

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР
КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический сборник научных трудов

Выпуск 13

К 200-летию выхода в свет «Критики практического разума»

Калининград
1988

Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. — Калининград, 1988. — Вып. 13. — 176 с.

Сборник посвящается 200-летию со дня выхода в свет «Критики практического разума». Обсуждаются, во-первых, проблемы места и значения этого труда в системе кантовских взглядов и, во-вторых, роль его в развитии этики, в том числе и марксистско-Ленинской науки о нравственности.

Впервые в переводе на русский язык публикуется одна из значительных работ молодого Г. В. Ф. Гегеля «Различие систем философии Фихте и Шеллинга» (1801).

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

Редакционная коллегия

Л. А. КАЛИННИКОВ, д. ф. н., проф. (Калининградский ун-т.) — отв. редактор; А. В. ГУЛЫГА, д. ф. н., проф. (Институт философии АН СССР); В. А. ЖУЧКОВ, к. ф. н. (Институт философии АН СССР); И. С. НАРСКИЙ, д. ф. н., проф., заслуженный деятель науки РСФСР (АОН при ЦК КПСС); Л. Н. СТОЛОВИЧ, д. ф. н., проф. (Тартуский ун-т.); И. С. КУЗНЕЦОВА, д. ф. н., проф. (Калининградский ун-т.); В. Н. БРЮШИНКИН, к. ф. н., доц. (Калининградский ун-т.) — отв. секретарь.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический сборник научных трудов
Выпуск 13

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

Сводный план 1988 года, поз. 38.

Сдано в набор 04.05.88. Подписано в печать 05.10.88. КУ 02490. Формат 60×90^{1/16}. Бумага оберточная. Печать высокая. Гарнитура «Литературная». Усл. печ. л. 11,0. Уч.-изд. л. 10,87. Тираж 800 экз. Заказ 820. Цена 1 р. 30 к.

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

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

© Калининградский государственный университет, 1988

СТАТЬИ

О СТРОЕНИИ ПРОБЛЕМНОЙ АНТИНОМИИ ВО ВТОРОЙ «КРИТИКЕ» КАНТА

И. С. Нарский
(АОН при ЦК КПСС)

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

На страницах «Кантовского сборника» диалектические антиномии Канта обсуждались в связи с логической структурой «Критики чистого разума» и с другими вопросами⁶.

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

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

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

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

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

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

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

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

Результатом третьей гносеологической, т. е. первой динами-

ческой, антиномии теоретического разума, равно как и общим результатом «Критики чистого разума» в данном отношении, с учетом судеб теологической идеи, было то, что существование трансцендентного бога теоретическим путем доказать невозможно, хотя теоретически его нельзя также и опровергнуть (см. 3, 551). Анализ «Критики практического разума» показывает, что бог представляет собой в системе взглядов Канта вещь в себе особого рода — это предположительная, проблематическая вещь в себе, точнее: не более как допущение о предположении бытия этой вещи в себе (см. нашу статью: «Вещь в себе» и «ноумен» в «Критике практического разума»⁷). И это предположение, строго говоря, для построения теории этики, по Канту, излишне. Оно не излишне только тогда, когда встает вопрос о средствах облегчения среднему человеку, обывателю, вступления его на путь следования требованиям этой теории, т. е. собственно практического осуществления подлинной нравственности. В. Ф. Асмус хорошо показал ошибочность шопенгауэровской трактовки «Критики практического разума», которая изобразала Кантово учение в виде преамбулы к богословской позиции⁸. Напомним слова самого Канта из «Предисловия» к «Критике практического разума»: «Идеи же о *боге и бессмертии* не условия морального закона, а только условия необходимого объекта воли, определенной этим законом, т. е. [условия] одного лишь практического применения нашего чистого разума; стало быть, мы не можем даже утверждать, что *познаем и усматриваем* возможность этих идей, не говоря уже об их действительности» (4 (1), с. 314). Упомянутым здесь объектом является идея высшего блага, и не более того.

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

После всего сказанного логическая структура антиномии практического разума обрисовывается не только в чертах ее сходства с антиномиями чистого разума, но и в особенностях ее отличия от них. На самом деле, истинным *должен быть*, согласно Канту, антитезис данной антиномии: в противном случае мораль оказывается пустой потусторонней абстракцией, не имеющей никакого реального значения. Результатом этической антиномии оказывается не вывод о невозможности синтеза, поскольку совершенно ложны исходные условия антиномии (как это было в первых двух антиномиях чистого разума), и не вывод о том, что синтез возможен и достижим, но через антисинтезирующий акт раскола⁹ действительности на два разных мира (так это получается у Канта в двух последних антиномиях чистого разума). Результатом оказывается вывод, что синтез вполне достижим при неперенном условии воздействия трансцендентного мира на мир феноменальный, чувственно-реальный. В этом смысле «Критика способности суждения» пытается продолжать начатое в «Критике практического разума» дело соединения двух миров (другой вопрос, преуспел ли Кант в этом предприятии в третьей «Критике» больше, чем во второй? Полагаем, что нет).

