установка, которую я считаю обязательной как для математики, так и для всякого научного мышления, понимания и общения и без которой совершенно невозможна умственная деятельность».

Таким образом, необходимым условием применения содержательных логических выводов для Гильберта является наличие конкретных, четко различимых объектов наглядного созерцания. Но не получится ли в таком случае, что арифметические законы, числовые соотношения относятся просто к вещам и в этом плане приобретают характер утверждений об определенном роде эмпирических объектах? Тем более, что Гильберт пишет: «В частности, в математике предметом нашего рассмотрения являются конкретные знаки сами по себе, облик которых, согласно нашей установке, непосредственно ясен и может быть впоследствии узнаваем»⁸. Таким образом, математика, по Гильберту, есть просто наука о знаках и комбинациях знаков и даже не о том, что за ними стоит? На деле программа Гильберта, его трактовка природы математического знания, с нашей точки зрения, может быть понята только сквозь призму кантовской концепции чистого созерцания и принципиального разграничения объектов чистого и эмпирического созерцаний.

Обычно суть гильбертовской программы видят в том, чтобы построить математику формальным образом — представить ее в виде исчисления — и затем доказать непротиворечивость полученной аксиоматической системы. Конечно, доказательство непротиворечивости построенной теории является необходимым и весьма желательным условием. Но можно ли это рассматривать как обоснование математики, как обоснование законности ее положений? Как отмечал Брауэр, «неправильная теория, не натолкнувшаяся на противоречие, не становится от этого менее неправильной, подобно тому как преступное поведение, не остановленное правосудием, не становится от этого менее преступным»⁹.

Нам представляется, что основной смысл подхода Гильберта — обоснование вводимых идеализаций, «идеальных образов» теории, а не доказательство непротиворечивости само по себе. Поэтому метод Гильберта — это «метод идеальных элементов», по собственному его признанию. Гильберт стремится сохранить всю классическую математику в полном объеме, включая канторовскую теорию множеств (весь «канторовский рай»), обычную, неурезанную классическую логику, и в то же время обеспечить непротиворечивость теории.

С точки зрения Гильберта, дело не в законах и правилах обычной классической логики, а в соблюдении условий, предпосылок ее применения. Закон исключенного третьего, полагает Гильберт, не повинен ни в малейшей степени в возникновении известных парадоксов теории множеств; парадоксы возникают потому, что пользуются «недопустимыми и бессмысленными образованиями понятий». Последнее напоминает кантовские размышления относительно непрочной, зыбкой почвы трансцендентальных понятий и связанной с этим задачи опре-

деления точным образом границы чистого разума в его трансцендентальном применении. Согласно Гильберту, содержательные логические выводы никогда нас не обманывают, если мы их применяем к подлинным вещам и событиям. «Содержательное логическое мышление... обманывало только тогда, когда мы применяли произвольные абстрактные способы образования понятий; мы в этом случае как раз недозволенно применяли содержательные выводы, т. е. мы, очевидно, не обратили внимания на предпосылки, необходимые для применения логического вывода»¹⁰.

Таким образом, Гильберт подразделяет все высказывания математики на реальные и идеальные. Только реальные предложения математики имеют самостоятельную содержательную интерпретацию. Это содержательные сообщения о конструктивных объектах, которые могут быть построены в рамках абстракции потенциальной осуществимости и представлены в виде конечных наглядных конфигураций. В элементарной теории чисел это содержательные сообщения о «конкретных образах наглядного созерцания», числовых знаках

($5+7=12$, $5>3$, $10^2=100$ и т. п.).

Такого рода высказывания, будучи содержательными сообщениями об объектах наглядного созерцания, могут оцениваться как истинные или ложные. Соответственно, обычные законы логики вполне надежны, если они применяются к реальным предложениям. Именно этим обусловлена, согласно Гильберту, та «надежность заключений, которая имеет место в обыкновенной, низшей теории чисел, в которой никто не сомневается и где возникают противоречия и парадоксы только вследствие нашей невнимательности»¹¹.

Идеальные предложения не являются утверждениями об объектах, рассматриваемых в математике, это утверждения о фикциях. Стремление сохранить классическую математику во всем объеме означает, что мы не можем отказаться от обычных простых законов классической логики, но тогда мы должны к реальным высказываниям присоединять идеальные высказывания, не являющиеся содержательными сообщениями, — так как им ничто не соответствует в действительности, и не только в том смысле, что в действительности нет объектов или совокупностей с указуемыми свойствами, но и в том смысле, что такого рода объекты и не могут в принципе существовать, не могут быть построены в рамках абстракции потенциальной осуществимости. Тем самым это высказывания об «идеальных образах нашей теории», они не рассматриваются как содержательные сообщения об объектах теории и не могут оцениваться как истинные или ложные соответственно. К ним не могут применяться содержательные логические операции, последние заменяются формальными действиями с этими высказываниями просто как с объектами по установленным правилам. Само

возникновение такого рода высказываний связано с введением понятий, выходящих за границы всякого опыта, за границы объектов любого возможного созерцания (таково, например, понятие бесконечно удаленной точки в проективной геометрии).

Что же представляют собой подлинные объекты математики, элементарной теории чисел, например? Конечные числа трактуются, в отличие от классического теоретико-множественного подхода, не как свойства (или классы) множеств, а как конкретные объекты, результаты содержательно-наглядных конструкций. Так, в теории чисел мы имеем знаки:

|, ||, |||, ||||, ...

Каждый такой числовой знак можно распознать в отличие от любого иного знака, благодаря тому, что в нем за | всегда следует |, и ничто иное в него не входит. Дан метод конструирования такого рода объектов — некоторое точным образом описанное, содержательное правило построения. Эти числовые символы и являются объектом нашего рассмотрения (в элементарной теории чисел Гильберта). Но сами по себе эти символы не имеют никакого самостоятельного значения, они ничего не обозначают. Они — объекты содержательно-наглядных конструкций и только. Можно ввести знаки 2 и 3 как сокращенные записи числовых знаков || и ||| соответственно. Тогда « $3 > 2$ » — пример реального предложения — содержательного сообщения, что числовой знак (объект) ||| следует за числовым знаком (объектом) ||. Таким образом, объекты математики являются, во-первых, конструктивными объектами (в строгом смысле слова) и, во-вторых, объектами наглядного созерцания. Но не трактуется ли в таком случае элементарная теория чисел как своего рода «эмпирическая наука»?

Однако объекты теории чисел, по Гильберту, не являются обычными материальными вещами. Они представляют собой знаковые репрезентации операций конструирования и их результатов (например, последовательного повторения однородного действия во времени). Поэтому гильбертовский подход, по крайней мере в теории чисел, реализует кантовскую идею, согласно которой математическое познание не есть «познание разумом посредством понятий», но есть познание «посредством конструирования понятий». Но, согласно Канту, конструировать понятие — значит показать априори соответствующее ему созерцание. «Следовательно, — пишет Кант, — для конструирования понятия требуется не эмпирическое созерцание, которое, стало быть, как созерцание есть единичный объект, но тем не менее, будучи конструированием понятия (общего представления) должно выразить в представлении общезначимость для всех возможных созерцаний, подходящих под одно и то же понятие» [3, 600]. Точно так же гильбертовские числовые знаки |, ||, и т. д. как эмпирические созерцания представляют собой единичные объекты, но, связанные с процессом конструирова-

ния понятия конечного числа, они должны репрезентировать общее — «общезначимость» — для всех возможных вещей (созерцаний), подпадающих под конструируемое понятие. Конструируется мыслимая вещь (предмет в чистом созерцании, по Канту), соответствующая данному понятию, и затем выбирается определенная репрезентация конструируемых величин уже, например, на бумаге, и тогда уже в виде единичных фигур, знаков, т. е. объектов обычного эмпирического созерцания.

«Так, я конструирую,— пишет Кант,— треугольник, показывая предмет, соответствующий этому понятию, или при помощи одного лишь воображения в чистом созерцании, или вслед за этим также на бумаге в эмпирическом созерцании, но и в том и в другом случае совершенно а priori, не заимствуя для этого образцов ни из какого опыта» (З, 600).

Точно такую же функцию выполняют гильбертовские числовые знаки — |, ||, |||, ... — поэтому они «сами по себе не имеют никакого значения» (не обозначают, например, некоторый идеальный объект — «число»); и в этом смысле они сами выступают как объекты нашего мышления, эмпирические и наглядные при этом. Но тогда понятно, почему Гильберт, с одной стороны, характеризует их как данные в представлении — «определенные внелогические, конкретные объекты, которые имеются в созерцании до всякого мышления в качестве непосредственных переживаний», с другой стороны, говорит, что свойства этих объектов, их различие, расположение и т. д. «дается наглядно». Единичные, эмпирические вещи потому репрезентируют общее, «общезначимое», что они фактически кодируют «общие правила», «действия по конструированию понятия». У Гильберта: «В основу наших исследований мы сначала кладем мыслимую вещь | (единицу). Соединение этой вещи самой с собой по два, по три или по несколько раз, как-то: ||, |||, ||||, мы будем называть комбинацией вещи | с самой собой; точно так же любые комбинации этих комбинаций...»¹².

Предмет, соответствующий конструируемому понятию, априори дан в чистом созерцании, но его репрезентация «вслед за этим на бумаге» есть уже эмпирический объект, данный в наглядном созерцании. Именно в этом смысле числовые знаки выступают объектами рассмотрения в математике, они лишь способ репрезентации в единичном, конкретном созерцании процессов, связанных с конструированием понятий в математике. «Единичная нарисованная фигура эмпирична, но тем не менее служит для выражения понятия без ущерба для его всеобщности,— пишет далее Кант,— так как в этом эмпирическом созерцании я всегда имею в виду только действие по конструированию понятия...» (З, 600). Именно таким путем удастся избежать того нежелательного обращения к эмпирии, к практическому подтверждению при обосновании математических

истин, которое Фреге и Дедекинду пытались устранить обращением к логике и анализу дефиниций математических терминов. При кантовском подходе к обоснованию математического знания речь идет не о том, что мы начинаем с предметов исследования, обобщая их в понятия, подводя эти предметы под данное понятие на основании присущих им признаков, наоборот, мы априори имеем схему, «механизм», посредством которого мы конструируем предмет понятия.

Математическое знание, таким образом, и у Канта, и у Гильберта не есть область эмпирически данного и не сводимо к логическому, это скорее знание о возможном, конструируемом согласно определенным правилам.

Мы выходим за рамки тех свойств, которые заложены в дефиниции, например, треугольника, присоединяя в чистом созерцании — точно так же, как мы это делаем в эмпирическом созерцании, — только те свойства и соотношения, которые относятся «к схеме треугольника вообще, стало быть, к его понятию» (З, 603). В то же время «схема» не есть образ, картина предмета понятия, она есть правило, общий метод репрезентации соответствующего понятию образа, и «все то, что следует из общих условий конструирования, должно быть приложимо также и к объекту конструируемого понятия». Тем самым достигается универсальность («общезначимость») полученных математических истин, с одной стороны, и обеспечивается их аподиктическая достоверность при условии расширения математического знания, с другой.

Однако, как отмечал Гильберт, даже элементарная математика «уже не остается на точке зрения наглядной теории чисел». Уже элементарная математика не ограничивается «содержательными сообщениями конечных высказываний» и наряду с реальными высказываниями включает идеальные высказывания, предполагающие введение в рассмотрение «идеальных элементов», «идеальных образов» теории, т. е. объектов, которые не могут быть даны ни в эмпирическом, ни в чистом созерцании. В этом плане метод идеальных элементов Гильберта как бы предполагает выход математического знания за рамки познания посредством конструирования понятий. Однако, с нашей точки зрения, все дело в том, каков статус, придаваемый Гильбертом этим «идеальным образам».

Мне представляется, что, только обращаясь к Канту, можно уяснить идейную, философскую установку метода идеальных элементов. «Бесконечное нигде не реализуется, — пишет Гильберт, — ...роль, которая остается бесконечному, это только роль идеи, если, согласно Канту, под идеей подразумевать понятие, образованное разумом, которое выходит за пределы всякого опыта и посредством которого конкретное дополняется в смысле целостности»¹³. Именно такая трактовка статуса идеальных элементов определяет суть метода, предлагаемого Гильбертом.

Гильберт четко определяет условия и границы применения метода идеальных элементов. Расширение сферы математического «посредством приобщения идеальных элементов» допустимо только при определенных условиях. Идеальные элементы можно вводить в теорию «только в том случае, когда при этом в старой более узкой области не возникает никаких противоречий, т. е. если соотношения, которые выявляются для старых образов при исключении идеальных образов, всегда остаются справедливыми в этой старой области»¹⁴. Для Гильберта это означает, что допускаемые идеализации, необоснованные способы введения понятий не привносят ничего нового в наше знание относительно подлинных объектов математики. Другими словами, идеальные объекты принимаются, если все, что можно сделать с их помощью, можно сделать и без них. Они вводятся лишь для простоты, удобства и единообразия применяемых методов. Это жесткая установка на элиминированность «идеальных образов». Гильберт не требует при этом явной определенности всех терминов, относящихся к идеальным объектам, или переводимости всех идеальных предложений в реальные; его установка более широкая — она сводится к устранимости некоторых способов образования понятий и способов умозаключений из контекста всей теории. Именно это служит оправданием вводимых идеализаций. Что же касается гильбертовского требования доказательства непротиворечивости математических теорий как способа их обоснования, то можно показать, что при тех допущениях, которые принимал Д. Гильберт, доказательство непротиворечивости теории эквивалентно доказательству устранимости¹⁵.

Фактически Гильберт стремился оправдать использование фикций в языке математики, перенося весь комплекс проблем, связанных с обоснованием, в метаматематику. Результаты Гёделя показывают, что обоснование математики невозможно в рамках финитной установки Гильберта. С философской точки зрения это свидетельствует о том, что вся осмысленная математика не сводима к высказываниям о конкретных, обозримых, реализуемых в пространстве объектах. В итоге следует признать, что «глубокий философский вопрос состоит в том, какая «истина» или объективность соответствует... теоретическому построению мира, далеко выходящему за пределы непосредственного опыта»¹⁶.

¹ Гильберт Д. Основания геометрии. М.; Л., 1948. С. 364.

² Там же. С. 359.

³ Там же. С. 348, 349.

⁴ Там же. С. 346.

⁵ Отметим, что и Фреге (как и Гильберт в дальнейшем) не считает, что такие сущности, как понятия, свойства понятий, числа и т. п., существуют в мире. Законы чисел, арифметические законы соответственно не применимы собственно к вещам, это не законы природы, и поэтому не следует требовать, чтобы они имели практическое подтверждение.

⁶ Там же. С. 350—351.

⁷ Там же. С. 351.

⁸ Там же.

⁹ Цит. по: Клини С. Введение в математику. М., 1957. С. 56—57.

¹⁰ Гильберт Д. Указ. соч. С. 350.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 325.

¹³ Там же. С. 364.

¹⁴ Там же. С. 376.

¹⁵ Подробнее см. об этом: Смирнова Е. Д. Непротиворечивость и элиминированность в теории доказательств//Философия в современном мире: (Философия и логика). М., 1974. С. 84—101.

¹⁶ Абрамян Л. А. Кантова философия математики: (Старые и новые споры). Ереван, 1978. С. 58.

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ И ЛОГИКА

Давид Гильберт

Впервые предлагаемый вниманию читателя русский перевод знаменитого доклада Давида Гильберта (1862—1943) открывает реализацию намеченной в Калининградском университете программы по исследованию творчества и увековечению памяти великого немецкого математика на той земле, где он родился, вырос и сделал первые шаги к мировой славе. Доклад «Naturerkenntnis und Logik» относится к завершающей части научной и житейской карьеры Д. Гильберта, он прозвучал в Кёнигсберге 8 сентября 1930 г. на съезде Общества немецких естествоиспытателей и врачей. Однако появление доклада было вызвано целой цепью событий? В 1930 г. Гильберту исполнилось 68 лет — возраст, в котором в немецких университетах было принято уходить в отставку. И Гёттингенский университет, в котором он преподавал последние 35 лет, и другие университеты и общества оказали по этому случаю многие почести великому математику, но самой дорогой из них и он сам, и его жена считали присуждение ему магистратом города Кёнигсберга звания почетного гражданина родного города. Для получения почетного гражданства Гильберт и прибыл в Кёнигсберг в сентябре 1930 г.

Главная черта, обуславливающая привлекательность доклада, — это присущее Гильберту сочетание глубокого философского интереса с колоссальной эрудицией в области математики и естественных наук, что было так естественно на земле, кровно связанной с именем Иммануила Канта. К тому же Гильберт был не просто эрудитом, а одним из тех творческих умов, которые определили сам облик науки XX века. Достаточно вспомнить доклад о математических проблемах, сделанный Гильбертом на парижском конгрессе 1900 г., или знаменитую монографию Гильберта и его ученика Р. Куранта «Методы математической физики».

Соотношение мышления и опыта в свете новейших данных науки — вот главная проблема этого доклада. Координаты для современной постановки и решения этой вечной философской проблемы задавались для Гильберта двумя крупнейшими достижениями науки начала XX века — общей теорией относительности, в развитии которой Гильберт сам внес ценный вклад, — со стороны опыта и разработанной Гильбертом теорией аксиоматического метода — со стороны мышления. Напомню, что Гильберт еще в 1915 г. стремился создать нечто вроде аксиоматического описания картины природы. Поэтому для него мышление, представляемое аксиоматическим методом, и естествознание, представляемое общей теорией относительности, составляли существенное единство. Это единство, называемое Гильбертом, вслед за Лейбницем, предустановленной гармонией, и является настоящим предметом до-

клада. Среди выделяемых Гильбертом оснований этого единства для нас представляют наибольший интерес два: концепция математики как моста между мышлением и опытом и концепция а priori как выражения неизбежных предусловий мышления и опыта.