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

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

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

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

Итак, только в «Критике практического разума», только в случае этической антиномии структура ее строится таким образом, чтобы связать ранее разделенные миры феноменов и noumenon в нечто относительно единое. Если сравнивать три «Критики» Канта по строению наличных в них диалектических антиномий, то, вопреки общераспространенному мнению, не третья, а вторая «Критика» более эффективно нацелена на преодоление онтологического дуализма. И что важно подчеркнуть: достигается это через развитие взглядов философа в направлении к атеизму. Та (главная для «Критики практического разума»!) разновидность вещи в себе, которая приобретает здесь облик бога, здесь же и утрачивает свой онтологический базис. Ее оттеняет и превращает в чисто психологическую уловку другая вещь в себе — трансцендентная свобода, которая превращается в свободу собственно трансцендентальную, «свободно» располагающуюся в человеческой душе и нигде больше. Получается, что бог оказывается всего лишь «идеальным лицом, которое разум создает для самого себя» (4 (2), 377), а подлинная мораль в ее строго научном понимании «отнюдь не нуждается в религии» (4 (2), 7). С этим результатом и связана особенная структура антиномии практического разума у Канта, в особенности способ ее разрешения. Разумеется, агностическое измерение понятия вещи в себе у Канта сохраняется, оно закреплено в теории познания, как она изложена в «Критике чистого разума». Это агностическое измерение связано там со своей собственно материалистической противоположностью в виде безусловного признания существования вещей в себе как того, что аффицирует нашу чувственность. Недаром Г. Мартин признал, что в значении источника аффицирования вещь в себе приближается к понятию внешней субстанции¹⁰. Преодолеть же нацело, устранить агностическое измерение вещи в себе означало бы перечеркнуть кантианство в целом¹¹. Не удивительно, что в сочинениях Канта мы такого стремления не обнаружим.

¹ См.: Вопросы философии. 1981. № 2.

² См.: Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1986.

³ См.: Философия Канта и современность. М., 1974. С. 72—102.

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

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

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

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

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

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

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

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

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ ОБ «ЭТИЧЕСКОМ ФОРМАЛИЗМЕ» КАНТА

Л. А. Абрамян

(Ереванский государственный университет)

1. Столетие тому назад знатоки философии Канта о формальном характере его этического учения говорили как о чем-то само собой разумеющемся¹. В работе В. Ф. Асмуса «Этика Канта», предваряющей четвертый том сочинений немецкого мыслителя (4(1)), эта оценка была в общем подтверждена: один из ее разделов так и называется — «Формализм этики Канта». Вместе с тем уже в этом труде имеется примечательная оговорка: в кантовском учении о долге, сказано там, есть нечто, не уместяющееся в рамки «пустого формализма системы» (см. 4(1), 64). В литературе двух последних десятилетий по этому поводу были сделаны еще более существенные замечания (О. Г. Дробницкий, Э. Ю. Соловьев и др.). Уже в ближайшие годы можно ожидать появления исследований, специально посвященных анализу действительного содержания и смысла кантовского «этического формализма».

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

мере относится как к теоретическому, так и практическому применению разума.

Согласно кантовскому воззрению, моральный закон не может не быть формальным, так как всякое включение в него эмпирического содержания в силу неизбежной ограниченности опыта придает этому закону лишь сравнительно общую значимость, между тем как он, в качестве безусловного веления, должен носить абсолютно всеобщий, подлинно универсальный характер. Вот как эта мысль раскрывается в «Критике практического разума»: «Если разумное существо должно мыслить себе свои максимы как практические всеобщие законы, то оно может мыслить себе их только как такие принципы, которые содержат в себе определяющее основание воли не по материи, а только по форме» (4(1), 342). Для морального закона качество всеобщности настолько важно, что его форму и составляет, собственно говоря, всеобщность (4(1), 278).

Это и есть тот пункт кантовского этического учения, в котором «этический формализм» оборачивается этическим абсолютизмом. Именно этот пункт подвергался в нашей литературе особенно строгой критике: ошибка Канта состоит-де в том, что он пытается найти такой универсальный принцип морали, который сохранял бы свою значимость всегда и везде, безотносительно к содержанию исторической эпохи...²

В принципе как будто ясно, что абсолютизм и релятивизм, как этические концепции, для марксистской философии морали неприемлемы в одинаковой мере. Реальная история сложилась, однако, таким образом, что теоретические принципы марксистской этики сформировались и утвердились в идейной борьбе, направленной прежде всего против «абсолютистских» теорий, ибо классовая мораль буржуазии, несмотря на все свои саморазоблачения, выступала в образе наконец-то обретенной «всеобщей» нравственной истины. Этим, возможно, и объясняется то, что нам трудно было разглядеть и оценить позитивные моменты, в свое время содержавшиеся в этическом абсолютизме и, в частности, у Канта. Наблюдалась даже обратная зависимость: чем с большим шумом (созывая, как будто для тушения пожара, простых людей — эта мысль Канта (см. 3, 622) была высказана, естественно, по другому поводу) критиковался абсолютизм, тем больше предпосылок создавалось для усиления влияния идей этического релятивизма.

Никто не в состоянии оспорить положение о том, что каждая историческая эпоха порождает свою систему моральных ценностей, что в нравственных представлениях своеобразно отражаются классовые, сословные и групповые интересы. Нисколько не отрицая этого, надо спросить себя: является ли развитие представлений о добре и зле развитием именно моральных представлений? Благодаря чему понятие добра — при всем том, что исторически в него вкладывалось различное содержание, — является

категорией морального сознания?.. Мы непоследовательны, когда говорим об особой чуткости Канта к специфике морали и вместе с тем лишаем его права исследовать общее понятие морали, общие законы ее функционирования как особой формы сознания.

Критика этического абсолютизма иногда ведется с позиций этического релятивизма, выступающего в мнимо исторической форме. Говоря о развитии морали, мы иногда забываем о том, что недостаточно фиксировать факт чередования каких-то представлений, надо уметь ответить на вопрос о том, что именно развивается. Прежде всего, общее понятие морали вовсе не исчерпывается теми «простыми нормами нравственности», которые, сохраняя свое значение, становятся составляющими различных систем морали. Кроме того, мы нередко недооцениваем сложность взаимодействия между классовыми и общечеловеческими элементами морали. Общие, сохраняющиеся элементы не просто включаются в системы новых представлений, а перерабатываются, переосмысливаются в них. С другой стороны, эти общие элементы, подвергаясь ассимиляции, обычно воспринимаются не только как уже освоенные, но и одновременно как «внешние» критерии: глубинные, перспективные интересы прогрессивных социальных сил требуют, чтобы вырабатываемые ими нравственные представления хотя бы время от времени проходили проверку на предмет соответствия общечеловеческим нормам.