Гильберт в докладе предлагает своеобразную концепцию математики как некоторой «средней» онтологии, в которой «пребывают равным образом тела реального мира и мысли мира духовного». В кратком предисловии невозможно проанализировать эту концепцию, однако бросается в глаза ее сходство с платоновской теорией математики (чисел) как царства средних сущностей, связывающих идеи и вещи. Вопрос о том, сделал ли здесь Гильберт шаг к платонизму, заслуживает отдельного рассмотрения. Поиск второго основания Гильберт осуществляет, критикуя Кантову концепцию а priori. Он изымает из намеченной Кантом области априорного все, что касается естествознания (в частности, даже геометрию, которую считает эмпирической наукой), и оставляет в ней только чистые основания математического познания, которые соответствуют предложенной Гильбертом в исследованиях по основаниям математики финитной установке. (См. статью Е. Д. Смирновой, помещенную в этом сборнике).

И в заключение хотелось бы отметить иронию истории, связанную с постулатом разрешимости всех математических (и, шире, всех точно поставленных научных) проблем, о котором Гильберт говорит в конце доклада. Парадоксальность ситуации состоит в том, что именно в то время, когда Гильберт произносил эти слова в Кёнигсберге, австрийский математик Курт Гёдель заканчивал свою знаменитую статью, в которой показал, что в формализованной математике существует формально неразрешимое предложение, и при определенных естественных условиях в качестве такого предложения может быть взято утверждение о непротиворечивости арифметики. Это нанесло существенный урон гильбертовской программе обоснования математики финитными средствами, хотя сам Гильберт и пытался представить положение так, будто из него еще можно выбраться, не отказываясь от программных установок финитизма.

Возвращаясь к внешней истории речи Гильберта, отмечу, что существует радиозапись части этой речи. Эта запись воспроизведена на пластинке, приложенной к изданию Hilbert. Gedenkband./Hrsg. von K. Reidemeister. Berlin: Springer, 1971. Первая публикация доклада: Hilbert D. Naturkennnen und Logik//Naturwissenschaften. 1930. Bd. 18. S. 959—963. Перевод с немецкого выполнен В. Н. Брюшинкиным по изданию: Hilbert D. Gesammelte Abhandlungen. Berlin: Springer, 1970. 2. Aufl. Bd. 3. S. 378—387. Переводчик приносит искреннюю благодарность И. Д. Копцеву, оказавшему существенное влияние на повышение степени адекватности перевода.

В. Н. Брюшинкин.

Познание природы и жизни — наша важнейшая задача. Всякое человеческое стремление и желание направлено на это, а на нашу долю выпал все возрастающий успех. За последние десятилетия мы достигли более обширного и глубокого знания о природе, чем за многие предшествующие столетия. Сегодня мы намерены воспользоваться благоприятной ситуацией, чтобы в соответствии с нашей темой обсудить старую философскую проблему, а именно вызвавший множество споров вопрос о том, какой вклад в наше познание вносят, с одной стороны, мышление, а с другой стороны — опыт. Этот старый вопрос вполне правомерен, потому что ответить на него, — в сущности, означает установить, к какому роду относится все наше естественнонаучное познание вообще и в каком смысле все наше

знание, которое мы накапливаем в наших естественнонаучных исследованиях, истинно.

Без какой-либо самонадеянности по отношению к прежним философам и исследователям мы можем сегодня более уверенно, чем они, рассчитывать на правильное решение этого вопроса сразу по двум основаниям. Первое основание — это уже упомянутый быстрый темп, которым развиваются сегодня наши науки.

Значительные открытия прошлого от Коперника, Кеплера, Галилея и Ньютона до Максвелла растягиваются с большими промежутками почти на четыре века. Новое время начинается с открытия Герцем его волн. Затем открытия следуют одно за другим: Рентген открывает свои лучи, Кюри — радиоактивность, Планк выдвигает квантовую теорию. А в новейшее время открытия новых явлений и неожиданных связей так быстро сменяют друг друга, что изобилие лиц становится почти тревожащим: Резерфордова теория радиоактивности, эйнштейновский $h\nu$ -закон, боровское определение спектров, перечисление элементов Мозли, эйнштейновская теория относительности, Резерфордов распад азота, Борова структура элементов, Астонова теория изотопов.

Таким образом, в одной только физике мы были свидетелями непрерывного ряда открытий, и каких открытий! По своей значимости ни одно из них не уступает достижениям прежних времен. К тому же они значительно более плотно сжаты во времени, но столь же внутренне разнообразны, как и прежние. И в этом проявляется постоянное глубочайшее переплетение теории и практики, мышления и опыта. То теория забегает вперед, то эксперимент, и так они постоянно подтверждают, дополняют и стимулируют друг друга. Похожим образом обстоит дело в химии, астрономии и биологических дисциплинах.

Следовательно, мы по сравнению с прежними философами обладаем тем преимуществом, что множество подобных открытий совершилось на наших глазах и мы познакомились с новыми подходами, порожденными этими открытиями, в самом процессе их возникновения. При этом среди новых открытий было много таких, которые преобразовали или вовсе устранили старые укоренившиеся позиции и представления. Достаточно подумать, к примеру, о новом понятии времени в теории относительности или делимости химических элементов и о том, каким образом вследствие этого были отброшены предрассудки, расшатывать которые ранее вообще никому не пришло бы в голову.

Однако имеется еще одно обстоятельство, которое сегодня вносит вклад в решение этой старой философской проблемы. Не только техника эксперимента и искусство построения здания теоретической физики достигли невиданной до сих пор высоты,

но существенно прогрессировала и их противоположность — логическая наука. Сегодня существует всеобщий метод теоретического рассмотрения естественнонаучных вопросов, который во всех случаях облегчает уточнение постановки проблемы и помогает подготовить проблему для разрешения, это — аксиоматический метод.

Как же обстоят дела с этой столь часто упоминаемой сегодня аксиоматикой? Ее основная идея основывается на том факте, что для большинства, к тому же самых обширных, областей знаний достаточно немногих суждений, называемых аксиомами, чтобы затем чисто логически построить все здание теории. Однако это замечание не исчерпывает значения рассматриваемого метода. Существо аксиоматического метода легче всего можно уяснить на примерах. Старейшим и известнейшим примером аксиоматического метода является геометрия Евклида. Но я предпочитаю в двух словах разъяснить аксиоматический метод на одном ярчайшем примере из современной биологии.

Дрозофила — это всего лишь маленькая мушка, но велик наш интерес к ней; она оказалась объектом обширнейших, тщательнейших и успешнейших опытов по ее разведению. Эта мушка — обыкновенное серое, красноглазое, лишенное пятен, круглокрылое, длиннокрылое существо. Но встречаются также и мушки с отклоняющимися особыми признаками: вместо серых они оказываются желтыми, вместо красноглазых — белоглазыми и т. п. Обычно пять этих особых признаков образуют определенные сочетания, т. е. некоторая муха — желтая, то она в то же время белоглазая и пятнистая, щелекрылая и косокрылая. А если она — косокрылая, то она вместе с тем оказывается желтой и белоглазой, и т. п. При надлежащих скрещиваниях среди потомков тем не менее встречаются незначительные по числу отклонения от этого обычно имеющего место сочетания, выраженные, впрочем, в процентном отношении определенным константным образом. Эти числа, обнаруженные, таким образом, экспериментально, удовлетворяют линейным Евклидовым аксиомам конгруентности и аксиомам, касающимся геометрического понятия «между», и, таким образом, законы наследственности получаются как применение линейных аксиом конгруентности, т. е. элементарных геометрических предложений об измерении расстояний, настолько простых и точных — и одновременно столь замечательных, — что вряд ли их могла изобрести даже самая смелая фантазия.

Дальнейший пример аксиоматического метода из совершенно другой области заключается в следующем.

В нашей теоретической науке мы привыкли к применению формальных процессов мышления и абстрактных методов. Аксиоматический метод принадлежит к логике. Под словом «логика» большинство понимает нечто скучное и трудное. Сегодня же логическая наука стала удобопонимаемой и очень интерес-

ной. Например, было обнаружено, что уже в обычной жизни применяются методы и понятия, которые требуют высокого уровня абстракции и могут быть поняты только как бессознательное применение аксиоматического метода. Например, общий процесс отрицания и в особенности понятие «бесконечное». Что касается понятия «бесконечное», мы должны уяснить, что «бесконечное» не имеет созерцательного значения и без дальнейшего исследования вообще не имеет никакого смысла. Дело в том, что повсюду существуют только конечные вещи. Не существует никакой бесконечной скорости и никакой бесконечно быстро распространяющейся силы или действия. К тому же само действие имеет дискретную природу и существует только в виде квантов. Вообще, не существует ничего континуального, что могло бы быть подвергнуто бесконечному делению. Даже свет обладает атомистической структурой, равно как и единицей действия. Само пространство, как я уверенно предполагаю, имеет только конечное протяжение, и когда-нибудь астрономы смогут нам сказать, на сколько километров простирается пространство в длину, высоту и ширину. Хотя в действительности очень большие числа, например, расстояние от звезд в километрах или число существенно различных возможностей шахматных партий, встречаются достаточно часто, это еще не нескончаемость или бесконечность, поскольку последние — это именно отрицание всех имеющихся состояний, чудовищная абстракция, осуществимая только при помощи сознательного или бессознательного применения аксиоматического метода. Это понимание бесконечного, которое я обосновал при помощи подробных исследований, разрешает ряд принципиальных вопросов, в частности, благодаря ему утрачивают значение кантовские антиномии о пространстве и неограниченной делимости до беспредметного, а также разрешаются другие встречающиеся затруднения.

Возвращаясь к самой нашей проблеме: каким образом связаны природа и мышление,— мы хотели бы здесь обсудить три главных позиции. Первая связана с только что обсуждавшейся проблемой бесконечного. Мы видели: бесконечное нигде не реализуется, его нет в природе, не допустимо оно без соответствующих предосторожностей и как основание нашего мышления. Уже здесь я усматриваю важный параллелизм природы и мышления, основополагающее соответствие между опытом и теорией.

В действительности мы имеем еще и другой параллелизм: наше мышление исходит из единства и стремится описывать единство; мы наблюдаем единство вещества в материи, и прежде всего мы констатируем единство законов природы. Тем самым природа в действительности идет навстречу нашему исследованию, как если бы она уже приготовилась с охотою раскрыть свои тайны. Неплотное распределение массы в небесном

пространстве сделало возможным открытие и точное подтверждение ньютоновских законов. Майкельсон, несмотря на громадную скорость света, смог даже с точностью установить неверность закона сложения скоростей, поскольку наша Земля совершает довольно быстрое собственное круговое движение вокруг Солнца. Сам Меркурий просто идет нам навстречу, подчиняясь движению перигелия, чтобы мы на этом смогли проверить эйнштейновскую теорию. И луч неподвижной звезды движется мимо Солнца именно таким образом, чтобы его отклонение было наблюдаемо.

Однако еще больше поражает явление, которое мы, правда, в другом смысле, чем Лейбниц, называем предустановленной гармонией и которое есть не что иное, как непосредственное воплощение и реализация математической мысли. Древнейшим примером этого представляется коническое сечение, которое изучали задолго до того, как догадались, что наши планеты или даже электроны вращаются именно таким образом. Но грандиознейшим и удивительнейшим примером предустановленной гармонии является известная теория относительности Эйнштейна. Здесь посредством всеобщего требования инвариантности в связи с принципом наибольшей простоты в целом математически однозначно установлены дифференциальные уравнения для гравитационных потенциалов; а такое устройство было бы невозможно познать без глубоких и трудных исследований Римана, выполненных задолго до этого. В новое время накопилось множество случаев, когда непосредственно важнейшие, стоящие в центре интересов математиков математические теории одновременно приносили пользу физике. Развивая, из чисто математического интереса, теорию бесконечно многих переменных и даже называя ее спектральным анализом, я не мог даже подозревать, что она когда-нибудь будет реализована в действительных физических спектрах.

Мы сможем понять это соответствие между природой и мышлением, между экспериментом и теорией, только если учтем формальный элемент и вместе с ним механизм, связывающий обе эти стороны: природу и наш рассудок. Математический процесс элиминации создает, как кажется, точки покоя и промежутки, в которых пребывают равным образом тела реального мира и мысли мира духовного, и тем самым становятся доступными контролю и сравнению.

Однако эта предустановленная гармония не исчерпывает еще отношений между природой и мышлением и не раскрывает еще глубочайшей тайны нашей проблемы. Чтобы подойти к этому, рассмотрим еще раз весь физико-астрономический комплекс знаний. Мы замечаем при этом в сегодняшней науке точку зрения, в которой наша наука значительно превосходит прежние постановки проблем и цели: дело в том, что современная наука не только научилась предсказывать на основании совре-

менных данных будущие движения и ожидаемые явления в смысле классической механики, но она к тому же указывает, что современное фактическое состояние материи нашей Земли и Вселенной не является случайным или произвольным, а вытекает из физических законов.

Важнейшими доводами в пользу этого являются боровская модель атома, строение звездного мира и, наконец, вся история развития органической жизни. В таком случае следование этому методу должно было, как кажется, действительно привести к системе законов природы, с которой согласуется природа в целом, и тогда действительно возникла бы нужда в мышлении, т. е. в понятийной дедукции, чтобы получить все физическое знание. Но тогда Гегель был бы прав, утверждая, что все явления природы могут быть дедуцированы из понятий. Однако это следствие неприемлемо. Тогда как же быть с происхождением законов мира? Каким образом мы познаем их? Кто научил нас, что они согласуются с действительностью? Ответ гласит: для нас только опыт делает это возможным. В противоположность Гегелю мы считаем, что законы мира не могут быть получены никаким иным способом, кроме как из опыта. Пусть в построении структур физических понятий принимают участие многообразные спекулятивные точки зрения; но истинны ли установленные законы и построенная из них логическая структура понятий, разрешить это в состоянии только опыт. Иногда случается, что идея берет свое начало в чистом мышлении, как, например, идея атомистики у Демократа, ведь существование атомов было доказано впервые два тысячелетия спустя, в рамках экспериментальной физики. Иногда вперед выходит опыт и определяет дух спекулятивных подходов. Так, мы обязаны таким влиянием мощному толчку майкельсоновского эксперимента, который убрал с дороги укоренившийся предрассудок абсолютного времени и окончательно оформил у Эйнштейна мысль об общей относительности.

Кто все же желает отрицать, что законы мира происходят из опыта, тот должен утверждать, что кроме дедукции и опыта существует еще и третий источник знания.

Действительно, философ — и Кант представляет собой классического представителя этой позиции — утверждали, что кроме логики и опыта мы еще имеем а priori верное знание о действительности. Я допускаю, что уже для каркаса теоретических структур требуются определенные априорные усмотрения и что нечто подобное всегда лежит в основе осуществления нашего познания. Я полагаю, что и в математическом познании последние цели основываются на некоторого рода подобном созерцательном усмотрении. И что даже при построении теории чисел нам приходится прибегать к определенным созерцательным представлениям а priori.

Следовательно, всеобщая основополагающая мысль Канто-

вой теории познания тем самым сохраняет свое значение: а именно следует согласиться с существованием философской проблемы вышеуказанного созерцательного представления а priori и тем самым с необходимостью исследовать условия возможности всякого понятийного познания и одновременно всякого опыта. Я полагаю, что именно это, по существу, имеет место в моих исследованиях принципов математики. А priori тем самым есть не более и не менее как полагание или выражение определенных неизбежных предусловий мышления и опыта. Но границу между тем, чем мы обладаем а priori, с одной стороны, и тем, для чего необходим опыт, с другой стороны, мы должны провести иначе, чем Кант; Кант сильно переоценил роль и объем априорного.

Во времена Канта можно было думать, что представления о пространстве и времени, которые имеются у человека, являются столь же всеобщими и непосредственно применимыми к действительности, как и, например, наши представления о числе, последовательности и величине, которые мы постоянно используем в математических и физических теориях известным нам способом. В таком случае в действительности учение о пространстве и времени, а, следовательно, в особенности геометрия, в той же степени, что и арифметика, предшествуют и всему естествознанию. Однако эта Кантова точка зрения была оставлена, в частности, Риманом и Гельмгольцем еще прежде, чем развитие физики вынудило к этому, — и с полным правом; в самом деле, геометрия есть не что иное, как та часть общей структуры физических понятий, которая отражает возможные взаимные положения твердых тел относительно друг друга в мире действительных вещей. Что вообще существуют движущиеся твердые тела и каковы их взаимные положения — это исключительно предмет опыта. Утверждения о равенстве суммы углов треугольника двум прямым или о выполнимости аксиомы о параллельных могут быть установлены или опровергнуты, как открыл еще Гаусс, только посредством эксперимента. Если бы, например, все факты, выраженные при помощи аксиом конгруэнтности, оказались бы в согласии с опытом и если бы, напротив, сумма углов в некотором построенном из жестких стержней треугольнике получилась бы меньше двух прямых, то никто не пришел бы к мысли, что аксиома о параллельных выполняется в пространстве действительных тел.