Эволюция представлений о морально достойном, само собой разумеется, была обусловлена конкретно-историческими условиями; их исторически преходящее содержание отражало потребности и интересы тех или иных социальных образований. Однако вместе с тем это была история становления нравственного самосознания человека, — познания, в частности, того, что представляет собой (выражаясь языком современной философской прозы) «механизм» нравственного регулирования поведения людей.

Разумеется, несостоятельны любые попытки умозрительно вывести какой-либо жесткий «кодекс» правил, выполнение которых обеспечивало бы нравственный статус личности в полнейшей независимости от обстоятельств времени и места. Но, что касается Канта, он как раз по этому пути *не* идет, оставаясь на уровне исследования формы закона.

Следует отметить и то, что в кантовской этике всеобщность морального закона непосредственно равносильна общезначимости — обязательности «для всех разумных существ». Из абсолютной всеобщности морального закона вытекает всеобщая, без всякого различия между людьми, обязательность выполнения ими одного и того же в конечном итоге долга. Утверждение в теории морали единого принципа нравственности было у Канта средством обоснования идеи равенства людей перед их моральной обязанностью, их равенства перед долгом³.

Наконец, в проблеме всеобщего формального закона можно выделить аспект рассмотрения, который, пожалуй, можно отнести к компетенции психологии нравственного сознания (понятно, что эта точка зрения на мораль не имеет ничего общего с той «эмпирической психологией», против которой боролся Кант, возражая против психологизма в этике). Если некоторое правило мыслится нами как истинное нравственное установление, то мы — уже в силу этого — убеждены, что ему всегда должны были бы следовать все люди, если бы они обладали правильными представлениями о морали. Ибо «существует лишь один добродетельный образ мыслей» (4(2), 346). Нам, конечно, известен тот факт, что «те, другие» придерживаются других принципов, но мы нисколько не сомневаемся в том, что «они» заблуждаются... Иначе говоря, с точки зрения нравственного опыта нашего нравственного сознания, справедливый, на наш взгляд, моральный закон не может не иметь абсолютно всеобщего авторитета. В этом, видимо, и состоит смысл одной из формул категорического императива: каждое разумное существо может и должно рассматривать свою волю как инстанцию, в которой устанавливаются всеобщие законы нравственности (см. 4(1), 273).

3. Для кантовского способа мышления характерно представление о том, что элемент сознания, освобожденный от эмпирического содержания, представляет собой чистую форму. Но такое мысленное сепарирование можно проделать не со всеми моральными понятиями. Объясняется это тем, что воля человека, ответственная за выбор линии поведения, имеет двойственную ориентацию: она «стоит как бы на распутье — между своим априорным принципом, который формален, и своим апостериорным мотивом, который материален» (4(1), 236),

Такая раздвоенность не случайна. Согласно кантовскому учению, в способности желания, лежащей в основе моральных представлений, имеется два уровня. Низшая способность желания, поскольку она стимулируется естественными побуждениями, исходящими из чувственной природы человека, носит эмпирически обусловленный и, следовательно, «материальный» (т. е. эмпирически содержательный) характер. На уровне же высшей способности желания понятия практического разума оказываются более чистыми, чем даже идеи самого спекулятивного разума.

С меньшей отчетливостью, чем сторонники «учения о счастье» (гедонизм, эвдемонизм), Кант понимает, что всякому человеку органически свойственно стремление к счастью. «Быть счастливым, — говорится в «Критике практического разума», — это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа...» (4(1), 339). Более того, в некотором отношении стремление к счастью составляет даже обязанность и долг (см. 4(1), 233—234, 384, 421; 4(2), 323).

Если так, нужно, наконец, отказаться от околонульного представления о том, будто этическое учение Канта начисто отвер-

гает, как сказал бы последователь Шиллера, все «права сердца». Нет никаких оснований также для версии о некоей эволюции, якобы проделанной Кантом — от непреклонного ригоризма «Критики практического разума» к большей мудрости и терпимости «Метафизики нравов». Правда, личности кёнигсбергского мыслителя, как свидетельствуют современники, были свойственны некоторые психологические черты отшельничества, и на отдельных его высказываниях следы этих черт можно разглядеть⁴. Однако, что касается этической теории Канта, то ее никак нельзя считать философией аскетической морали, если желание быть счастливым признается им не только естественным, но и в известном смысле законным стремлением души.

Однако, хотя забота о счастье есть в некотором смысле долг, отсюда, полагает Кант, нельзя вывести *принцип* долга — нельзя вывести такого правила, которому следовало бы подчинить все максимы человеческого поведения. «Учение о счастье» не в состоянии найти и обосновать *основоположение* нравственности.

Существенным здесь для Канта является прежде всего то, что «счастье», на которое опирается эвдемонизм, — слишком неопределенное, слишком расплывчатое понятие. «Хотя каждый человек желает достигнуть счастья, — пишет он, — тем не менее он никогда не может определенно и в полном согласии с самим собой сказать, чего он, собственно, желает и хочет» (4(1), 256). Не в том, конечно, смысле, будто человек не знает, в чем именно состоит его желание, а в том, что он не в состоянии ни предусмотреть условий, необходимых для выполнения его желания, ни предвидеть всех тех последствий, которые могут произойти из его желания, будь оно осуществлено: «для этого понадобилось бы всеведение» (4(1), 257).