При квалификации чего-либо как априорного уместна крайняя осторожность; ведь многое, ранее считавшееся априорно верным знанием, сегодня признано даже недостоверным. В этом отношении представление об абсолютном настоящем является ярким примером. Абсолютное настоящее не существует, как бы мы ни привыкли к этому с самого детства; оно принимается на веру, так как работает именно в обычной жизни для малых расстояний и медленных движений. Если бы дело обстояло иначе,

то никому не пришло бы в голову вводить абсолютное время. Однако даже столь глубокие мыслители, как Ньютон и Кант, ни разу не подвергли сомнению абсолютность времени. Даже осторожный Ньютон формулирует это требование так резко, как только возможно: абсолютно реальное время течет само по себе и делает возможным единообразие в природе безотносительно к какому-либо предмету. Ньютон, таким образом, честно отрезал себе всякие пути к отступлению или компромиссу, а Кант, критический философ, оказался здесь даже совершенно не критическим, поскольку он без дальнейших размышлений принял тезис Ньютона. Только Эйнштейн решительно освободил нас от этого предрассудка,— что всегда будет одним из величайших поступков, совершенных человеческим духом,— и слишком далеко зашедшую теорию априорности нельзя было убедительнее свести к абсурду, чем при помощи этого достижения физической науки. Дело в том, что допущение абсолютного времени имело, между прочим, своим следствием закон аддитивного суммирования скоростей путем сложения двух скоростей,— впрочем, сам по себе этот закон по степени очевидности и общепонятности, видимо, вряд ли вообще можно превзойти,— и все же на основании разнообразнейших экспериментов из областей оптики, астрономии и учения об электричестве принудительным образом выяснилось, что этот закон аддитивного суммирования скоростей не верен; в действительности верен другой, более сложный закон сложения двух скоростей. Мы можем теперь сказать: в новейшее время интуиция Гаусса и Гельмгольца об эмпирической природе геометрии замещена точным результатом науки. Она должна сегодня считаться твердым отправным пунктом для всех философских размышлений, касающихся пространства и времени. Ибо эйнштейновская теория гравитации делает очевидным: геометрия есть не что иное, как ветвь физики; геометрические истины ни в каком принципиальном отношении не устанавливаются по иному или не проявляются иным образом, чем физические. Так, например, теорема Пифагора или ньютоновский закон притяжения родственны друг другу, поскольку они подчинены одному и тому же базисному физическому понятию, а именно понятию потенциала. Однако еще более убедительным является для каждого знатока свидетельство эйнштейновской теории гравитации: оба этих закона, столь различные и до сих пор, казалось, столь далеко отстоящие друг от друга, одно — познанное уже в древности и с тех пор известное каждому уже со школы предложение элементарной геометрии, другое — закон о действии масс друг на друга, не только имеют один и тот же характер, но и представляют собой только части одного и того же всеобщего закона.

Принципиальная аналогия между геометрическими и физическими фактами едва могла бы проявиться более впечатляю-

ще. Правда, согласно обычной логической структуре и обыкновенному ежедневному и с детства закрепленному опыту геометрические и кинематические предложения предшествуют динамическим предложениям, и это обстоятельство напоминает, если это было забыто, чем вообще является опыт. Мы, следовательно, видим: в Кантовой теории все еще содержатся остатки антропоморфизма, от которых она должна быть освобождена, и после такого устранения останется только такая априорная установка, которая вместе с тем лежит в основании чистого математического познания. Именно это я имел в виду в различных статьях¹, говоря о финитной установке.

Инструментом, посредством которого осуществляется взаимодействие между теорией и практикой, между мышлением и наблюдением, является математика; она строит мост между ними и придает ему все большую грузоподъемность. Тем самым получается, что вся наша современная культура, поскольку она покоится на духовном проникновении в природу и подчинении ее, находит свои основания в математике. Уже Галилей говорил: «Природу можно понять, только познав ее язык и знаки, которыми она с нами объясняется; этот язык есть математика и его знаки есть математические фигуры». Кант заявлял: «...я утверждаю, что в любом частном учении о природе, можно найти науки в *собственном* смысле лишь столько, сколько имеется в ней *математики*» (6, 58). По существу: мы вступаем в обладание естественнонаучной теорией не раньше, чем мы выделим ее математическое ядро и полностью снимем с него покровы. Без математики современные физика и астрономия невозможны; эти науки в своих теоретических частях просто сводятся к математике. Эти и множество других применений придали математике тот авторитет, которым она в известной мере пользуется и в более широкой публике.

Несмотря на это, математики отказались считать приложения мерилом ценности математики. Князь математиков Гаусс, который был, наверное, прикладным математиком *par excellence*; который, желая продемонстрировать ведущую роль математики, создавал заново целые науки, например, теорию ошибок или геодезию; который, когда астрономы потеряли и не могли вновь обнаружить недавно открытую планету Цереру — одну в особенности важную и интересную планету, — построил новую математическую теорию и на основании ее правильно предсказал положение Цереры; который изобрел телеграф и множество других практических вещей, — также придерживался этого мнения. Чистая теория чисел — это та самая область математики, которая до сих пор еще не нашла приложений. Но именно теория чисел была названа Гауссом королевой математики и была прославлена им и почти всеми великими математиками. Гаусс говорит о волшебном очаровании, которое сделало теорию чисел любимой наукой лучших математиков, о том, что ее

неисчерпаемые богатства просто не представимы и в этом она далеко превзошла все остальные части математики. Гаусс описывает, как уже в ранней юности его настолько пленило очарование теоретико-числовых исследований, что он уже никогда не мог от него избавиться. Он восхваляет Ферма, Эйлера, Лагранжа и Лежандра как людей несравненной славы, поскольку они обнаружили и открыли доступ к святыне этой божественной науки, и именно их усилиями были приобретены величайшие богатства. И не менее восторженные слова произносятся такими математиками до Гаусса и после Гаусса, как Лежён Дирихле, Куммер, Эрмит, Кронекер и Минковский; Кронекер приравнивал математиков, занимающихся теорией чисел, к лотофагам, которые, хотя бы раз вкусив этой пищи, уже никогда больше не откажутся от нее.

Да и Пуанкаре, блистательный математик нашего поколения, бывший, что важно, одновременно физиком и астрономом, придерживается тех же взглядов. Пуанкаре однажды с поразительной пронизательностью выступил против Толстого, который заявил, что требование «науки для науки» безрассудно. «Должны ли мы,— говорил Толстой,— при выборе нашего занятия руководствоваться исключительно капризами нашего любопытства? Не лучше ли было бы принимать решение исходя из пользы, а именно из наших практических и моральных потребностей?» Интересно, что именно Толстой оказался тем, кого мы, математики, должны отвергнуть как плоского реалиста и бездушного утилитариста. Пуанкаре, возражая Толстому, поясняет, что, следуя рецепту последнего, мы сбились бы с пути, никакая наука при этом не могла бы даже возникнуть. Нужно только раскрыть глаза, заключает Пуанкаре, чтобы увидеть, что, к примеру, достижения промышленности никогда не увидели бы света, если бы существовали одни только практики и если бы этим достижениям не содействовали безумные бессребреники, которые никогда не помышляли о своей пользе. Мы все придерживаемся того же мнения.

Да и наш величайший кёнигсбергский математик Якоби мыслил таким образом, Якоби, чье имя стоит рядом с Гауссом, и до сих пор упоминается с благоговением каждым, изучающим нашу специальность. Когда знаменитый Фурье заявил, что главная цель математики лежит в объяснении явлений природы, то именно Якоби со всей страстностью своего темперамента поставил его на место. Философ, которым все же был Фурье, должен был бы знать, восклицал Якоби, что честь человеческого духа является единственной целью всей науки и что с этой точки зрения любая проблема чистой теории чисел столь же значима, как и любая другая, служащая прикладным целям.

Кто чувствует истину этого возвышенного образа мышления и мировоззрения, которая явствует из слов Якоби, тот не впадет в реакционный и бесплодный скептицизм; тот не станет

верить тем, кто сегодня с философской миной и в высокомерном тоне прорицает закат культуры и любит себя в своем Ignorabimus. (Мы не будем знать.— В. Б.). Для математика не существует никакого Ignorabimus, и, по моему мнению, его не существует и для естественных наук вообще. Философ Кант однажды сказал—с намерением назвать определенно неразрешимую проблему,— что науке никогда не удастся раскрыть тайну химического строения небесных тел. Несколько лет спустя при помощи спектрального анализа Кирхгофа и Бунзена эта проблема была разрешена, и сегодня мы можем сказать, что мы используем отдаленнейшие звезды как важнейшие физические и химические лаборатории, причем такие, какие мы никогда не обнаружим на Земле. Я твердо уверен, что истинная причина, по которой Кант не удалось обнаружить неразрешимую проблему, заключается в том, что неразрешимой проблемы вообще не существует. В противоположность глупому Ignorabimus выскажем наш лозунг:

Мы должны знать —
Мы будем знать!

¹ Ср.: Über das Unendliche//Math. Ann. 1926. Bd. 95. S. 161; Die Grundlagen der Mathematik//Abh. a. d. math. Sem. d. Hamburgischen Universität. 1928. Bd. 6. S. 65. Перепечатано в качестве дополнений VIII и IX соответственно в Grundlagen der Geometrie. 7. Aufl. Leipzig, Berlin: Teubner, 1930. (Русский перевод в: Гильберт Д. Основания геометрии. М.; Л., 1948. С. 338—358.)

Публикация и перевод с немецкого В. Н. Брюшинкина

**РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ СИСТЕМАМИ ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ
И ШЕЛЛИНГА В СООТНЕСЕНИИ С РАБОТАМИ РЕЙНГОЛЬДА,
ИМЕВШИМИ ЦЕЛЬЮ ОБЛЕГЧИТЬ ОБЗОР СОСТОЯНИЯ
ФИЛОСОФИИ В НАЧАЛЕ XIX СТОЛЕТИЯ**

*Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, доктора философии
(Окончание)**

**Сравнение Шеллингова принципа философии
с принципом философии Фихте**

Выше было показано, что основная черта Фихтева принципа есть то, что субъект-объект покидает пределы тождества и не в состоянии вновь восстановить его в себе, так как произошел переход от различия в отношении каузальности. Принцип тождества не становится принципом системы: как только система начинает формироваться, тождество прекращается. Система сама представляет собой последовательное рассудочное множество конечных вещей, которое не в состоянии собрать первоначальное тождество в целостный фокус, в абсолютное

* Начало и продолжение см.: Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./Калинингр. ун-т, Калининград, 1988. Вып. 13; 1989. Вып. 14.

самосозерцание. Субъект-объект делается поэтому субъективным, и ему не удается снять эту субъективность и положить себя объективным.

Принцип тождества есть абсолютный принцип *всей* системы Шеллинга. Философия и система совпадают; тождество не исчезает в своих частях и еще менее в своем результате.

Чтобы абсолютное тождество стало принципом *всей* системы, необходимо, чтобы субъект и объект были положены *оба* как субъект-объект. В Фихтевой системе тождество конструировалось лишь как субъективный субъект-объект; оно нуждается для своего завершения в объективном субъект-объекте, чтобы абсолютное было представлено в каждом, но существовало как высший синтез лишь в обоих вместе, как исчезновение обоих, поскольку они противоположны, как абсолютно индифферентный пункт, включающий обе противоположности.

Если снятие раздвоенности будет поставлено в качестве формальной задачи философии, то разум может попытаться решить проблему так, что одно он уничтожает, одну из противоположностей, а другую возводит в бесконечность. Это, по сути, и произошло в Фихтевой системе, однако такой способ сохраняет противоположность, ибо то, что полагается как абсолютное, обуславливается другим, и пока существует одно, существует и другое. Чтобы снять раздвоение, обе противоположности, субъект и объект, должны быть сняты; они снимаются как субъект и объект тем, что полагаются как тождественные. В абсолютном тождестве субъект и объект соотносятся друг с другом и тем самым уничтожаются; и постольку для рефлексии и знания ничего нет наличного. К этому приходит философия вообще, которая не может стать системой, она довольствуется негативной стороной, растворяющей все конечное в бесконечном. Но она вполне может вновь прийти к знанию, и чисто субъективной случайностью будет то, нуждается ли в этом система или нет. Если же эта негативная сторона становится самим принципом, то выхода к знанию не может быть, потому что всякое знание об одной стороне одновременно вступает в сферу конечного. Грезящее мышление (*Schwärmerei*) держится за это созерцание, лишенное игры световых красок; многообразное существует в нем лишь постольку, поскольку оно с этим многообразным борется. Односторонности не хватает осознания самой себя, что ее контракция (*Kontraktion*) обусловлена экспансией: она односторонняя, так как сама держится за одну из противоположностей и превращает абсолютное тождество в односторонность. В абсолютном тождестве субъект и объект сняты, но так как они находятся в нем, то они одновременны и сохраняются, и именно это сохранение их есть то, что делает возможным знание, ибо в знании частично полагается разделение обоих. Деятельность по различению есть рефлексия: она, рассматриваемая сама по себе, снимает тож-

дество, и всякое познание было бы просто заблуждением, так как в нем наличествует разделенность. Эта сторона, согласно которой познание есть разделение, а его продукт конечен, делает всякое знание ограниченным, а тем самым и неистинным; но поскольку всякое знание есть одновременно и тождество, постольку нет и абсолютного заблуждения.

В той самой степени, в которой следует отдавать должное тождеству, в такой же степени следует отдавать должное и разделенности. Поскольку тождество и различие противопоставляются друг другу, постольку они суть оба абсолютны, и если тождество должно быть сохранено тем, что уничтожается раздвоение, они остаются противоположными друг другу. Философия должна воздавать должное разделению в субъекте и объекте, но полагая его в такой же мере абсолютным, как и противоположное ему тождество, она полагает его обусловленным в такой же мере, в какой подобное же тождество, ставшее обусловленным через уничтожение противоположностей, является всего лишь относительным. Однако само абсолютное есть поэтому тождество тождества и нетождества; противоположность и единство суть в нем одновременно.

В своем разделении философия не может полагать разделенных, не полагая их в абсолютном, ибо в таком случае они суть чистые противоположности, не имеющие никакой другой характеристики, кроме той, что одно есть то, чем не является другое. Это отношение в абсолютном не есть новое снятие обоих, ибо тем самым они не были бы разделены, а должны оставаться разделенными и не утрачивать этого свойства, так как они положены в абсолютном или абсолютное положено в них. И если оба должны быть положены в абсолютном, то какое из них обладает большим правом перед другим? Оба должны обладать не только одинаковым правом, но и одинаковой необходимостью; ибо только одно имело бы отношение к абсолютному, а другое — нет, и их сущность была бы положена неодинаковой и синтез обоих, т. е. решение задачи философии по снятию раздвоенности, был бы невозможным. Фихте возвел лишь только одну из противоположностей в абсолютное, или положил ее как абсолютное. Право и необходимость существуют для него в самосознании; так как именно последнее есть полагание самого себя, субъект-объект, и это самосознание не соотносится в первую очередь с абсолютным как более высоким, а само является абсолютным, абсолютным тождеством. Его более высокое право быть положенным как абсолютное состоит именно в том, что оно полагает самого себя, в противоположность объекту, который сознанием только полагается. То, что это положение объекта лишь случайно, вытекает из случайности субъекта-объекта, поскольку он положен как самосознание; ибо этот субъект-объект сам является обусловленным. Поэтому его точка зрения не является наивысшей; он есть разум, поло-

женный в ограниченной форме, и только с точки зрения этой ограниченной формы объект выступает не как определяющий сам себя, а как абсолютно определенное. Поэтому оба должны быть положены в абсолютном, либо абсолютное положено в обе формы, и вместе с тем оба должны существовать как разделенные. Субъект тем самым предстает как субъективный субъект-объект, а объект — как объективный субъект-объект, и поскольку каждая из противоположностей ввиду положенной двойственности полагается противоположностью самой себе и это деление идет в бесконечность, то каждая часть субъекта и каждая часть объекта находится в абсолютном, как тождество субъекта, каждое знание является истиной и каждая пылинка — организацией.

Только когда объект сам есть субъект-объект, равенство $Я=Я$ является абсолютном. Только в этом случае $Я=Я$ не превращается в: Я должно быть равным Я, если объективное Я само есть субъект-объект.

Только в том случае, когда и субъект, и объект суть субъект-объекты, противоположность субъекта и объекта становится реальной противоположностью, ибо обе положены в абсолютном и обладают тем самым реальностью. Реальность противоположностей и реальная противоположность происходят единственно посредством тождества обеих*. Если объект является абсолютным, то он есть просто нечто идеальное, и противоположность сама также нечто идеальное. Благодаря тому, что объект есть идеальное, а не абсолютное, то и субъект есть нечто только идеальное, и такими идеальными факторами являются Я как самополагание и Не-Я как самопротивоположение. Не имеет значения то, что Я есть сплошь жизнь и движение, деяние и само действие, наиреальнейшее, наинепосредственнейшее в сознании каждого; поскольку оно абсолютно противоположно объекту, постольку оно не есть реальное, а всего лишь мыслимое, продукт чистой рефлексии, голая форма познания. А из голого продукта рефлексии тождество не может конституироваться как тотальность, так как оно возникает путем абстракции от абсолютного тождества, которое ведет себя по отношению к ним непосредственно, только уничтожая, но не конструируя. Подобными же результатами рефлексии являют-

* Платон выражает реальную противоположность — посредством абсолютного тождества следующим образом: «Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит себя и сказуемое, и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция, ибо, когда из трех чисел — как кубических, так и квадратных — при любом среднем числе первое так относится к среднему, как среднее к последнему, и соответственно последнее к среднему, как среднее к первому, тогда при перемещении средних чисел на первое и последнее места, а последнего и первого, напротив, на средние места, выяснится, что отношение необходимо остается прежним; а коль скоро это так, значит, все эти числа образуют между собой единство» («Тимей», 31с—32а).