Ты хочешь добра, а из того, к чему ты стремишься, проистекает зло. Приводя примеры, поясняющие эту мысль, Кант исходит из того, что в реальной жизни, в силу самой природы вещей, добро и зло не отгорожены друг от друга. Наконец, внешние условия таковы, что первоначальные намерения, преломившись через них, часто порождают последствия, не адекватные первоначальным замыслам.

Не вытекает ли отсюда вывод о тщетности всех жизненных желаний и стремлений? Нет, с точки зрения Канта, отсюда следует другой вывод: стремясь к благополучию, нужно следовать советам благоразумия, о которых опыт учит, что они, как правило, способствуют благу (4(1), 257); это может обеспечить человеку относительное благоденствие, хотя при этом и «требуется много ума, чтобы направленные на это практические правила более или менее приспособить к целям жизни через хитроумные исключения» (4(1), 255). Однако же, пользуясь советами благоразумия, нельзя путать их с велениями нравственности: первые условны и допускают или даже предполагают «хитроумные исключения», вторые безусловны, «категоричны» (4(1), 255, 355).

Другим аргументом Канта служит то, что представление о счастье фактически оказывается различным у различных людей и даже у одного и того же человека оно не остается неизменным. Это касается также суждений о «всеобщем счастье»; в очень большой степени оно зависит от мнений, которые весьма непостоянны (см. 4(1), 355). Поэтому и называются «дерзкими» попытки человека «своим слабым пониманием измышлять план счастья» (4(1), 239).

Теперь Кант, несмотря на весь свой этический абсолютизм, впадает, кажется, в гносеологический релятивизм. В отношении его критики, направленной против социально окрашенных разновидностей эвдемонизма, ему можно было бы сделать, как минимум, одно возражение: факт существования различных «мнений» о «всеобщем благе» не исключает того, что к истине они стоят не в одном и том же отношении. Кант прав в другом. Реальный опыт осуществления планов «всеобщего счастья» свидетельствует о том, что «комплексы безошибочности» — независимо от того, ссылались ли они на божественное озарение или строго научное знание; — обычно порождали опустошительные социальные эпидемии — в виде религиозного, а также и вполне светского фанатизма. Отсюда понятно не только неожиданное обращение Канта к доводам неприемлемого для него скептицизма, но и то, почему, на его взгляд, нравственным законом себялюбие всего лишь сдерживается, в то время как самомнение *сокрушается* (см. 4(1), 398).

Против «учения о счастье» Кант выдвигает, наряду с прочим, и такое соображение: веление, согласно которому каждый должен стремиться к счастью, выглядело бы, мол, нелепым, так как никому не повелевают того, чего он и без того желает (см. 4(1), 356). Между тем Канту хорошо известно, что ни один приверженец эвдемонизма не мог так формулировать свое понимание веления нравственности: речь, как правило, шла о другой обязанности человека — *правильно* понимать, в чем на самом деле состоит его счастье. Но в этой связи Кант ставит перед сторонниками эвдемонизма вопрос: в чем, собственно, согласно их точке зрения, заключается задача нравственного воспитания — в том ли, чтобы сделать человека расчетливым, т. е. правильно понимающим свои *выгоды*, или в том, чтоб сделать его добродетельным? (см. 4(1), 285).

Канту отвечали и отвечают в том смысле, что это, в сущности, одно и то же. Герой одной современной повести, очень симпатичный, кстати, человек, посвятив несколько лет своей жизни размышлениям на нравственно-политические темы, пытался из изучения истории сделать какие-то выводы относительно «технологии власти». В итоге он пришел к мысли, которая в двух словах сводится к следующему: милосердие — самая выгодная политика по чисто коммерческим соображениям; отсюда вытекает, что политикам очень важно научиться экономить не толь-

ко сырье, но и человеческие силы («это только кажется, что они неисчерпаемы»). «И не потому экономить, что людей жалко..., а потому, что дать человеку жить, не мучить его, это значит и что-то получить от него»⁵... Возможно, что эти рекомендации действительно представляют интерес для политиков, способных учиться. Когда рукопись молодого историка — она имела заголовок «Милосердие как политический инструмент{ опыт сравнительного анализа некоторых средневековых доктрин}» — была прочитана его отцом, между ними произошел разговор, во время которого наш герой так разъяснял свою главную мысль: «...Я пытаюсь доказать, что добро, милосердие эффективны и выгодны сами по себе, мало того — что они на деле более эффективны, более выгодны, чем злоба и жестокость...»⁶.

Попробуем, однако, разобраться. Если добро и милосердие признаются нравственными ценностями на том основании, что они эффективны и выгодны, то это означает, что они не суть ценности «сами по себе». И наоборот, если добро уже «само по себе» обладает ценностью, то уже не по той причине, что оно является в том или ином отношении эффективным. Это *различные* точки зрения на мораль.

Кант стоит за ценности, не зависящие от эмпирических «выгод» и значимые «сами по себе». Он убежден, что моральные понятия и законы, опирающиеся на эмпирические основания, не обладают моральной (или, как он иногда говорит, внутренней) ценностью.

Чаще, чем другие примеры, в этических трудах Канта рассматривается максима, запрещающая ложь. Возможны, пишет он, две трактовки этого правила: «один скажет: я не должен лгать, если я хочу сохранить честное имя; другой же думает: я не должен лгать, хотя бы ложь не повлекла за собой ни малейшего позора для меня» (4(1), 284).

По Канту, нравственность велит быть правдивым из чувства долга. Когда я выбираю этот мотив, я, говоря кантовскими словами, в своем лице сохраняю достоинство человечества и тем оказываю ему честь (см. 4(1), 415). Ничего похожего на это уважение к себе, к своей личности я не могу сохранить, когда я не лгу из чувства страха — из боязни последствий. Напротив, ложь делает меня достойным презрения в моих собственных глазах.