ся бесконечность и конечность, неопределенность и определенность и т. д. От бесконечности нет перехода к конечному, от неопределенности к определенности. Переход как синтез становится антиномией; но синтез конечного и бесконечного, определенного и неопределенного не может породить рефлексии, этого абсолютного разделения, но именно она дает закон. Она имеет право устанавливать только формальное единство, потому что она допускает и принимает раздвоение на бесконечное и конечное, что является ее делом; разум же синтезирует ее в антиномии и тем самым ее уничтожает. Если идеальная противоположность есть дело рефлексии, которая совершенно абстрагируется от абсолютного тождества, то, напротив, реальная противоположность есть дело разума, который полагает противоположности не только в форме познания, но и в форме бытия, тождества и нетождества тождественными. Но именно реальная противоположность есть единственно такая, при которой субъект и объект полагаются как субъект-объект, оба находясь в абсолютном, в обоих абсолютное, т. е. в обоих реальность. Поэтому только в реальной противоположности принцип тождества есть реальный принцип. Если противоположность идеальна и абсолютна, то тождество остается лишь формальным принципом, оно положено только в одной из противоположных форм и не может проявить себя в качестве субъект-объекта. Философия, чей принцип формален, становится сама формальной философией, как говорит где-то и сам Фихте, что для самосознания бога — сознания, в котором посредством полагания «Я» полагается все, — его система имеет только формальное значение. Но если, напротив, материя, объект, есть сама субъект-объект, то разделение формы и материи отпадает, и система, как ее принцип, не является больше формальной, а является одновременно формальной и материальной: посредством абсолютного разума положено все. Только в реальной противоположности абсолютное может полагать себя в форме субъекта или объекта и субъект переходить в объект или объект может переходить согласно своей сущности в субъект, — субъект становится объективным, потому что первоначально он объективен или потому что сам объект есть субъект-объект, или объект может становиться субъективным, так как он лишь изначально есть субъект-объект. В этом единственно состоит истинное тождество, в том, что оба являются субъектом-объектом и вместе с тем истинной противоположностью, на которую они способны. Если же оба не суть субъект-объекты, то противоположность идеальна, а принцип тождества формален. При формальном тождестве и идеальной противоположности невозможен никакой другой синтез, кроме неполного, т. е. тождество, синтезируя противоположности, само является лишь количеством, а различие качественно, наподобие категорий, при которых первая, например, реальность, положена в третьей, как и вторая,

лишь количественно. И, наоборот, если противоположение реально, то оно лишь количественно; принцип является одновременно идеальным и реальным, он есть единственное качество, а абсолютное, реконструирующееся из количественного различия, есть не количество, а тотальность.

Для того чтобы положить истинное тождество субъекта и объекта, оба они полагаются как субъект-объект, и каждый, таким образом, способен быть объектом особой науки. Каждая из этих наук требует абстракции от принципа другой. В системе интеллекта объекты являются ничем в себе; природа имеет бытие только в сознании — производится отвлечение от того, что объект является природой и интеллект как сознание им обусловлен. В системе природы забывается, что природа является познанный (*ein Gewußtes*); идеальные определения, которые природа получает в науке, одновременно имманентны ей. Взаимное абстрагирование не есть односторонность наук, не субъективная абстракция от реального принципа другой, которая производится для потребностей знания и исчезает на более высокой ступени постольку, поскольку, будучи рассматриваемы в себе, объекты сознания, которые не представляют собой в идеализме ничего другого, как продукты сознания, суть все же нечто абсолютно другое и имеют абсолютное существование вне сущности сознания. И, напротив, природа, которая полагается в науке о ней определенной самой по себе и в себе самой, есть как рассматриваемая в себе только объект, и всякое тождество, которое разум познает в ней, было бы только заимствованной у знания формой. Абстракция производится не от внутреннего принципа, а только от своеобразной формы другой науки, чтобы получить каждую чистой, т. е. внутреннее тождество обеих, а абстракция от своеобразия другой есть абстракция от односторонности. Природа и самосознание *в себе* таковы, каковыми они полагаются спекуляцией в каждой из собственных наук. Они являются таковыми в себе потому, что именно разум полагает их, и он полагает их как субъект-объект, следовательно, как абсолютное, а единственное в себе есть абсолютное. Он полагает их как субъект-объект, потому что он сам есть то, что производит себя как природу и как интеллект, и узнает сам в них самого себя.

Посредством истинного тождества, в котором положены субъект и объект, а именно в котором оба являются субъектом-объектом, и так как их противоположность поэтому является реальной, следовательно, одно может переходить в другое, различие точек зрения обеих наук не является противоречием. Будь субъект и объект абсолютно противоположны, только одно субъект-объект, то обе науки не могли бы обладать одинаковым достоинством; только точка зрения одной из них была бы разумной. Обе науки возможны как сами по себе именно потому, что в обеих конструируется в необходимых формах своего существования одно и то же. Обе науки кажутся противоречащими друг

другу, потому что в каждой абсолютное противоположно по форме. Их противоречие снимается не тем, что только одна из них утверждается как одна-единственная наука, а другая с ее точки зрения уничтожается. Более высокая точка зрения, которая снимает односторонность обеих наук в истине, есть такая точка зрения, которая в обеих признает то же самое абсолютное. Наука о субъективном субъект-объекте называлась до сих пор трансцендентальной философией, а наука об объективном субъект-объекте — натурфилософией. Поскольку они противоположны друг другу, то в первой на первом месте субъективное, а во второй — объективное. В обеих субъективное и объективное položены в субстанциональном отношении. В трансцендентальной философии субъект как интеллект есть абсолютная субстанция, а природа есть объект, акциденция; в натурфилософии природа — абсолютная субстанция, а субъект, интеллект, — только акциденция. Более высокой точкой зрения не является ни точка зрения, согласно которой одна или другая наука сняты и в качестве абсолютных утверждаются только субъект или только объект, ни точка зрения, при которой обе науки смешиваются.

Что касается смешения, то то, что принадлежит естествознанию, будучи соединено с системой интеллекта, дает трансцендентные гипотезы, которые своей фальшивой кажимостью объединения сознания и бессознательного могут ослепить. Они выдают себя за естественные и действительно не проходят мимо осязаемого, как бредовая теория (Fiebertheorie) сознания. Напротив, интеллект, как таковой, примешанный к естествознанию, дает гиперфизические, особенно телеологические объяснения. Оба недостатка смешения исходят из тенденции объяснения, для потребностей которого интеллект и природа приводятся в каузальные отношения, одно как основание, другое как обоснование, посредством чего, однако, фиксируется только противоположность, и путем видимости подобного формального тождества, каким является каузальное тождество, отрезается полностью путь к абсолютному соединению.

Другая точка зрения, посредством которой должно быть снято противоречие обеих наук, есть такая, которая не дает права ни той, ни другой науке считаться наукой об абсолютном. Дуализм вполне хорошо может следовать за наукой об интеллекте и рассматривать тем не менее вещи как самостоятельные сущности; он может принимать для этих целей науку о природе как систему о действительной сущности самих вещей: каждая имеет для него такое значение, которое ей заблагорассудится; они мирно уживаются друг с другом, ибо абсолютное не есть рядоположенность.

Есть еще одна точка зрения, согласно которой ни та, ни другая наука не считаются наукой об абсолютном, а именно точка зрения, исходя из которой снимается принцип одной как положенной в абсолютном или абсолютное в явлении этого прин-

ципа. Самая странная точка зрения в этом отношении есть точка так называемого трансцендентального идеализма. Утверждалось, что эта наука субъективного субъект-объекта является даже одной из интегрирующих наук философии, и только одна она.

Именно односторонностью этой науки объясняется то, что она утверждает себя как наука *par excellence*, и форма, которую имеет у нее природа, становится выявленной. Здесь необходимо рассмотреть еще и форму, которую получает наука о природе, если она строится, исходя из этой точки зрения.

Кант признает такое познание природы, в котором объект полагается как нечто неопределенное (рассудком), и изображает природу как субъект-объект, рассматривая продукт природы как естественную цель, целесообразным без понятия о целесообразности, необходимым без механизма, понятие и бытие как идентичные. Но, с другой стороны, этот взгляд на природу должен иметь силу только телеологически, то есть только как максима нашего ограниченного, мыслящего дискурсивно, человеческого разума, в общих понятиях которого не содержатся особенные явления природы; посредством этого *человеческого* способа рассматривания ничего о реальности природы не может быть высказано. Способ рассматривания, следовательно, остается совершенно субъективным, а природа — чисто объективной, просто как нечто мыслимое. Синтез определяемой рассудком и одновременно не определяемой им природы в чувственном рассудке должен именно оставаться простой идеей; для *человека* должно быть именно невозможно, чтобы объяснение с помощью механизма совпало с целесообразностью. Эти в высшей степени подчиненные и неразумные критические взгляды поднимаются однако, хотя они и противоположают человеческий и абсолютный разум друг другу, до идеи чувственного рассудка, то есть разума; однако в *себе*, т. е. в разуме, возможно совпадение механизма природы и ее целесообразности. Однако Кант не отказался от различия *возможного в себе* и *реального* и не возвысил до реальности необходимую высшую идею чувственного рассудка, и поэтому для него в его учении о природе проникновение в возможность основных сил вообще отчасти невозможно, отчасти такая наука о природе, для которой природа есть материя, т. е. абсолютная противоположность, не определяющая саму себя, может конструировать только механику. С недостатком сил притяжения и отталкивания¹ она сделала материю слишком богатой, так как сила есть внутреннее, которое производит внешнее, само себя полагающее = Я, а подобное с точки зрения идеализма не может быть присуще материи. Он понимает материю только как *объективное*, противопоставлен-

¹ Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 2. Hauptstück. Erklärung 2. (Philos. Bibl. Bd. 486. S. 230ff).

ное Я; те самые силы для него не только лишние, но и чисто-идеальны, и в таком случае они не являются силами, или трансцендентны. Для него остается не динамическое, а только математическое конструирование явлений¹. Подведение явлений, которые должны быть даны, под категории может дать, конечно, некоторые правильные понятия, но не снабдить явления необходимостью, а необходимый ряд есть формальная научная конструкция. Понятия остаются по отношению к явлениям и явления по отношению к понятиям случайными. Правильно сконструированные с помощью категорий синтезы не имеют поэтому с необходимостью своих примеров в самой природе. Природа способна предложить лишь причудливое многообразие, которое выполняет для законов рассудка роль случайных схем, примеров, своеобразия и жизненности которых утрачивается как раз в той мере, в какой они служат средством распознавания определений рефлексии. И наоборот, категории суть лишь жалкие схемы природы².

Если природа есть только материя, а не субъект-объект, то не остается возможности для такой научной ее конструкции, для которой познающее и познание должны быть одно. Разум, который посредством абсолютного противоположения себя объекту превратился в рефлексию, может лишь путем дедукции высказать а priori о природе не больше, чем только дать общую характеристику материи; последняя находится лишь в основании — а дальнейшие многообразные определения полагаются для и посредством рефлексии. Подобная дедукция обладает видимостью априорности потому, что она полагает продукт рефлексии, понятие, в качестве объективного; но так как она далее ничего не полагает, то она остается только имманентной. Подобная дедукция совпадает по своей сущности с той точкой зрения, которая признает в природе только внешнюю целесообразность. Разница только в том, что первая исходит более систематически из одного определенного пункта, например, из плоти разумного существа; в обеих природа выступает как абсолютно определяемая понятием, т. е. чем-то ей чуждым. Телеологическая точка зрения, которая рассматривает природу только как определенную внешними целями, имеет с точки зрения полноты то преимущество, что она принимает многообразие природы, как оно дается ей эмпирически. Напротив, дедукция природы, исходящая из определенной точки зрения и постулирующая ввиду неполноты последней еще и то, в чем состоит это дедуцирование, удовлетворяется непосредственно постулированием, которое должно непосредственно совершить то, что требует понятие. Способен ли действительный объект природы один совершить требуемое, ее не касается; она может получить

¹ Ebendasselbst. Vorrede.

² Ebendasselbst. Vorrede.

это только с помощью опыта; если непосредственно постулируемый объект в природе недостаточен, то дедуцируется другой и т. д. до тех пор, пока цель не будет достигнута. Порядок этих дедуцированных объектов зависит от данных определенных целей, из которых он исходит и которые лишь постольку связаны между собой, поскольку они обладают отношением, учитывающим эту цель. Однако они не способны ни к какой внутренней связи, ибо если объект, дедуцированный непосредственно, не квалифицируется как достаточный для того понятия, которое должно быть реализовано, то с помощью такого единственного объекта, поскольку он внешне бесконечно определим, открывает разброс в бесконечность, разброс, которого, вероятно, можно избежать благодаря тому, что дедукция образует из своих многочисленных пунктов круг, поместить в центр которого себя она не в состоянии, потому что она с самого начала внешняя ему. Для понятия объект и для объекта понятие суть внешние.

Ни одна из указанных наук не может конституировать себя в качестве единственной, ни одна не может снять другую. Абсолютное тем самым было бы положено только в одной из форм своего существования; и точно так же, как оно полагает себя в форме существования, оно должно полагать себя в двойственности формы. Ибо являться и разделяться надвое есть одно и то же.

Ввиду этого внутреннего тождества, так как обе части представляют абсолютное, как оно рождается из глубинных потенций *одной* формы явления для тотальности в этой форме, каждая наука равна другой в том, что касается связей в них и последовательности их ступеней. Каждая является примером другой, как это выразил один старый философ примерно в следующих словах: «Порядок и связь идей (субъективного) тот же самый, что и связь и порядок вещей (объективного)»¹. Все только в *одной* тотальности, объективная тотальность и субъективная тотальность, система природы и система интеллекта есть одно и то же; субъективной определенности соответствует точно такая же объективная определенность.

Как науки, они объективные тотальности и проходят от одной ограниченности к другой. Но всякое ограниченное существует в абсолютном, следовательно, внутренне нечто неограниченное; свою внешнюю ограниченность оно утрачивает благодаря тому, что оно положено в систематической связи в объективной тотальности: в ней оно как ограниченное обладает также истиной, и определение его места есть знание о нем. По поводу выражения Якоби о том, что системы суть организованное незнание², следует добавить только, что незнание — познание одного, — благодаря тому, что оно организовано, становится

¹ Spinoz. oper., ed. Paulus. T. II. P. 82 (Ethics p. II, propos IV).

² Jacobis Werke Bd. III. S. 29.

знанием. Помимо внешнего равенства, поскольку эти науки стоят отдельно, их принципы пронизывают одновременно друг друга с необходимостью и непосредственно. Если принципом одной является субъективный субъект-объект, а другой — объективный субъект-объект, то в системе объективности одновременно налично и субъективное: природа есть столь же имманентная идеальность, как и интеллект — имманентная реальность. Оба полюса познания и бытия наличны в каждой, обе, следовательно, имеют в себе индифферентную точку, только в одной системе превалирует полюс идеального, в другой — полюс реального. Первый не достигнет в природе пункта абсолютной абстракции, которая полагает себя в самой себе как пункт в противоположность бесконечной экспансии, как и идеальное конституируется в разуме; последний (пункт) не доходит в интеллекте до развития бесконечного, которое в этом сжатии полагает себя бесконечно вне себя, подобно тому, как в материи конституируется реальное.

Каждая система есть система *свободы* и *необходимости* одновременно. Свобода и необходимость — идеальные факторы, то есть они не находятся в реальном противоположении; абсолютное не может полагать себя поэтому ни в одной из обеих форм абсолютного, и науки о философии не могут быть одна системой свободы, а другая системой необходимости. Такая отдельная свобода была бы формальной свободой, как и отдельная необходимость — формальной необходимостью. Свобода — черта абсолютного, если оно положено как внутреннее, которое, поскольку оно полагает себя в ограниченную форму, в определенные пункты объективной тотальности, остается тем, чем является, т. е. неограниченным, если, следовательно, оно рассматривается в противоположность своему бытию, то есть как внутреннее, следовательно, с возможностью покинуть его и перейти в другое явление. Необходимость — черта абсолютного, если оно рассматривается как внешнее, как объективная тотальность, следовательно, как внеположенное, части которого, однако, не обладают бытием иначе, как в объективном целом. Так как интеллект, так и природа, благодаря тому, что они положены в абсолютном, обладают реальной противоположностью, то идеальные факторы свободы и необходимости присущи им обоим. Но видимости свободы, произвол, то есть свобода, при которой абстрагируются от необходимости или от свободы как тотальности, — что возможно только постольку, поскольку свобода положена внутри одной отдельной сферы, — так же как и соответствующая произволу при необходимости случайность, с которой полагаются отдельные части, как будто они существуют не в объективной тотальности и только через нее, а для себя, — произвол и случай, которые занимают лишь подчиненные места, изгнаны из понятия наук об абсолютном. Напротив, необходимость принадлежит интеллекту, как и природе. Ибо так

как интеллект положен в абсолютном, то ему присуща также и форма бытия: он должен раздвоиться и являться; он — законченная организация познания и созерцания. Каждая из его форм обусловлена противоположной, и если абстрактное тождество форм как свободы от самих форм будет изолировано, то оно всего лишь идеальный полюс пункта индифферентности интеллекта, который имеет объективную тотальность в качестве другого имманентного полюса. Природа, в свою очередь, обладает свободой, ибо она не покоящееся бытие, но одновременно есть становление, бытие, которое не раздваивается и не синтезируется извне, а разделяет себя в самом себе и соединяет, и ни в одну из форм не полагает себя как нечто только ограниченное, но как целое. Ее бессознательное развитие есть рефлексия живой силы, которая бесконечно раздваивается, но в каждой ограниченной форме полагает саму себя и тождественна себе, и постольку ни одна форма природы не является ограниченной, но свободной.