Зная, что объяснение, данное на этическом языке, может показаться неубедительным, Кант использует и другую (можно сказать, практическую) аргументацию. Допустить рядом с моральным законом участие еще и мотива *выгоды* было бы, на его взгляд, просто *рискованно* (см. 4(1), 397). Ведь «выгодной» в том или ином случае может оказаться не правда, а ложь, и если от нее человека отвращают *только* возможные неприятные последствия, то, может статься, что все свои усилия он направит на сокрытие лжи, на недопущение не самой лжи, а только

ее последствий или же, если ее скрыть невозможно, чтобы никто не смел громко назвать ложью явную неправду (по логике деспотизма, все то, о чем публично не говорится, как бы не существует). *Риск*, который имеется в виду в приведенных выше словах, состоит в том, что совет быть нравственным из соображений собственной выгоды из правила благоразумия легко может превратиться в выражение общественного лицемерия.

Возвращаясь теперь к «принципу счастья», который для Канта является обобщенным выражением всех «материальных» (неформальных) этических принципов, его рассуждения по этому поводу можно было бы подытожить следующим образом: то, что счастье — личное ли или «всеобщее» — может составить определенную цель, — это всего лишь иллюзия. В действительности это только *рубрика*, под которую подводится каждый раз другое понятийное содержание (см. 4(1), 340 и 355). Из-за своей неопределенности и эмпирической ограниченности стремление к счастью не может служить основой для правила, которое носило бы подлинно всеобщий, не знающий исключений характер. Но в таком случае, если исключить эмпирическую «материю», по Канту, «не останется ничего, кроме *формы* всеобщего законодательства» (4(1), 342).

Но если моральный закон, как подчеркивает Кант, формален, то это вовсе не означает, будто, по его учению, нравственность бессодержательна. Согласно его собственному заявлению, этика *покидает формальную точку зрения* и тогда, когда речь идет о «конечной цели» практического разума, и тогда, когда обсуждается вопрос о тех целях, которые вместе с тем представляют собой долг (см. 4(2), 330).

4. «Этический формализм» Канта усматривается, в частности, в его утверждении о том, что принципы и законы морали имеют первенство по отношению к любому предмету, признаваемому моральным благом. Подобный способ мышления оборачивается формализмом по той причине, что соотношение между всеобщим моральным законом и морально благой целью, добром, в критической философии трактуется как соотношение между формой и содержанием («материей») воления.

По этому вопросу Кант противопоставил господствовавшей «содержательной» точке зрения: будто требования морального закона и долга основаны на том благе, которое служит целью человеческой деятельности. Исходя из этого принципа, моралисты предшествующего периода, пишет Кант, «искали предмет воли, дабы сделать его материей и основой закона... вместо того чтобы сначала искать закон, который а priori и непосредственно определял бы волю и только сообразно с ней — предмет» (4(1), 387).

Почему же нельзя, следуя логике обыденно-реалистического мышления, начать с определения благой цели — с тем, чтобы затем вывести отсюда соответствующую нравственную норму?

Разве смысл нравственных исканий не сводится в конечном счете к вопросу о том, к чему нам в нашей жизни следует стремиться? Ведь нравственным обычно считается такое поведение, которое направлено на достижение справедливой и достойной цели...

Необходимо, однако, уточнить, о каком благе идет речь. Либо искомым предмет с самого начала признается *морально* благой целью, т. е. добром, либо нечто считается благом, но не *специфически моральным*. В первом случае все свои возражения, направленные против «содержательного» подхода, Кант снимает, но лишь для того, чтобы тут же показать, что при этом неявным образом применяется «формальный» принцип, так как уже само понятие о *моральном* благе заранее *предполагает* понятие о моральном как таковом. И в самом деле, что-то же должно дать нам основание думать, что данная цель является справедливой и достойной...

С другой стороны, допустить, что какой-то предмет, *не* являющийся моральным благом, может служить определяющим основанием морального закона, значило бы, на кантовский взгляд, впасть в гетерономию: «если до морального закона считают какой-либо объект под наименованием *благо* определяющим основанием воли и потому выводят из него высший практический принцип, то это всегда приводит к гетерономии и вытесняет моральный принцип» (4(1), 440).

Согласно той точке зрения, к которой в общем и целом склонялась вся докантовская этическая мысль, если бы существовал предмет, о котором можно было бы сказать, что он представляет собой безусловное благо, тогда моральный закон можно было бы основать на нем. Авторы этических теорий, ориентированных теологически, надеялись найти этот предмет с помощью потусторонних сил. Философы, ставившие в центр своей этической системы человека, это «истинное» благо стремились вывести из знания о «подлинной природе» человека, из углубленного понимания «мира человека».

«Критику практического разума» не устраивает ни тот, ни другой путь. «Всесокрушающим» мыслителем Кант, надо думать, был назван в первую очередь потому, что он был до конца последователен в своей критике теологического обоснования высших принципов морали. И хотя, как известно, бог в итоге был возвращен, однако же здесь существенно то, что это было сделано не для решения собственно этического вопроса — «Что я должен делать?», а для оправдания утешительного ответа на другой, в сущности, вопрос — «На что я могу надеяться?». Хотя между этими вопросами имеется определенная связь, первый из них в критической философии решается *до* второго вопроса и *независимо* от него.

Среди этических теорий, исходящих из «содержательного» принципа, Кант особенно выделяет натуралистическую (в его

терминологии — эпикурейскую) концепцию, выводящую мораль из особенностей человеческой природы. Уделяя этой концепции значительное внимание, он ведет ее критику одновременно по нескольким направлениям.

Во-первых, опытное знание, каковым является любое знание о человеческой природе, не способно придать нравственным нормам ни всеобщности, ни необходимости (категоричности).

Во-вторых, никакое благо, принадлежащее к чувственно воспринимаемому миру, не может быть, благом во всех отношениях. Всякое благо в этом мире сугубо относительно: оно неизбежно соотносится с теми или иными частными целями, обусловленными человеческими потребностями и интересами. И так как в эмпирически-реальном мире не существует безусловного, абсолютного блага, в нем нельзя искать основания для всеобщего морального закона.

В-третьих, ни отдельные разновидности относительного блага, ни все они, взятые вместе, не составляют основания морали в силу *чуждости* всей этой предметной области такой специфической сфере разума, как нравственность. Из непонимания того, что для морали все это есть нечто *«другое»*, и возникает гетерономия (см. 4(1), 284).

Так, отвлекаясь от всего «другого», от всякого эмпирического содержания, Кант приходит к идее такой воли, которая содержит в себе лишь форму и для которой понятие морального закона логически *предшествует* понятию добра. Ибо только при помощи критериев моральности может быть определено то, что именно следует считать моральным благом.

Вместе с тем независимость чистой воли от эмпирического «материала», от всего «чужезаконного», от всех посторонних влияний дает начало *автономии* воли. «Безусловно добрая воля..., неопределенная в отношении всех объектов, будет содержать в себе только *форму воления* вообще, и притом как автономию» (4(1), 288).

Критика «этического формализма» и, прежде всего, критика этой концепции «слева» была, разумеется, права, подчеркивая, что абсолютизация принципа автономии изолирует мораль от всей реальности, находящейся за пределами этой формы сознания. Вследствие такого «очищения» категорий этики целый ряд серьезных проблем этой науки — таких, как социальная обусловленность морали, ее роль в развитии общества и т. п., — оказывается снятым с обсуждения.

И тем не менее, оценивая принцип автономии критически, неверно было бы отвергать его, что называется, с порога. Почему, находя определенный рациональный смысл в *априоризме*, свойственном всей кантовской философии в целом, мы не готовы увидеть его и в этическом априоризме? Соглашаясь, что мораль, подобно другим формам общественного сознания, обладает определенной внутренней целостностью, а также относительной са-

мостью (относительной, по терминологии Ф. Энгельса, «суверенностью»), нельзя отрицать того, что в идее автономии содержится некое зерно истины.

Этика Канта, по удачному определению А. П. Скрипника, интровертна⁷: мораль он исследует «изнутри», и это дает ему возможность рассмотреть связи и зависимости, не всегда заметные «снаружи». И хотя сам Кант односторонне настаивает на приоритете (а потому подводит к заключению о том, что в нравственном сознании существует диалектическое взаимоотношение: моральный закон, воплощающий точку зрения нравственности, и моральное благо (т. е. добро) *взаимно предполагают* друг друга. Поэтому в пределах исследований внутренней структуры морали как целостной формы человеческого сознания противопоставление морального закона и морального блага (и соответственно деонтологического морально-должного и нравственной ценности аксиологии) не правомерно.

Но мысль об относительно замкнутом и самодостаточном характере морали находит у Канта и другое выражение: в своих поисках основоположения нравственности метафизика никогда не должна покидать почву морального сознания. В своем буквальном значении это положение совершенно неприемлемо для материалистически мыслящего философа. И все же оно не совсем несправедливо, если понимать его в том смысле, что основные принципы морали могут быть сформулированы только при помощи этических понятий. При всем определяющем воздействии социальной «внешней среды» на развитие нравственных представлений она воздействует на мораль, лишь преломляясь через внутреннюю природу этой формы сознания. Целенаправленность, свойственная нравственной составляющей поведения (Кант ведь отвергает отнюдь не все цели; скорее, одним из них он противопоставляет другие), качественно отлична от целесообразности иных типов. Нравственная норма не является простым повторением, пусть даже на другом языке, ситуационных требований политики и экономики. Потому-то, каким бы сильным ни было влияние, оказываемое на нравственные представления, скажем, политической деятельностью, она не имеет права, в свою очередь, не сверяться с нормами морали.

Если исходя из этого сделать вывод, что, следовательно, в кантовской идее об автономии воли содержится момент относительной истины, то кому-то это утверждение может показаться достаточно тривиальным. Однако, с другой стороны, нет полной уверенности в том, что оно будет признано само собой разумеющимся, например, автором такого высказывания: «Мы, марксисты, стоим за развитие научной гетерономной этики»⁸. Наверно, точнее было бы сказать, что дилемма, основанная на противопоставлении понятий об автономии и гетерономии, — это исторически *преходящая* форма обсуждения теоретических проблем этики; что в марксистской философии морали принципиально

преодолены ограниченность и односторонность как автономии, так и гетерономии.

При анализе взаимной оппозиции «автономии» и «гетерономии» Кант фактически натолкнулся на нечто вроде антиномии. С одной стороны, если мы хотим основать мораль на каких-то предпосылках, то они — во избежание логического *idem per idem* — не должны заключать в себе морального содержания. С другой стороны, если мораль должна быть основана на таких предпосылках, которые не имеют морального характера, становится непонятным, как из неморального можно вывести моральное? Понятно, что диалектическое мышление не может решить эту проблему, встав на сторону либо тезиса, либо антитезиса.

5. Существует мнение, что Кант исключает из предмета этики реальные поступки людей, и в этом также обычно усматривается одно из проявлений «этического формализма». Но с этим трудно согласиться, не сделав никаких оговорок, хотя бы самых кратких.

Кант действительно не относит к предмету этики действия, взятые изолированно, в их непосредственном, так сказать, операционно-прагматическом составе. Но не таково ли и общепринятое в этической литературе понимание? Поступком принято называть действие, рассматриваемое с точки зрения единства мотивов и последствий поведения. Нет поступка вне его отношения к мотивам и намерениям, ко вложенному в него (и увиденному в нем) социальному смыслу.