Если поэтому наука о природе вообще является теоретической частью, а наука об интеллекте — практической частью философии, то вместе с тем и каждая из них имеет собственную практическую и теоретическую часть. Подобно тому, как тождество в системе природы в потенции света, тяжелой материи есть чуждое не в себе, а только как потенция, которое ее раздваивает с целью когезии и объединяет и производит систему неограниченной природы, подобно этому для производящего себя в объективном созерцании интеллекта тождество на стадии себя полагания не есть наличное. Тождество не узнает само себя в созерцании; обе суть не рефлектирующее о своей деятельности продуцирование тождества, следовательно, предмет теоретической части. И, напротив, точно так, как в воле интеллект узнает себя, выходя из себя и полагая себя самого в объективность, уничтожает свои бессознательно произведенные созерцания, точно так же и природа становится в органической природе практической благодаря тому, что свет приходит к своему результату и становится внутренним. Если в неорганической природе свет переносит точку сжатия (Kontraktions — Punkt) во вне, в кристаллизацию как внешнюю идеальность, то в органической природе он формируется как внутреннее в контракцию мозга; уже в цветке, как растении, в котором внутренний принцип света рассеивается в красках, и в них быстро увядает; в ней, в органической природе, особенно прочно в животном, он полагает себя посредством полярности полов одновременно субъективно и объективно: индивид ищет и находит себя в другом. Интенсивней свет пребывает во внутреннем, в животном, в котором он как более или менее модифицированный голос — полагает свою индивидуальность как субъективное во всеобщей коммуникации, полагает себя узнающим и подлежащим узнаванию. Наука о природе, представляя тождество реконструи-

рующим моменты неорганической природы изнутри, имеет в себе практическую часть. Реконструированный практический магнетизм есть снятие расширяющейся во внешнюю полярность силы притяжения, ее реконтракция в точку индифферентности мозга и помещение ею двух полюсов вовнутрь как двух индифферентных точек, как это установлено природой в эллиптических орбитах планет. Электричество, реконструированное изнутри, полагает организацию с различной полярностью, каждый полюс которой сам производит из себя различие, полагает себя ввиду его недостатка идеальным, находит себя объективно в другом, и посредством слияния с ним возникает тождество. Природа в той мере, в какой она в химическом процессе становится практической, отложила третье, опосредующее различие, в себе самой как внутреннем, которое, как звук, внутреннее, само себя производящее звучание, — подобно третьему телу в неорганическом процессе есть лишенное степени и преходящее, гасит абсолютную субстанциональность дифферентных сущностей и доводит их до индифферентности взаимного признания, идеального полагания, которое не умирает вновь как отношение полов в реальном тождестве.

До сих пор мы противопоставляли обе науки при их внутреннем тождестве друг другу, в одной абсолютное субъективно в форме познания, в другой — объективное в форме бытия. Бытие и познание становятся идеальными факторами или формами благодаря тому, что они противопоставлены друг другу. В обеих науках суть обе, но в одной познание — материя, а бытие — форма, в другой бытие — материя, познание — форма. Так как абсолютное в обеих есть то же самое и представляет обе науки не просто противоположными как формы, но и поскольку в них положен субъект-объект, то обе науки находятся не в идеальном, а реальном притовоположении, и поэтому они должны рассматриваться одновременно в *единой* непрерывности, как одна единая наука. Поскольку они противоположны друг другу, то хотя внутренне они закончены в себе и являются тотальностями, они одновременно и относительны, и как таковые они стремятся к точке индифферентности; как тождество и как относительная тотальность она находится в них самих, но как абсолютная тотальность — вне их. Однако поскольку обе науки являются науками об абсолютном и их противопоставление является реальным, то они как полюсы индифферентности взаимосвязаны в ней; сами они суть линии, которые соединяют полюс с центральной точкой. Но этот центр сам является двойным, с одной стороны, тождество, с другой — тотальность, и постольку обе науки являются продолжением развития или самоконструирования тождества в тотальность.

Точка индифферентности, к которой обе науки, поскольку они, рассматриваемые со стороны их идеальных факторов, противопоставлены друг другу, стремятся, есть общее, представлен-

ное как самоконструирование абсолютного, последний и высший пункт последних. Среднее, точка перехода от конструирующего себя как природы тождества к своему конструированию как интеллекту, является внутреннее становление света природы, или, как выражается Шеллинг¹: удар молнии идеального в реальность и его самоконструирование в точку. Эта точка, будучи разумом, есть поворотный пункт обеих наук, высшая точка пирамиды природы, ее последний продукт, к которому она, завершая себя, приходит; но как точка она должна также экспонироваться в природу. Когда наука ставит себя на это место и разделяется с него на две части, предоставляя одной стороне бессознательное производство, а другой стороне осознанное, то она знает одновременно, что интеллект как реальный фактор одновременно приносит с собой все самоконструирование природы на другую сторону и имеет в себе предшествующее или находящееся на ее стороне, а также, что в природе как реальном факторе коррелирующее с ней в науке также имманентно ей. И тем самым снимается всякая идеальность факторов и односторонность ее формы. Это единственно высокая точка зрения, в которой обе науки переходят друг в друга, так что их разделение признается только как научное, а идеальность факторов — как нечто положенное для этой цели.

Эта точка зрения является непосредственно только негативной, снимающей разделение обеих наук и форм, в которых было положено абсолютное, а не реальным синтезом, не точкой абсолютной индифферентности, в которой эти формы уничтожаются тем, что они существуют обе в единстве. Первоначальное тождество, которое развернуло свою бессознательную контрактацию (субъективно — чувства, объективно — материи) в бесконечно организованной рядоположенности и последовательности пространства и времени в объективную тотальность и противопоставило этой экспансии конституирующуюся посредством уничтожения последней контрактацию в познающую себя точку (субъективного) разума — субъективную тотальность, должно объединить обе в созерцании абсолютного, становящегося объективным в своей завершенной тотальности — в созерцании вечного очеловечивания бога, произнесшего слово о начале. Это созерцание самого себя, формирующего или находящего себя объективным абсолютного, может быть вновь рассмотрено в его поллярности, поскольку факторы этого равновесия полагаются с преимуществом, с одной стороны, сознания, а с другой — бессознательного. Это созерцание представлено в *искусстве* большей частью концентрированным в одной точке и отраженным в сознании — либо в собственном так называемом искусстве как произведении, которое, будучи объективным, является частью непреходящим, а частью может быть осмыслено рассудком как

¹ Zeitschrift für spek. Physik. Bd. II. II Heft. S. 116.

мертвое внешнее, продукт индивидуума, гения, но принадлежащего человечеству, — либо в *религии* как живом движении, которое может быть как субъективное, реализующее лишь моменты, положено рассудком как нечто просто внутреннее, продукт массы, всеобщей гениальности, но принадлежащее каждому в отдельности. В *спекуляции* это созерцание является больше как сознание и распространяемое в сознании как деятельность субъективного разума, который снимает объективность и сознание. Если для искусства в его истинном объеме абсолютное является больше в форме абсолютного бытия, то в спекуляции оно является большей частью как нечто производящее самого себя в бесконечном созерцании. Но, понимая его как становление, она (спекуляция) полагает одновременно тождество становления и бытия и как самопроизводящее, ей являющееся, полагается одновременно как первоначальное абсолютное бытие, которое может становиться только постольку, поскольку оно есть. Она умеет, таким образом, получать свое превосходство, которое имеет сознание в ней, превосходство, которое и без того есть внешне-сущее. Оба, искусство и спекуляция, суть в своей сущности службы бога, оба — живое созерцание абсолютной жизни и тем самым однобытие (*Einssein*) с ним.

Спекуляция и ее знание, таким образом, находятся в индифферентной точке, но не в себе и для себя истинной индифферентной точке; находятся ли они в ней или нет, зависит от того, осознают ли они себя всего лишь одной стороной его. Трансцендентальная философия — наука об абсолютном, так как субъект сам есть субъект-объект и постольку разум; если она как этот субъективный разум полагает себя как абсолютное, то она есть чистый, т. е. формальный, разум, продукты которого — идеи — абсолютно противоположны чувственности или природе и могут служить для явлений только правилами чуждого им единства. С полаганием абсолютного в форму субъекта эта наука получает имманентную границу; она возводит себя в ранг науки об абсолютном и в абсолютную точку индифферентности, единственно благодаря тому, что она знает свою границу и умеет снять и себя и ее, и именно научным образом. Ибо некогда очень много говорилось о границе человеческого разума, и трансцендентальный идеализм признает непостижимыми границы самосознания, в которые мы втиснуты; но, выдавая ограничения там за пограничные столбы разума, а здесь за непостижимые ограничения, наука познает свою неспособность снять себя благодаря самой себе, то есть не посредством *salto mortale*, или вновь абстрагироваться от субъективного, куда поместил ее разум.

Так как философия полагает свой субъект как субъект-объект и является там самым одной стороной абсолютной точки индифферентности, то тотальность, конечно, есть в ней. Вся натурфилософия сама входит как знание в ее сферу. И науке

о знании, которая бы составляла лишь часть трансцендентальной философии, не может быть отказано, так же как и логике, в претензии на форму, которую она придает знанию, и на тождество, которое есть в ней, или, скорее, на изоляцию формы как сознания и на конструкцию явления для себя. Но это тождество, обособленное от всякого многообразия знания, как чистое самосознание, оказывается относительным в том, что оно не выходит за рамки обусловленности противоположным ни в какой своей форме.

Абсолютным принципом, единственным реальным основанием и прочной точкой зрения философии как Фихте, так и Шеллинга является интеллектуальное созерцание, выраженное для рефлексии тождество субъекта и объекта. Оно становится в науке предметом рефлексии, и поэтому сама философская рефлексия есть трансцендентальное созерцание; оно делает себя самого объектом и составляет единое с ним; тем самым она [рефлексия] есть спекуляция. Философия Фихте есть поэтому истинный продукт спекуляции. Философская рефлексия обусловлена, или трансцендентальное созерцание входит в сознание посредством свободной абстракции от всякого многообразия эмпирического сознания, и постольку является субъективной. Если философская рефлексия делает себя саму предметом, то она делает обусловленное предметом своей философии; чтобы понять трансцендентальное созерцание как чистое, она должна еще абстрагироваться от этого субъективного, чтобы она могла быть основой философии ни субъективно, ни объективно, ни самосознанием, противопоставленным материи, ни материей, противопоставленной самосознанию, а абсолютное, ни субъективное, ни объективное тождество, чистое трансцендентальное созерцание. Как предмет рефлексии оно становится субъектом и объектом; эти продукты чистой рефлексии философская рефлексия полагает в своей остающейся противоположности в абсолютное. Противоположность спекулятивной рефлексии не есть более объект и субъект, а субъективное трансцендентальное созерцание, первое — Я, второе — природа, оба — высшие проявления абсолютного, самого себя созерцающего разума. То, что эти обе противоположности, они называются теперь «Я» и природа, чистое и эмпирическое самосознание, познание и бытие, себя самого полагание и притивополагание, конечное и бесконечное полагаются одновременно в абсолютном, в этой антиномии усматривает общая рефлексия не что иное, как проиворечие, только разум в этом абсолютном противоречии есть истина, благодаря которому оба полагаются и уничтожаются, оба являются и не являются одновременно.

О воззрении Рейнгольда и философии

Теперь остается лишь остановиться на *воззрениях Рейнгольда на Фихтеву и Шеллингову системы*, а также на его собственной философии.

Что касается первого пункта, то Рейнгольд, во-первых, прошел мимо различия обеих, а, во-вторых, не принял их как философии. Он, по-видимому, не понял, что взору публики давно уже предстала другая философия, нежели чистый трансцендентальный идеализм. Странно, что он не видит в философии, представленной Шеллингом, ничего, кроме принципа субъективной понятийности, принципа субъективности (*die Ichheit*)¹. Рейнгольд сумел все же в одной связи объяснить, что Шеллинг сделал открытие, согласно которому абсолютное, так как оно не есть простая субъективность, есть не что иное и не может быть ничем иным, кроме голой объективности или голой природы как таковой, и что *путь к ней* лежит через полагание абсолютного в объективное тождество интеллекта и природы². Ему удалось, следовательно, представить Шеллингов принцип следующим образом: а) абсолютное, поскольку оно не есть простая субъективность, является голой объективностью, не есть, следовательно, тождество обеих и б) абсолютное есть тождество обеих. И наоборот, принцип тождества субъекта и объекта должен стать путем к выводу о том, что абсолютное как тождество не есть ни голая субъективность, ни голая объективность. Затем Рейнгольд правильно устанавливает отношение обеих наук таким образом, что обе суть лишь различные точки зрения на одну и ту же вещь, правда, не абсолютной одной и той же тождественности (*Dieselbigkeit*), всеединства. И именно поэтому ни принцип одной, ни принцип другой не есть ни простая субъективность, ни простая объективность, и в еще меньшей степени то, в чем обе проникают друг друга, не является чистой субъективностью (*Ichheit*), которая так же, как и природа, поглощается в точке абсолютной индифферентности.

Тот, кто, по мнению Рейнгольда, движим любовью и верой в истину и не находится в плену системы, легко может убедиться в том, что ошибка описанного выше решения состоит в способе формулирования задачи. Но в чем ошибка рейнгольдовского описания по сравнению с тем, что Шеллинг считает философией, и каким образом такое понимание стало возможным? Дать ответ на это не так-то легко.

Не поможет и ссылка на само введение в трансцендентальный идеализм, в котором изложено его отношение к философии в целом и выдвинуто понятие подобной целостности философии, так как в своих оценках ее Рейнгольд сам ограничивается им и

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 86—87.

² Ebendasselbst. S. 85—86.

усматривает в нем как раз противоположное тому, что в нем содержится. Столь же невозможно остановиться на отдельных положениях, в которых была бы высказана самым определенным образом истинная точка зрения, так как самые ключевые места Рейнгольд приводит сам в своем первом описании этой системы, которые гласят, что только в одной необходимой науке философии, в трансцендентальном идеализме, субъективное есть первое¹, ни как первое всей философии, как это искажено представлено непосредственно у Рейнгольда, ни как чисто субъективное в качестве только принципа трансцендентального идеализма, а как субъективный *субъект-объект*.

Для тех, кто не способен из определенных выражений заключить противоположное им, нелишне, быть может, помимо самого введения в систему трансцендентального идеализма и новых публикаций журнала по спекулятивной физике, привлечь внимание уже ко второй главе первого тома, в которой Шеллинг² говорит следующее: *«Натурфилософия есть физическое объяснение идеализма; — природа уже издавна заложила основы своей вершины, которой она достигает в разуме. — Философ проходит мимо этого только потому, что он воспринимает свой объект с первых же шагов в самой высшей потенции — как «Я», как сознание, и только физик не дает себя ввести в заблуждение. Идеалист прав, когда он делает разум творцом всего; в человеке он обладает собственной интенцией природы для себя, но именно потому, что это интенция природы, сам этот идеализм оказывается объяснимым и с этим согласуется теоретическая реальность идеализма. Когда люди научатся думать чисто теоретически, только объективно безо всякого вмешательства субъективного, то они научатся и понимать это».*

Если Рейнгольд видит главный порок предшествующей философии в том, что мышление представлялось в форме только субъективной деятельности, и требует предпринять попытку абстрагироваться от этой его субъективности, то абстракция от субъективности трансцендентального созерцания³ — как это вытекает не только из приведенного [места], но и из принципа всей Шеллинговой системы — является основной формальной чертой этой философии, которая еще определенной выражена в «*Zeitschr. für spekulat. Physik*», II Bd. 1. St. в связи с доводами против натурфилософии Эшенмейера, где тотальность положена всего лишь как идея, мысль, то есть как нечто субъективное.

Что же касается точки зрения Рейнгольда на общие стороны обеих систем относительно того, что они суть спекулятивные системы, то в соответствии со своеобразием точки зрения Рейн-

¹ Schelling. Transzendentaler Idealismus. S. 5—7 (Tüb., 1800).

² S. 84—85.

³ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 96, 98.

гольда они с необходимостью являются специфическими и, следовательно, не философиями. Если, по Рейнгольду, существенным делом, темой и принципом философии является обоснование реальности путем анализа, то есть разделения¹, то спекуляция, высшая задача которой состоит в снятии в тождестве раздельности субъекта и объекта, не имеет, конечно, никакого значения, и не может быть и речи о существеннейшей стороне философской системы, а именно быть спекуляцией; остается лишь своеобразная точка зрения и большее или меньшее заблуждение духа. Так, например, Рейнгольд смотрит только с точки зрения заблуждения духа и на материализм, который чужд Германии², и не видит в нем ничего из истинно философской потребности. Если западное образование, из которого эта система возникла, удерживает ее в отдалении от страны, то возникает вопрос, не обусловлено ли это удаление противоположной односторонностью образования. И даже если ее научная ценность была бы незначительна, нельзя все же не признать, что, например, в *Système de la nature* заявляет о себе впавший в заблуждение относительно своего времени и воспроизведенный в науке дух, и точно так же, как скорбь о всеобщем обмане своего времени, о беспочвенном разрушении природы, о бесконечной лжи, называвшей себя истиной и правом — скорбь, которая, пронизывая все, сохраняет достаточно силы, чтобы сконструировать исчезнувшее из явлений жизни абсолютное как истину с действительно философской потребностью в науке, форма которой являет себя в локальном принципе объективного, подобно этому так же и, напротив, немецкое образование часто проникает без спекуляции в форму субъективного, к которой принадлежат также любовь и вера.

Так как аналитическая односторонность, ибо она покоится на абсолютной противоположности, игнорирует в философии именно ее философскую сторону, то ей кажется невероятным то, что Шеллинг, как выражается Рейнгольд, ввел в философию связь конечного и бесконечного — как будто философия есть нечто другое, чем полагание конечного в бесконечном; иными словами, ей кажется невероятным, что философствование должно быть введено в философию.

Рейнгольд игнорирует также в Фихтевой и Шеллинговой системах не только спекулятивную, философскую, сторону вообще, но и считает важным открытием и откровением то, что принципы этой философии превращаются в наипартикулярнейшее, а всеобщность, тождество субъекта и объекта — в нанособеннейшее, а именно в собственную, индивидуальную индивидуальность господ Фихте и Шеллинга³. И если Рейнгольд с вершины

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 1—2, 90.

² Ebendasselbst. S. 77.

³ Reinholds Beiträge. I. Heft. S. 153.

своего ограниченного принципа и своей своеобразной точки зрения срывается в пропасть ограниченного взгляда на эти системы, то это вполне понятно и закономерно. Однако дело начинает принимать случайный и враждебный оборот, когда он, в «Deutschen Mercur», а затем и в более пространной форме в следующем выпуске сборника* будет объяснять партикулярность этих систем их безнравственностью, а именно, что безнравственность в этих системах, якобы, приняла форму принципа философии. Подобный поворот можно назвать низостью и, если угодно, крайним средством ожесточения и т. д., ибо подобное находится вне закона. Но философия порождается своим временем, и если его дисгармонию угодно понимать как безнравственность, то из безнравственности времени, но только для того, чтобы вопреки разрушениям века восстановить человека из себя и сохранить разрушенную временем целостность.

Что касается *собственной философии Рейнгольда*, то он сам поведал общественности о том, что на протяжении своего философского метемпсихоза пришел сначала к Кантовой, затем после отхода от нее к Фихтевой, от той к философии Якоби и после того, как бросил и ее, к «Логике» Бардили [Bardili's Logik]. После того, как он, согласно с. 163, «ограничил свои занятия ее чистым изучением, чистыми восприятием и размышлением в собственном смысле, чтобы обуздать неумную способность воображения и вытеснить, наконец, прежние трансцендентальные типы новыми рационалистическими, взятыми из головы», он начал их разработку в сборнике статей с целью облегчить обозрение состояния философии в начале 19-го столетия. Эти статьи охватывают столь важную для процесса формирования человеческого духа эпоху наступления нового столетия с пожеланием ему «успеха в том, чтобы — не больше и не меньше как в течение предпоследнего года 18-го столетия — были действительно вскрыты причины всех философских революций, а тем самым были сняты и по существу»¹. Подобно тому, как La révolution est finis неоднократно была декретирована во Франции, точно так же и Рейнгольд уже несколько раз провозглашал конец философской революции. Теперь он признает последнее окончание окончаний, хотя, впрочем, отрицательные последствия трансцендентальной «революции будут давать знать о себе еще долгое время», ставит также вопрос, «не заблуждается ли он вновь и теперь, не будет ли и этот истинный и окончательный конец вновь только началом нового кругового поворота»². Скорее, вопрос должен быть поставлен так: не является ли этот конец, сколь мало он ни был бы способен быть концом, концом, способным стать началом чего-либо? Дело в том, что тенденция к обоснованию и

* (Что произошло до написания этих строк).

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 153. Vorrede. S. IV—VI.

² Ebendasselbst. S. V—VI.

постижению, философствование до философии, наконец-то, сумело полностью высказаться. Оно точно определило, в чем суть дела: в превращении философии в формальное познание, в логику.

Если философия как целое обосновывает себя и реальность познания по своей форме и своему содержанию в себе самой, то, напротив, обоснование и постижение в своем стремлении к подтверждению и анализу, в своих «почему» и «поскольку», и «затем» и «постольку» не выходят ни за пределы самих себя, ни входят в философию. Для лишенной опоры боязни, которая по мере ее деятельности только увеличивается, все исследования кажутся слишком поспешными, а каждое начало — преждевременным и всякая философия только предварительной. Наука утверждает, что она обосновывает себя в себе тем, что она каждую свою часть полагает абсолютной и посредством этого конституирует в начале и в каждой своей части тождество и знание. Как абсолютная тотальность знание обосновывает себя тем больше, чем дольше оно формируется, и его части обоснованы только вместе с этим целым познания. Центр круга и окружность так соотносены друг с другом, что уже начало окружности имеет отношение к центру, а последний не является подлинным центром до тех пор, пока не завершены все его отношения, вся окружность — целое, которое в такой же мере не нуждается в каком-либо способе обоснования, как и Земля, чтобы быть понятой исходя из той силы, которая ведет ее вокруг Солнца и удерживает ее одновременно во всем живом многообразии ее форм.

Но обоснование занимается только поиском приемов, чтобы взять разбег на пути к живой философии. Оно принимает это начало за истинное занятие, но своим принципом делает невозможным достижение знания и философии. Логическое познание, если оно действительно достигает разума, должно быть подведено к тому результату, что оно уничтожает себя в разуме; оно должно признать антиномию как свой высший закон. В рейнгольдской теме, теме применения мышления, мышление как бесконечная повторяемость A как A в A и посредством A^1 также антиномично, полагая A в его применении к своему результату как B . Но эта антиномия присутствует бессознательно и непознано, так как мышление, его применение и материал мирно соседствуют рядом. Поэтому мышление как способность абстрактного единства, а также и познание чисто формальны, и все обоснование вынуждено оставаться проблематичным и гипотетичным до тех пор, пока со временем в ходе проблематического и гипотетического оно не наталкивается на первоистинное в истинном и на истинное посредством первоистинного². Однако

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 108.

² Ebendasselbst. S. 90—91.

это, с одной стороны, невозможно, так как из абсолютно формального нельзя прийти к материальному, оба абсолютно противоположны, и еще менее к абсолютному синтезу, который должен быть чем-то большим, чем простым соединением; с другой стороны, с помощью гипотетичности и проблематичности вообще невозможно ничего обосновать. Или иначе познание соотносится с абсолютным: оно становится тождеством субъекта и объекта, мышления и материала; таким образом, оно не является больше формальным, возникает пассивное (*leidiges*) знание и обоснование до получения знания опять бьет мимо цели. Для боязливого познания ничего не остается, как довольствоваться в своей любви, своей вере и в своей целенаправленной стойкой тенденции анализированием, методизированием и сказыванием. Если с разбега не преодолеть этой ямы, то ошибка будет приписана не самому процессу разбега, а его методике. Но истинный метод — такой, с помощью которого знание вовлекается уже по эту сторону препятствия в зону самого разбега, а философия редуцируется в логику.

Мы не можем тотчас перейти к рассмотрению метода, с помощью которого философия должна быть вовлечена в зону разбега, а вынуждены сначала затронуть предпосылки, рассматриваемые Рейнгольдом как необходимые, следовательно, говорить о разбеге к разбегу.

В качестве *предварительного условия* философствования, из которого должно брать начало стремление постигнуть истину, Рейнгольд выдвигает *любовь к истине* и к достоверности, а так как это обычно тотчас и достаточно легко признается, то и Рейнгольд на этом долго не останавливается¹. И действительно, объектом философской рефлексии не может быть не что иное, как истина и достоверность. Если сознание поглощено этим объектом, то в нем нет места для рефлексии о субъективном в форме любви. Эту рефлексию производит в первую очередь любовь, фиксирующая субъективное; и именно она делает ее владельницей столь возвышенного предмета, каким является истина, как и в не меньшей степени индивидуум, который, вдохновленный подобной любовью, постулирует ее как нечто в высшей степени возвышенное.

Второе существенное условие философствования, а именно *вера в истину* как истину, полагает Рейнгольд, не находит столь легкого признания, как любовь. Вера вполне могла бы выразить то, что должно быть выражено. Относительно философии речь могла бы идти о вере в разум как в истинное здоровье. Излишество выражения: вера в истину как истину — привносит в него вместо ясности нечто неудачное. Главное, что Рейнгольд серьезно заявляет: *«Его не нужно спрашивать о том, что такое вера в истину; тот, кому она не ясна посредством себя самой»*,

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 67.

не испытывает и не знает потребности в подтверждении ее знанием, которое может исходить только из этой веры; тот сам не понимает своего вопроса, и Рейнгольд *«ничего ему сказать»*¹.

Если Рейнгольд считает себя вправе постулировать, то имеется такая же предпосылка стоящего выше всякого доказательства возвышенного и вытекающее из него право и необходимость постулирования в постулате трансцендентального созерцания. Ведь, как сам Рейнгольд утверждает, Фихте и Шеллинг описали своеобразную деятельность чистого разума, трансцендентальное созерцание, как возвращающуюся в себя деятельность²; но сам Рейнгольд ничего не может сказать тому, кто мог бы после описания рейнгольдской веры поставить такой вопрос. Однако он делает больше, чем считает себя обязанным: он определяет веру по крайней мере посредством противопоставления ее знанию как необоснованное знанием полагание истины (*Fugwahrhalten*), и определение того, что есть знание, выяснится затем в процессе проблематического и гипотетического обоснования, как и общая сфера знания и веры, и, следовательно, описание будет полным.

Если Рейнгольд посредством постулата полагает себя избавленным от дальнейших объяснений (*Weiter — Sagens*), то, напротив, ему кажется странным, что господа Фихте и Шеллинг постулируют; их постулат кажется ему идиосинক্রазией в сознании определенных исключительных, располагающих особым чувством индивидуумов, в трудах которых сам чистый разум публиковал свое действущее знание и знающее действие³. Рейнгольд полагает также (S. 143), что находясь в этом порочном кругу, вышел из него и способен теперь вещать о тайнах. То, что он предаёт огласке, — это то, что самое общее, деятельность разума, превращается в наисоборнейшее, в идиосинক্রазию господ Фихте и Шеллинга. И в не меньшей степени тот, кому рейнгольдская любовь и вера не совсем ясны сами по себе и кому Рейнгольд ничего не может сказать, видит его в волшебном ореоле таинства, владелец которого как представитель любви и веры мнит себя одаренным особым чувством, таинством, которое представлено и изображено в сознании этого исключительного индивидуума и которое с помощью очерка основ логики и обсуждающих его статей желает быть опубликованным в чувственном мире и т. д.

Постулат любви и веры звучит несколько приятней и мягче, чем это странное требование трансцендентального созерцания; посредством нежесткого постулата публика может быть больше удовлетворена, а жесткий постулат трансцендентального созерцания может оттолкнуть ее, впрочем, это ничего не дает для главного.

¹ Ebendasselbst. S. 69.

² Reinholds Beiträge, S. 114.

³ Ebendasselbst. S. 140.

Вот мы и подошли, наконец, к *главной предпосылке*, относящейся непосредственно к философствованию. То, что следует предпослать философии, что может быть мыслимо хотя бы только как попытка, Рейнгольд называет праистинным* (*Urwahre*), а само по себе истинное и достоверное — основой объяснения всего понятийно истинного; но то, с чего начинается философия, должно быть первым понятийно истинным, а именно истинно первым понятийным (*Begriffliche*), которое в философии в первую очередь принимается как стремление лишь проблематично и гипотетично. Но в философствовании как знании оно оправдывает себя как единственно возможное первое лишь тогда и постольку, когда и поскольку со всей достоверностью следует, что и почему оно само и возможность и действительность познаваемого, а также как познание посредством первоистинного как основы всего, что возвещает о себе, возможно, и как и почему оно с помощью праистинного является истинным, которое наряду со своим отношением к возможному и действительному, в чем оно обнаруживается, есть просто непонятное, необъяснимое и неназываемое¹.

Из этой формы абсолютного как праистинного видно, что в философии поэтому речь идет не о том, чтобы произвести знания и истину с помощью разума, что абсолютное в форме истины не есть дело разума, а оно уже само по себе есть истинное и достоверное, следовательно, познанное и известное. Разум не может вступить с ним в деятельное отношение; напротив, всякая деятельность разума, всякая форма, которую благодаря ей принимает абсолютное, следует рассматривать как его изменение, а изменение праистинного было бы продуктом заблуждения. Философствовать значило бы поэтому воспринимать в себе уже полностью готовое известное с обыкновенной пассивной восприимчивостью, и удобство подобной манеры нельзя отрицать. Не нужно напоминать, что истина и достоверность вне познания, будь оно верой или знанием, есть бессмыслица и что благодаря только самодеятельности разума абсолютное становится истиной и достоверностью. Однако становится понятным, насколько странным должно показаться этому удобству, которое предполагает праистинное уже готовым, когда требуется, чтобы мышление было возведено посредством самодеятельности разума в знание, чтобы посредством науки природа была препарирована для сознания и субъект-объект не представляет собой ничего такого, что бы не было создано им посредством спонтанности. Соедине-

* Рейнгольд сохраняет здесь способ выражения Якоби, но не суть; он вынужден, по его словам, покинуть последнего. Когда Якоби говорит о разуме как способности *предполагания истинного*, то он противопоставляет истинное как истинную *сущность* формальной истине, но отрицает как скептик, что она может быть познана человеком; Рейнгольд же, напротив, говорит, что он научился мыслить его посредством формального обоснования, в котором для Якоби истинное отсутствует.

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 70—75, passim.

ние рефлексии с абсолютным в знании происходит в силу этой самой удобной манеры полностью согласно идеалу философской утопии, в которой абсолютное уже само по себе готовит себя к истинному и достоверному и делает возможным пассивность мышления, которому достаточно лишь открыть рот, чтобы насладиться собой. Из такой утопии изгоняется трудное, ассерторическое и категорическое творчество и конструирование; благодаря проблематичной и гипотетической тряске падают с дерева познания, стоящего на песке обоснования, вниз плоды, съеденные и усвоенные посредством самих себя. Для всего дела редуцированной философии, желающей быть всего лишь проблематическим и гипотетическим экспериментом и предварительностью, абсолютное необходимо должно быть уже положено праистинным и знаемым. Каким же иначе образом могут быть получены из проблематичного и гипотетического истина и знание?

Так как и поскольку предпосылкой философии является в себе непостижимое и первоистинное, поэтому и постольку оно должно уметь заявить о себе только в понятийном истинном, и философия должна исходить не из непостижимого первоистинного, а из постижимого истинного.

Такой вывод не только ничем не обоснован, но и следует, напротив, сделать противоположный вывод: если предпосылка философии, первоистинное, есть нечто непостижимое, то первоистинное проявило бы себя через постижимое, через свою противоположность, т. е. ошибочно. Скорее следовало бы сказать, что философия должна начинать хотя и с понятий, но непонятных понятий (*mit unbegreiflichen Begriffen*), продолжаться и заканчиваться ими; ибо при ограничении понятия непонятное вместо того, чтобы являться, снимается, и соединение противоположных понятий в антиномии, а для способности понимания противоречие есть не только ассерторическое и категорическое явление и истинность, возможное с помощью рефлексии открывение непонятного в понятиях. Если абсолютное, по Рейнгольду, познаваемо только вне его отношения к действительному и возможному, в чем оно проявляется, нечто непонятное, познаваемое, следовательно, в возможном и действительном, то это знание есть знание посредством рассудка, а не есть знание абсолютно. Ибо разум, созерцающий отношение действительного и возможного к абсолютному, снимает тем самым возможное и действительное как возможное и действительное: перед ним эти определения исчезают, как и их противоположность, и он познает тем самым не внешнее явление как открывение, а сущность, которая обнаруживает себя, — напротив, он должен понять понятие для себя как абстрактное единство мышления, не как его проявление, а как исчезновение его из сознания; само по себе оно, правда, не исчезает, но исчезает из такого рода спекуляции.

Мы теперь переходим к рассмотрению того, что есть *истинное занятие философии, редуцированной до логики*, а именно оно

должно вскрыть и установить посредством анализа применения мышления как мышления, первоистинное с истинным и истинное посредством первоистинного. И мы видим некоторые абсолюты, которые необходимы для этого:

а) Мышление не следует понимать здесь в первую очередь в применении и через применение и как примененное; необходимо понять его *внутренний* характер, но последний есть бесконечное повторение одного и того же в одном и том же, через одно и то же — чистое тождество, абсолютная, исключаящая из себя все внешнее друг другу, друг за другом и рядом друг с другом бесконечность¹.

в) Нечто совершенно другое, чем мышление, есть *применение мышления*, насколько несомненно то, что мышление само по себе ни в коем случае не есть применение мышления, настолько же несомненно, что в применении и через него к мышлению должно приводить.

И третье = с, *материя* применения мышления²; это частично уничтожаемое в мышлении, частью сочетающееся с ним материальное постулируется, и правомерность и необходимость принятия и предпосылки материи состоят в том, что мышление невозможно было бы применить, если бы не было материи. Так как поэтому материя не должна быть тем, чем является мышление, ибо, если бы она была тем же самым, она не могла бы быть другим и не состоялось бы никакого применения, но так как внутренний характер мышления есть единство, то внутренний характер материи есть противоположное ему, многообразие³. То, что некогда считалось прямо-таки данным эмпирически, постулируется теперь со времен Канта, и это называлось с тех пор оставаться имманентным; только в субъективном — объективное должно быть постулировано — разрешены эмпирически данные законы, формы, или, если угодно, то, что еще допускается под именем фактов сознания.