«Критика практического разума» не ставит под сомнение того, что действия, произведенные в эмпирически реальном мире, могут быть, скажем, полезными или вредными для людей. Не отрицается и то, что полезное действие может быть вместе с тем и нравственным поступком. Единственное, с чем Кант спорит, состоит в том, будто критерии полезности и нравственности совпадают (ведь именно отсюда делается заключение о том, что определяющим основанием морального закона является полезность). В критерии моральности, который, по его убеждению, необходимо четко отличать от всех «материальных» критериев, непременно должна учитываться внутренняя связь действия с нравственными мотивами. Вне этой связи нет предмета этики.

И наоборот, действие, включенное во внутреннюю связь с мотивами поведения, становится предметом этического исследования. Когда мы мыслим себе поступок, совершенный из чувства долга, пишет Кант, «понятие поступка само по себе уже содержит в себе закон для меня» (4(1), 239). Такие поступки «показывают» волю (см. 4(1), 277). Тогда при такой трактовке понятия он считает возможным говорить о моральной ценности поступка. И, наконец, согласно кантовской этике, вся ценность личности сводится к моральной ценности именно поступков (см. 4(1), 483).

Из всего этого, кажется, можно заключить: когда Кант гово-

рит, что только в единстве с мотивами поведения поступок становится категорией этики, в этом нет ничего похожего на «формализм».

Правда, по Канту, мотивы безусловно доброй воли — по своему своему идеальному статусу (поскольку такая воля есть только идея разума) — принадлежат к сверхчувственному миру, в то время как поступки в любом случае совершаются в эмпирически-реальном, чувственном мире. Но это уже несколько иной вопрос.

6. Общий принцип дуалистической философии Канта состоит, как известно, в том, что единственным источником всеобщих форм познания служит разум, между тем как предмет и соответственно содержание восприятий («материя») даются извне. «Формальный идеализм» — это трансцендентальное учение об идеальности именно *форм* познавательной деятельности. Следовательно, это, схематически говоря, лишь «наполовину» идеализм, а не «вдвойне» идеализм, как это может показаться на первый взгляд: сама природа априорных понятий как *пустых* форм требует, чтобы они были наполнены содержанием, взятым из другого источника, чем разум. Однако значение и тенденции различных форм чистого разума — в зависимости от того, идет ли речь о его теоретическом или практическом применении, — оцениваются Кантом далеко не одинаковым образом.

По отношению к теоретическому разуму критической философии последовательно проводится мысль о том, что формы мышления (будь то категории рассудка или идеи разума), рассматриваемые сами по себе, не имеют еще никакой познавательной ценности. Эти формы получают свое значение лишь в имманентном, ограниченном пределах опыта применении. Автор «Критики чистого разума» твердо держится той точки зрения, согласно которой «всякое априорное синтетическое знание возможно только благодаря тому, что оно выражает формальные условия возможности опыта» (3, 549).

Требует к себе пристального внимания и другая формулировка этой мысли: в основе опытного знания лежат априорные принципы, т. е. некоторые общие правила, относящиеся к его форме, и реальное познавательное значение этих правил «всегда может быть указано в опыте и даже в его возможности. Но вне этого отношения (к опыту) априорные синтетические положения совершенно невозможны, так как у них нет ничего третьего, а именно у них нет предмета, в котором синтетическое единство их понятий могло бы доказать свою объективную реальность» (3, 233). Итак, если два понятия не связаны между собой логически (аналитически), то для их обоснованного соединения необходимо «нечто третье», и таким «третьим» может быть только опыт, в котором дается предмет.

При чтении «Критики чистого разума» иногда создается впечатление, что положения этого рода относятся ко всему разуму

в целом. И нельзя сказать, что Кант в этом совершенно не повинен. Так, у него говорится: «За пределами возможного опыта вообще не может быть никаких (сказано ведь «никаких»! — Л. А.) априорных синтетических основоположений» (3, 306).

Неторопливое чтение обнаруживает, однако, что уже в первой «Критике» были даны указания о существенном отличии практического разума от теоретического. Например: «в отношении *практического применения* разум имеет право допускать нечто такое, на что он не властен в сфере чистой спекуляции...» (3, 642). Но во всей своей полноте такое право разума было предъявлено лишь во второй «Критике». В дедукции (обосновании) морального закона, говорит здесь Кант, я уже не могу идти прежним путем (см. 4(1), 366—367).

И неудивительно. Ведь в своем практическом применении разум, по замыслу Канта, полностью отвлекается от всего того, что имеет эмпирический характер. И если, несмотря на это, разум должен быть тем не менее способен функционировать, то это оказывается возможным по той причине, что теперь — в новой сфере своего применения — он становится творцом законодательной *формы, не нуждающейся в извне данном содержании*.

Поскольку, таким образом, применение практического разума оказывается основанным на совершенно необычных качествах самого этого разума (в теоретическом применении он полностью лишен их), не остается никакой иной возможности, кроме как объявить моральный закон самоочевидным фактом (или же — хотя бы «как бы фактом») чистого разума: сознание такого закона, мол, «само по себе навязывается нам как априорное синтетическое положение, которое не основывается ни на каком — ни на чистом, ни на эмпирическом — созерцании» (4(1), 348). Отличие от теоретического разума разительное...

Это, конечно, историко-философский миф, будто между первой и второй «Критиками» существует противоречие. Но верно то, что имеется существенное различие в оценке Кантом теоретического и практического применения разума. Канту была чрезвычайно дорога мысль о симметрии, существующей между теоретическим и практическим применением разума: и в одном и в другом случае «в конце концов, мы имеем дело с одним и тем же разумом» (4(1), 226). А вместе с тем он указывал на принципиальное различие: то, что там было пустой формой, *здесь уже не является пустым* (см. 4(1), 471).