То, что в первую очередь касается мышления, то Рейнгольд, как уже отмечалось выше, видит основную ошибку всей новой философии в общем предрассудке и скверной привычке принимать мышление только за субъективную деятельность и пытаться в порядке только опыта абстрагироваться прежде всего от всякой субъективности и объективности. Легко, однако, видеть, что, поскольку мышление полагается в чистое, т. е. абстрагированное от материальности, следовательно, противоположное единство и затем — что необходимо — за этой абстракцией следует постулат об отличной от мышления и независимой от него материи, — та самая основная ошибка и сам общий предрассудок выступают во всей своей силе. Мышление здесь не есть существенно тожде-

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 100, 106—107.

² Ebendasselbst. S. 107, 110.

³ Bardilis Grundriss der ersten Logik. S. 85, 114; Reinholds Beiträge. I Heft. S. 111—112.

ство субъекта и объекта, благодаря которому оно характеризуется как деятельность разума и тем самым одновременно абстрагируется от всякой субъективности и объективности посредством того, что оно одновременно есть оба, а объект есть постулированная для мышления материя, и тем самым мышление есть не что иное, как нечто субъективное. Следовательно, если бы некто захотел пойти навстречу желанию абстрагироваться от субъективности мышления и положить его одновременно как субъективное и объективное, то есть как лишенное одновременно обоих этих предикатов, то это не может быть разрешено, а, напротив, посредством противопоставления объективному оно определяется как субъективное, и абсолютная противоположность становится темой и принципом философии, впадшей под влиянием логики в редукцию.

Основываясь на этом принципе, синтез не происходит. Он обозначается популярным словом «применение», но и в этой убогой форме, для которой от двух абсолютных противоположностей не много перепадает для целей синтеза, он не согласуется с тем, что первой темой философии должно быть нечто постигаемое. Ибо даже недостаточный синтез применения содержит переход единства в многообразное, соединение мышления и материи, заключает в себе, следовательно, так называемое непостижимое. Чтобы синтез мышления и материи стал возможным, необходимо, чтобы они были противопоставлены не абсолютно, а положены изначально как единое, и тем самым мы достигли бы сносного тождества субъекта и объекта трансцендентального созерцания, интеллектуального мышления.

Однако Рейнгольд в этой предварительной и вводной экспозиции представил из очерка логики не все, что может служить смягчению того вида трудностей, которые имеются в абсолютном противоположении. Дело в том, что очерк постулирует кроме материи и ее дедуцированного многообразия также и внутреннюю способность и умение быть мыслимой наряду с материальностью, которая должна быть уничтожена, еще нечто, что не уничтожается мышлением и что присутствует даже в восприятиях лошади: независимая от мышления форма, с которой, так как *согласно закону природы* форма не может быть уничтожена формой, форма мышления должна *соединиться* (zu fügen hat), — кроме немислимой материи, вещи в себе, абсолютно поддающегося представлению материала, который не зависит от представляющего, но в представлении соотносится с формой¹. Это отношение формы к материалу Рейнгольд называет постоянно применением мышления и избегает выражения «представление», употребляемого Бардили. Дело в том, что утверждалось, что «*Очерк логики*» есть не что иное, как «*подновленная элементарная философия*». Кажется, нет оснований считать, что

¹ Bardilis Grundriss der Logik. S. 66—67, 88, 99, 114 usf.

Рейнгольду приписывается намерение представить вновь философской общественности в этой почти неизменной форме элементарную философию, в которой она не нуждается, а что громкий прием и чистое изучение логики пошло, не ведая того, к себе самому в ученики.

Рейнгольд противопоставляет этому взгляду на вещи в своем сочинении следующие доказательства: во-первых, он вместо того, чтобы видеть свою элементарную философию в «Очерке логики», видел в нем «родство с идеализмом», а именно из-за острой иронии, с которой Бардили при всяком удобном случае отзывается о Рейнгольдовской теории, скорее видел в ней любимую другую философию, что:

— слова «представление», «представляемое» и «простое представление» употребляются в «Очерке» сплошь в таком смысле, который полностью противоположен смыслу, в котором они употребляются автором элементарной философии, что наверняка сам лучше всего это знает;

— тот, кто утверждает, что «Очерк» является хотя бы в каком-то определенном смысле переработкой элементарной философии Рейнгольда, вероятно, сам не понимает, о чем говорит¹.

На первом основании, горькой иронии, нет возможности останавливаться. Остальное суть утверждения, правильность которых последует из краткого сопоставления главных моментов «Теории» и «Очерка».

Согласно «Теории»² к представлению как внутреннему условию относится существенная часть представлений:

а) материал представления, то, что дано восприимчивости, формой чего является многообразное;

б) форма представлений, продукт спонтанности, формой которого является единство.

В «Логике»:

а) мышление, деятельность, основная черта его — единство,

б) материя, ее особенность есть многообразное.

в) Отношение обоих друг к другу называется в теории и логике представлением, только что Рейнгольд постоянно говорит о применении мышления. Форма и материя, мышление и материя — обе одинаковым образом наличествуют сами по себе в обоих.

Что еще касается материи, то:

а) часть ее, в теории и в логике, *вещь в себе*, а там — сам предмет, поскольку он не может быть представлен³, но что столь же невозможно отрицать, как и сами представляемые предметы⁴, а здесь материальное, которое должно быть уничтожено в мышлении, немислимое материи.

¹ Reinholds Beiträge. I Heft. S. 128—129.

² Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens. S. 230, 255—285.

³ Ebendasselbst. S. 244.

⁴ Ebendasselbst. S. 433.

б) Другая часть объекта есть в «Теории» известный материал представления¹, в «Логике» — независимая от мышления, неуничтожимая форма объекта², с которой форма мышления, так как форма не может уничтожить форму, должна ладить.

И через эту двучастность объекта, — с одной стороны, абсолютной для мышления материальностью, с которой мышление не может не только ладить, но и не знает, что с ней делать, кроме как уничтожить ее, то есть абстрагироваться от нее, с другой стороны, свойство, которое принадлежит опять-таки объекту независимо от всякого мышления, но форме, которая позволяет ему быть мыслимым, с которой мышление должно быть согласовано, насколько это возможно, — мышление должно ринуться в жизнь³. В философию мышления после этого падения в абсолютный дуализм попадает со сломанной головой, дуализм, который способен бесконечно менять свои формы, но рождать все время одну и ту же нефилософию. С этой вновь представленной теорией своего собственного учения Рейнгольд похож на человека, которого, к его величайшему удовольствию, по неосведомленности обслуживают из его собственных запасов — все желания и надежды сбылись, все философские революции в новом столетии закончились, так что теперь при имеющей всеобщую силу редукции философии в логику может сразу наступать в ней вечный мир.

Свой новый труд в этом философском винограднике Рейнгольд, — как и всякий политический журнал каждый свой выпуск, — начинает с рассказа о том, что все произошло совершенно не так, как он некогда предсказывал: «иначе, чем он возвещал в начале революции, иначе, чем когда он в середине этого процесса пытался содействовать ее продвижению, иначе, чем как полагал в конце ее, что цель ее достигнута; и он спрашивает себя, не заблуждается ли он в четвертый раз?»⁴. — Впрочем, если количество ошибок помогает рассчитать вероятность и если принять в расчет то, что называют авторитетом, то, помимо этой, которой не должно быть, на основе его статей, к тем трем признанным можно добавить еще несколько, а именно:

— согласно сказанному на с. 126 Рейнгольд вынужден был навсегда отказаться от промежуточной точки зрения между философиями Фихте и Якоби, о которой он полагал, что нашел ее;

— он желал, верил и т. д. (с. 129), что сущность философии Бардили можно свести к сущности Фихтевой философии, и наоборот, и стремился с полной серьезностью убедить Бардили, что он идеалист; но он не только не смог убедить последнего, но, напротив, вынужден был в результате писем его (с. 130) вообще отказаться от идеализма, — так как попытка с Бардили

¹ Ebendasselbst. S. 304.

² Bardilis Grundriss der Logik. S. 82.

³ Ebendasselbst. S. 69.

⁴ Reinholds Beiträge. I Heft. Vorrede. S. III—IV.

провалилась, он тотчас принял близко к сердцу очерк Фихте (с. 163) со словами: «Какой триумф для доброго дела, что Фихте сквозь бастион своей и Вашей (Бардили) буквы прорывается к единству с Вами». — Чем это кончилось, известно.

И, наконец, не следует забывать, имея в виду историю, что дело обстоит иначе, чем думал Рейнгольд, когда он полагал, что на основе одной части философии Шеллинга видел всю систему и принимал ее за то, что обычно называют идеализмом.

И во что выльется, в конце концов, логическая редукция философии, предсказать нелегко; эта находка пребывать вне философии и тем не менее философствовать слишком удобна, чтобы быть нежелательной. Только она сама устроит суд над собой. В самом деле, поскольку она из многочисленных форм точки зрения рефлексии должна выбрать лишь одну, то в воле каждого создавать себе другую. Это означает в данном случае — вытеснить старую систему новой; и не может называться иначе, потому что форма рефлексии должна быть принята в качестве сущности системы; так и Рейнгольд смог даже в логике Бардили увидеть другую систему, чем в своей теории.

Тенденция к обоснованию, которая нацелена на то, чтобы свести философию к логике, должна как самофиксирующееся явление одной стороны всеобщей потребности философии занять свое необходимое и определенное объективное место в многообразии устремлений образованности, которые касаются философии, но принимают фиксированные формы прежде, чем приходят к самой философии. Абсолютное по линии своего развития, которое оно производит до полного завершения самого себя, должно в то же время удерживать себя в каждом пункте и организовываться в форму, и в этом разнообразии, формируя себя, оно является.

Если потребность философии не достигает своего центра, она показывает две стороны абсолютного, которое есть одновременно внутреннее и внешнее, сущность и явление, как отдельные, особенно внутреннюю сущность и внешнее явление.

Внешнее явление становится для себя абсолютно объективной тотальностью, которое в своем стремлении к бесконечному количеству обнаруживает свою неосознанную связь с абсолютным, и следует отдавать должную справедливость ненаучному усилию чувствовать потребность в тотальности настолько, что стремиться расширить эмпирическое в бесконечность, хотя тем самым, в конце концов, материя становится очень тонкой. Эта работа над бесконечным объективным материалом образует полюс, противостоящий полюсу плотности, которая стремится остаться во внутренней сущности и из контракции (Kontraktion) своего готового материала не может перейти к научному распространению (Expansion). Вышеупомянутое усилие привносит в безжизненность сущности, которую оно обрабатывает, благодаря своей бесконечной деятельности, если не жизнь, то, по

крайней мере, движение. И если Данаиды по причине вечной утечки воды никогда не наполняют сосуда, то упомянутые усилия, напротив, не достигают полноты потому, что они посредством постоянного притока придают морю бесконечную ширь. И если они не достигают удовлетворения, не оставив ничего, что бы не было намочено, то деятельность обретает именно в этом себе пищу на неизмеримой поверхности, прочно опираясь на всеобщий тезис о том, что внутри природы не может проникнуть никакой созданный дух, она отказывается от того, чтобы творить дух и внутреннее и превращать мертвое в природу. Напротив, внутренняя сила тяжести мечтателя пренебрегает водой, посредством доступа которой в уплотнение она могла бы выкристаллизоваться в форму; находящееся в брожении стремление, рождающееся из природной необходимости, чтобы сотворить форму, отталкивает свою возможность и растворяет природу в призраках, формирует ее в бесформенные формы, или, если рефлексия превалирует над фантазией, возникает скептицизм.

Ложную середину между обеими образует популярная, или формулярная, философия, которая не постигла обеих и поэтому полагает, что может благодарить их за то, что принцип каждой остается в своей сущности и что благодаря модификации оба проникают друг в друга. Она не вбирает в себя оба полюса, и сущность обеих ускользает от нее в поверхностной модификации и в соседствующем объединении, она остается чужда обоим и философии вообще. У полюса разреженности она заимствует принцип противоположности, но противоположности не должны быть просто явлениями и понятиями до бесконечности, но одна из них также — бесконечным и непостижимым; тем самым должна быть удовлетворена потребность мечтателя в сверхчувственном. Однако принцип рассеивания (*Zerstreuung*) пренебрегает сверхчувственным подобно тому, как принцип мечтательности пренебрегает противоположением сверхчувственного и какого-либо ограниченного существования, находящегося рядом с ним. Точно так же философией отбрасывается всякая видимость середины, которую популярная философия придает своему принципу абсолютного нетождества конечного и бесконечного, которое смерть раздвоенных с помощью абсолютного тождества поднимает до жизни, и посредством его разум, вбирающий их обеих в себя и полагающий их по-матерински, стремится к осознанию данного тождества конечного и бесконечного, то есть к знанию и истине.

*Публикация И. С. Нарского.
Перевод с немецкого И. Д. Копцева.*

VIII ЙЕНСКИЙ СЕМИНАР ПО ПРОБЛЕМАМ КЛАССИЧЕСКОЙ
НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЫ

В. Ханай

(Йенский университет им. Ф. Шиллера)

С. А. Чернов

(Ленинградский электротехнический институт связи)

С 15 по 17 февраля 1989 г. в г. Йена (ГДР) состоялся очередная теоретический семинар по проблемам немецкой классики, посвященный на этот раз вопросам взаимосвязи буржуазного способа производства и классической немецкой философии и литературы. Завершился цикл научных конференций по разным аспектам немецкой классики, первая из которых была проведена еще в 1977 г. Их организатор — секция марксистско-ленинской философии Йенского университета им. Ф. Шиллера, которая взяла на себя обязанность создать живое научное отношение к тем духовным традициям, которыми Йена в особой мере славится: к концу XVIII в. Йена (связанная множеством жизненных нитей с соседним Веймаром, где жили Гёте, Гердер и Виланд) приобрела значение одного из крупнейших центров классической немецкой мысли. На рубеже XVIII—XIX вв. в Йенском университете преподавали Шиллер (1789—1799), Фихте (1794—1799), Шеллинг (1798—1803) и Гегель (1801—1806). В городе жили выдающиеся представители ранней немецкой романтики — братья Шлегели и Гарденберг (Новалис).

Философы, историки, литературоведы и представители других гуманитарных дисциплин, а также естествоиспытатели и математики, участвовавшие в Йенских семинарах, поставили перед собой задачу исследовать немецкую классику как сложный, противоречивый и многогранный этап в развитии духовной жизни раннебуржуазного общества, проследить различные детерминирующие ее линии и идущую от нее преемственность вплоть до марксизма и современной буржуазной философии. В семинарах приняли участие специалисты из других городов ГДР, а также зарубежные гости. За последние 12 лет были обсуждены вопросы, связанные с образом человека в немецкой классике (1977 г.), с ее отношением к религии (1979 г.), с осмыслением в ней истории (1981 г.) и природы (1983 г.), с классической идеей мира (1984 г.), с толкованием культуры и эстетики (1985 г.), с отношением классики к французской буржуазной революции (1987 г.) и, наконец, с влиянием социально-экономического основания буржуазного общества на его духовную жизнь (1989 г.).

В VIII семинаре приняли участие около 70 представителей

разных научных дисциплин, среди них гости из Чехословакии, Польши, Венгрии, Советского Союза и Японии. Лишний раз подтвердилось, что сам предмет исследования настолько разносторонен, что требует междисциплинарного подхода. Междисциплинарность, как одна из основных методологических установок семинаров, является их большим преимуществом. За одну общую задачу брались философы, экономисты, историки, ученые и литературоведы. Исходя из принципиального признания обусловленности общественного сознания материальным бытием общества, участники семинара пытались разъяснить конкретные механизмы этой обусловленности. Обсуждение проходило на пленарных заседаниях и в двух секциях.

В своем вступительном докладе экономист П. Таль (Халле) указал на малоизученность влияния классической политической экономии на социально-философскую мысль в XVIII в. Он сосредоточил внимание на социальном содержании основных экономических вопросов, выдвинутых буржуазными экономистами, прежде всего на идее личной свободы. Эта идея в конечном счете отражает реально существовавшие социально-экономические отношения и интересы. В ее теоретический смысл вошли и результаты политико-экономического анализа процесса товарного производства. В отличие от Англии, где социальная философия развивалась в осознанном единстве с политэкономией, в Германии имела место определенная эзотерическая самостоятельность просвещенческой социально-философской мысли. В то время, когда в Англии (В. Петти, Д. Норт, Д. Юм, А. Смит, Д. Рикардо) и во Франции (П. Буагильбер, Ф. Кенэ, А. Тюрго) экономическое мышление принимало научно-систематические формы, в Германии не произошло самостоятельного развития политической экономии. В силу иной социально-экономической ситуации политика была истолкована как абстрактная идея и сумма самих по себе действительных принципов разума. Немецкий экономический либерализм конца XVIII — начала XIX вв. нельзя сравнивать с английской или французской буржуазной политической экономией, потому что он представляет собой систему экономико-политических правил, удовлетворяющую потребности княжеского фиска и управления, так называемый камерализм. В лучшем случае в Германии имело место опосредованное, ненамеренное развитие капитализма в силу введения таких методов производства, которые объективно выходили за рамки феодальных производственных отношений (мануфактура). Оставаясь на дискуссиях историков о достигнутой в XVIII в. степени зрелости немецкого мануфактурного капитализма, Таль отметил, что не существовало значительной мануфактурной буржуазии, так что не было и социальной основы для развития экономической теории, в отличие от Англии или Франции. Изучение трудов экономистов-классиков тем не менее давало немецким просветителям толчок к критике существующего состояния

общества. На экономических кафедрах ряда немецких университетов довольно быстро начали заниматься учением А. Смита. Стремление претворить в жизнь идею экономической свободы соединилось с мелкобуржуазной остороженностью по отношению к риску свободной конкуренции. В этой связи докладчик подчеркнул, что доктрина экономического либерализма, которая в известной мере была направлена на укрепление капиталистических производственных отношений, довольно поздно присоединилась в Германии к стремлениям перестройки камерализма и развития буржуазной политической экономии. Тем не менее она и здесь положительно влияла на процесс политической эмансипации буржуазии.

Согласно Талю, индивидуальную свободу только условно можно истолковать как автономную ценность. То, что в философско-идеологической области представляется абстрактным сущестительным («разум», «свобода»), в экономической науке выступает в качестве конкретного общественного состояния, фактического или желаемого. В развитой абстрактно-философской форме свобода личности предстает как принцип «чистого разума». Например, Кант дает настоящий каталог кардинальных понятий просвещенческого социально-философского мышления — «свобода каждого члена общества как человека», «равенство его со всяким другим как подданного государства», «самостоятельность каждого члена общности как гражданина» и т. д., — усматривая в них не фактическое положение дел, а принцип чистого разума, согласно которому возможно буржуазно-гражданское, правовое состояние. Эти принципы выставляются и сегодня, как только речь заходит о прогрессивных ценностных установках буржуазии или «общечеловеческих идеалах». Однако марксизм не может удовлетвориться априорной дедукцией «принципов разума» и требует выяснить их происхождение, материальное основание, конкретно-историческое содержание. Главными социально-экономическими источниками философской идеи «свободы» и «освобождения индивида» в рассматриваемую эпоху были отношения капиталистического товарного производства, которые предполагают и двойную свободу наемного рабочего (от крепостной зависимости и от средств производства), и «свободу» капиталиста — по своему усмотрению распоряжаться своим капиталом. Отношения людей, опосредованные товарным обменом, необходимо предполагают, в качестве условия его возможности, личную свободу производителя, хозяйственную свободу, свободу собственности, свободу распоряжения произведенным, свободу купли и продажи, свободу договора и прочие атрибуты «товарного бытия» человека. Заслуга классической буржуазной политической экономии заключается в том, что она, раскрывая эти источники идеи свободы, создала прочный теоретический фундамент для буржуазного социально-философского мышления.

Вокруг основного доклада Талья развернулась оживленная

дискуссия. Внимание сосредоточилось на вопросе о состоятельности тезиса об «убогости» общественного состояния Германии и «ничтожестве» немецкой буржуазии по сравнению с возвышающимся над ними великим зданием немецкой классической философии. К. Бал (Вроцлав) оспаривал тезис о немецкой «убогости», утверждая, что классическая немецкая философия не есть выражение экономической отсталости, а, напротив, является отражением развитой экономики в Германии. По его мнению, существовала прямая связь между немецкой философией и европейской духовной культурой. Бал подчеркнул, что убедительное объяснение феномена классической немецкой философии удастся только с помощью прослеживания именно этой связи. Его замечания не нашли полного одобрения среди участников семинара. В частности, прозвучали предупреждения о возможности переоценки уровня развития немецкого мануфактурного капитализма. Выступление Бала натолкнуло участников дискуссии прямо на проблему всестороннего и точного анализа экономических и духовных предпосылок крупных систем немецкой классики. В результате интереснейших и скрупулезных исследований, проведенных в основном историками и посвященных, между прочим, мануфактурному и аграрному уровню развития и системе образования, создалась разнообразная, дифференцированная, а порой и противоречивая картина социально-экономического развития немецких княжеств в конце XVIII в. Историк В. Дейх (Лейпциг) в своем докладе на основе богатого демографического материала, обработанного с помощью ЭВМ, выяснил существенные связи между хозяйственной структурой и структурой духовной жизни в Германии тех времен. Убедительно оправдался тезис Э. Ланге (Йена), согласно которому немецкую классику нельзя объяснить из одной только мировой истории, не учитывая национальную историю Германии и, в частности, региональную историю тюрингских княжеств. В этом отношении Йенский семинар свидетельствовал о возрастающем значении региональной историографии как эмпирического базиса идейно-исторических исследований.

В докладе Г. Штилера (Берлин), посвященном соотношению способа производства и философского мышления, идеалистическому тезису о философии как царстве всеобщей свободы было противопоставлено историко-материалистическое положение о ее производном характере. Вместе с тем Штилер подчеркивал, что без убедительного доказательства утверждение о материальном производстве как детерминирующем факторе высшей инстанции остается бессодержательным. Относительная самостоятельность и внутренняя логика надстроечных элементов свидетельствуют о частичном повороте в детерминации. Философия отражает не только экономически обусловленное положение больших социальных групп, но и жизненные притязания индивидов. В ней выражается не социальное само по себе, а человек в своей це-

лостности, испытывающий потребность в миропонимании, в поиске смысла. Этим и объясняется, по Штилеру, долгосрочное влияние крупных философских систем: они удовлетворяют потребность индивидов в мирозерцании, выходящую за узкие границы их непосредственной социально-экономической и социально-исторической обусловленности.

Затронутый Штилером вопрос о дифференцированном подходе к проблемам детерминации философского мышления занял значительное место в ряде выступлений. П. Таль, в частности, согласился с положением, согласно которому философия не есть прямое, линейное продолжение экономики. Он указал на очевидную недооценку опосредствующей роли политэкономического уровня отражения социально-экономической действительности. Такое опосредствование сказывается, например, в гегелевской похвале трудового нрава, которая имела свои корни во взглядах А. Смита. Подобным же образом экономические взгляды Юма влияли на Канта.

С. Чернов (Ленинград) также стремился подчеркнуть в своем докладе сложный, неоднозначный, нелинейный характер детерминации философии Канта. Реконструируя внутреннюю логику кантовской мысли, необходимо одновременно проследить различные линии детерминации в их взаимопереплетении, в контексте целого для того, чтобы понять те открытия, которые сделал Кант, утверждая априорность первых принципов науки и морали. Мы не знаем сейчас, чьи интересы выражает учение философа. Связывая, например, формализм его этики «доброй воли» с «бессилием» немецкого «бюргерства», надо вспомнить, какие объективные общественные последствия имела вполне конкретная «сильная воля», направленная на осуществление «всеобщего счастья». Докладчик резко высказался против квалификации Канта как «буржуазного идеолога». Философия, будучи погруженной в известный социальный контекст и став общественным достоянием, не может не иметь идеологической функции, которая, безусловно, отпечатывается и на ее содержании, но не может составлять и не составляет ее сущности, как не образует она сущности искусства, науки или религии. Существуемое, сущность — философия, а «приходящее», акцидентальное — идеология. Кант, разумеется, не «идеолог», а философ, ученый, на взглядах которого не могло не отразиться то обстоятельство, что он жил в Германии в одно время с молодой, прогрессивной буржуазией. Однако никому пока еще не удалось показать, как именно это соседство отразилось на кантовской системе. Если априоризм этики объяснять «дряблостью» немецкого мещанства, то он был всего лишь идеологической иллюзией и имеет сугубо архивный интерес. Если же увидеть в нем открытие специфики нравственности, как качественно своеобразного типа саморегуляции личности, то можно поставить более интересный вопрос: какие социальные условия сделали это открытие

возможным? В этом случае мы увидим, что сущность морали Кант смог открыть, между прочим, только потому, что глубже других проник в сущность ньютоновской физики, и эти философские открытия несоизмеримы с теми идеологическими функциями, которые «привходили» в кантовскую философию, попадавшую за двести лет своей истории в различные социальные контексты.

Вслед за пленарным выступлением Г. Бидермана (Бад-Бланкенбург), которое было посвящено понятию трудовой деятельности в системах классической идеалистической философии, в секционных обсуждениях была развернута обширная картина отражения сформировавшихся в XVIII в. экономических отношений в учениях немецкой классики. Несколько докладчиков посвятили свои размышления учению Фихте, в частности, его рассуждениям о собственности и праве собственности (Г. Лингельбах, Йена) и различию между фихтевским и гегелевским понятиями собственности (М. Сobotка, Прага). Выступавшие пришли к выводу, что воззрения Фихте направлены против средневековых теорий общества, государства и права, причем Фихте занимал радикальные позиции, которые с известными оговорками можно было бы определить как раннесоциалистические. Положительному отзыву Фихте о французской революции соответствовало его требование ликвидации буржуазным обществом разделения между земельной собственностью и собственностью, основывающейся на праве пользования. Право собственности, по Фихте, есть право на действие, а не обладание вещами. Собственность и деятельность в нем неразрывно связаны: кто обрабатывает поле, тот и есть его собственник.

Раннее («йенское») гегелевское определение собственности также предполагает трудовые отношения, образующиеся в результате развитого производства. Позже, в «Философии права», Гегель уже развивал понятие собственности, противоположное взглядам Фихте и Руссо. В нем аспект владения преобладает и придает понятию собственности апологетический характер.

З. Кудерович (Варшава) рассматривал отношение Гегеля к экономическому либерализму. Он пришел к выводу, что Гегель, с одной стороны, высоко ценил экономический либерализм как современное достижение, в котором полностью признается принцип равенства. В качестве экономических субъектов, обладающих трудовой способностью, люди равны. Экономический либерализм, следовательно, исходил из полного правового равенства и уничтожения привилегий. С другой стороны, Гегель увидел в либерализме скрытую тенденцию к общественной дезинтеграции и атомизации, представляющую опасность для осуществления разумного принципа в обществе. Сословия и корпорации должны обеспечить индивиду прочную основу для разумных действий. Сословная структура, по Гегелю, свидетельствует о разумном обществе. Однако Гегель предупредил и

о возможном уродстве корпораций, которое имеет место там, где они рассматриваются как высшие нравственные и общественные инстанции. Любая корпорация должна подчиняться государству как высшему авторитету. Кудерович выдвинул тезис, согласно которому Гегель имел в виду такой тип капиталистического хозяйствования, где свободная конкуренция ограничивается включением корпоративных учреждений. Докладчик считает эти гегелевские мысли предвидением такого типа капитализма, который основывается на институтах, защищающих различные групповые интересы.

Ф. Мольнар (Будапешт) анализировал проблему труда в философии права позднего Гегеля (гейдельбергского и берлинского периодов). Он сделал упор на социальном истолковании понятия труда Гегелем. Это толкование оказало большое влияние на марксистскую социальную философию, которая брала начало именно в критике гегелевской «Философии права». Упрощение трудовой деятельности и возрастание зависимости рабочих друг от друга являются, по Гегелю, в равной мере следствиями разделения труда. В признании Гегелем необходимости возмущения против бедности, из которого выводится право на восстание, Мольнар увидел прямой путь к Марксу. Он отметил, что Гегель уже давал характеристику отчужденного труда, не употребляя этого понятия.

К числу дополняющих многогранный теоретический облик семинара выступлений относятся доклады, посвященные современникам идеалистов-классиков Фризу, Гаману и маркизу Де Саду, а также буржуазным мыслителям прошлого и текущего столетий, чье философское отражение буржуазного способа производства представляет актуальный интерес (Шопенгауэр, Вебер). Рассматривая истолкование нравственности у Де Сада, П. Горак (Прага) утверждал, что, несмотря на свою прямую противоположность классическим буржуазным концепциям нравственности, учение Де Сада нельзя оценивать как чистую проповедь безнравственности. Крайний индивидуализм у Де Сада основывается на понимании человека как природного существа, с неотъемлемо присущими ему естественными склонностями. Он противопоставлялся не нравам и морали вообще, а моральному кодексу официального буржуазного общества, чьи добродетели не воспитывали индивида, а стесняли и душили его. Согласно Де Саду, никакие общественные препятствия не должны мешать свободному развертыванию жесткой логики человеческой природы. Горак пришел к выводу, что постулаты так называемого «либертинистского» индивидуализма XVIII в. (свободное развитие интимных проявлений личности; право на наслаждение и исполнение сугубо индивидуальных потребностей и желаний; перестройка общественных учреждений согласно этим потребностям) в настоящее время, когда заново определяется значение индивида в обществе, приобрели актуальность.

Вообще, обсуждение на семинаре не ограничивалось чисто историческими вопросами. На трудности однозначной оценки сложных общественных явлений по критерию их прогрессивности указал Е. Финдайзен (Йена), обратившись к оценке камерализма, который в марксистской исторической науке до сих пор считается учением, пришедшим на помощь феодальной финансовой политике. Финдайзен оспаривал правомерность такой оценки и утверждал, что наряду с феодально-абсолютистским в камерализме существовало и буржуазное направление, выступившее против «мертвого капитала в монетных ларях» феодалов. Немецкий камерализм (нем.: Камтег — комната; употребляется в сочетаниях, относящихся к дворянскому бытию) выступал, таким образом, за развитие торговли. Его представители старались найти пути экономического прогресса и предугадывали в известной мере его закономерности.

А. Шпрингер-Липерт (Берлин) подняла вопрос о необходимости введения реально-исторического понятия прогресса, которое должно дополнить общефилософские представления о прогрессе. Подобное понятие должно быть результатом реально-исторического и «секторного» подхода, включающего в себя, например, ответы на следующие вопросы: как оценить с точки зрения прогресса появление мануфактур в хозяйственной жизни феодального общества? Что такое прогресс в аграрном его секторе?, и т. д. Шпрингер-Липерт подчеркнула, что реально-исторический подход позволит преодолеть односторонние представления о совершенно монолитном характере просветительской и классической идеи прогресса. В любой переломной эпохе, отличающейся глубокими и насильственными изменениями, идейное разнообразие, вплоть до прямой противоположности концепций, является необходимым явлением. В ходе обсуждения этого вопроса было отмечено, что важнейшим фактором, углубляющим разнородность идеи прогресса, является субъективное переживание такого рода перелома отдельными мыслителями.

Наш отчет, разумеется, не исчерпывает полностью идейного богатства VIII Йенского семинара по проблемам немецкой классической философии и литературы. Не претендуя на полноту в перечислении докладов, авторы стремились выделить главные магистральные направления, по которым шло обсуждение. Материалы семинара готовятся к печати.

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Л. А. КАЛИННИКОВ. Кантианский переворот в предмете философии	3
С. А. ЧЕРНОВ. Апология агностицизма	12
В. А. ЖУЧКОВ. О так называемом «революционном парадоксе» Канта	32
Л. А. АБРАМЯН. Несколько замечаний о структуре кантовского понятия свободы	39
Б. И. ЛИПСКИЙ. Проблема обоснования практики в философии Канта	52
С. В. КОРНИЛОВ. Эпистемологический статус понятия целесообразности у Канта	59
В. А. СМИРНОВ. О перспективах анализа учения И. Канта о праве и морали средствами современной логики	68
И. С. НАРСКИЙ. О кантовской проблеме аналитического и синтетического у Я. Хинтикки	73
В. Н. БРЮШИНКИН. Кант и «искусственный интеллект»: модели мира	80
И. Д. КОПЦЕВ. К вопросу о субъектно-речевой структуре философского текста (на материале философской прозы И. Канта)	89
А. Н. ТРОПОЛЬСКИЙ. Проблема научности философии в свете идей Канта и современной методологии	98
Е. Д. СМЕРНОВА. Роль идеальных элементов у Гильберта и Канта	106

Научные публикации

Д. ГИЛЬБЕРТ. Естествознание и логика. Публикация, предисловие и перевод с немецкого В. Н. Брюшкина	116
Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотношении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале XIX столетия. Публикация И. С. Нарского, перевод с немецкого И. Д. Копцева (окончание)	127

Научная жизнь

В. ХАНАЙ, С. А. ЧЕРНОВ. VIII Йенский семинар по проблемам классической немецкой философии и литературы	158
--	-----

INHALTSVERZEICHNIS

Beiträge

der Philosophie Kants Begriffs des Freiheit Kants bei Kant die Mittel der modernen Logik Synthetischen bei J. Hintikka Text (Am Material der Kantischen Prosa) im Lichte der Kantischen Ideen und der modernen Methodologie	L. KALINNIKOV. Die Kantische Umwälzung des Gegenstandes B. TSCHERNOV. Die Apologie des Agnostizismus W. SHUTSCHKOV. Zu dem sogenannten revolutionären Paradox L. ABRAMJAN. Einige Bemerkungen zur Struktur des Kantischen B. LIPSKY. Zum Problem der Praxisbegründung in der Philosophie S. KORNILOV. Der epistemische Status des Zweckmäßigkeitsbegriffs W. SMIRNOV. Zur Perspektive der Analyse der Lehre Kants durch I. NARSKY. Von dem Kantischen Problem des Analytischen und W. BRJUSHINKIN. Kant und das «künstliche Intellekt»: Weltmodelle I. KOPZEV. Zur Sprechstruktur des Subjekts im philosophischen A. TROJEPOLSKY. Zum Problem der Philosophie als Wissenschaft E. SMIRNOVA. Die Rolle der ideellen Elemente bei Hilbert und Kant	3 12 32 39 52 59 68 73 80 89 98 106
---	---	--

Wissenschaftliche Publikationen

D. HILBERT. Naturwissenschaft und Logik. <i>Übersetzt und mit Vorwort versehen von W. Brjushinkin</i> G. W. F. HEGEL. Differenz des Ficht'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Publikation von I. Narsky. <i>Übersetzt von I. Kopzev (Schlußteil)</i>	116 127
--	------------

Wissenschaftliche Berichte

W. HANAJ, S. TSCHERNOV. Das VIII. Jenaer Seminar zum Problem der klassischen deutschen Philosophie und Literatur	158
--	-----