Это «отступление» позволяет предположить, что Кант был совсем не далек от мысли, что форма, присущая моральному сознанию, есть вместе с тем и содержание. Или, возможно, это такая форма, которая и есть содержание...

В многосложном развитии кантовской мысли различима и другая тема, которая, однако, также осталась неразработанной. Связана она с никогда не оставлявшей Канта надеждой — работать по отношению ко всему чистому разуму единую точку

зрения, допускающую лишь его имманентное, ограниченное пределами опыта, применение.

Вопрос о синтетическом априори, детально обсужденный в «Критике чистого разума», но в отношении лишь спекулятивного познания, возникает и в метафизике нравов: как возможны априорные синтетические положения, каковыми являются все формулировки категорического императива? (см. 4(1), 259 и 288). Это, собственно, вопрос о том же самом «третьем», необходимом, как было показано в первой «Критике», для синтетического соединения двух априорных понятий. Но теперь этим «третьим» оказывается *свобода*, понимаемая в положительном («практическом») смысле (см. 4(1), 290). А поскольку «практическая свобода может быть доказана опытом» (3, 659), то это означает, что имеется возможность распространить принцип имманентности на весь чистый разум, в том числе, следовательно, и на практическое его применение.

У Канта этот мотив, как было сказано, не разработан. И понятно, почему он звучит так глухо. «Опыт» и «свобода» в критической философии, в сущности, исключают друг друга. Опыт, положенный в основу всего априорного синтетического познания, *предполагает* чувственное созерцание. Свобода же *исключает всякое созерцание* — не только эмпирическое, но даже и то «чистое» созерцание, которое служит объяснением возможности чистой математики. Говоря об опыте, Кант, как правило, имеет в виду так называемый внешний опыт, отчетливо отделяемый им от опыта внутреннего. А под тем опытом, посредством которого «может быть доказана» свобода, он имеет право подразумевать, вне всякого сомнения, только внутренний опыт. Иначе говоря, по Канту, свобода постигается (здесь он не сказал бы «познается») *в опыте самопознания личности*. В результате происходит еще одно дуалистическое расщепление, и сохранить единую точку зрения на всю деятельность разума, на оба способа его применения не удастся, так как «опыт» превращается в «рубрику»...

И все же позволительно высказать предположение, что, обдумывая эту проблему, Кант не терял надежды на ее решение. Намек на это, как кажется, можно усмотреть в его словах, сказанных в «Критике чистого разума»: «Чистый разум содержит в себе, правда, не в своем спекулятивном, а в некотором практическом, именно моральном, применении принцип *возможности опыта*, а именно таких поступков, которые *могли бы* встретиться в *истории* человека сообразно нравственным предписаниям» (3, 663). Понятно, что возможность опыта, трактуемая как возможность *поступков*, которые «могли бы» совершаться людьми «в истории», — это уже нечто иное, чем внутренний опыт: возможность поступков прямо подпадает под общегносеологическое понятие возможного опыта.

Можно ли думать, что эта идея, высказанная как бы совер-

шенно мимоходом, в дальнейшем ни в каком виде не была реализована? Не совсем так.

По Канту, если нам нужно проверить, приемлема ли данная нравственная максима, достаточно возвести ее во всеобщность. Тогда, свою несостоятельность — неспособность функционировать в ранге предположительного всеобщего морального закона — она обнаружит одним из двух способов. Либо максима сама уничтожит себя, ибо продиктованное ею «законодательство», будь оно реализовано, создало бы такую ситуацию, которую нельзя мыслить без противоречий (см. 4(1), 239). Либо же, хотя соответствующую ситуацию можно мыслить себе без того, чтобы максима сама себе противоречила, однако никак *нельзя хотеть*, чтобы такой принцип имел силу всеобщего закона (см. 4(1), 261—263). Но почему же, собственно, нельзя хотеть? Какого рода вообще могут быть основания для такого «нехотения»?.. Итак, получается как будто, что возможные поступки могут играть роль возможного опыта. Вырисовывается, казалось бы, единая точка зрения для обозрения всего чистого разума...

Увы, Кант был прав, когда писал, что при объяснении практического применения разума он не может идти «тем же путем». Уроки кантовской дедукции всеобщего морального закона подсказывают, что отношение «опыта» к основоположениям нравственности является гораздо более сложным, чем его отношение к основоположениям теоретического естествознания. Рассудку легко было предписать свои законы природе (речь, естественно, идет о природе, *formaliter spectata*) (см. 3, 213): можно было показать, что устранение категорий и законов рассудка ликвидирует самую «возможность опыта». В сфере морали по отношению к человеку вообще такая логика, видимо, не действует. Трудно сказать, при каких условиях «опыт» в обществе становится невозможным.

7. Учение Канта об абсолютной суверенности форм воления представляется самым уязвимым местом его этических воззрений: оно сделало, по сути дела, неразрешимым — в пределах критической философии — вопрос о соотношении между двумя мирами, которым одновременно принадлежит человек, — между чувственно данной эмпирической реальностью и сверхчувственным «царством целей».

И вместе с тем идею об автономии воли надо признать самым ценным вкладом Канта в историю этической мысли. В своем рациональном виде (т. е. с точки зрения сегодняшних наших представлений о рациональности) — это идея об активности нравственного *самосознания* человечества.

¹ См., например: Соловьев В. С. *Оправдание добра*. М., 1899, С. 606, 615.

² См.: *Словарь по этике*, 4-е изд./Под ред. И. С. Кона. М., 1981, С. 363—364.

³ В «Святом семействе» Маркса и Энгельса по поводу младогегельянской

идеи самосознания говорится: «Если г-н Эдгар на минуту сравнит французское равенство с немецким «самосознанием», он найдет, что последний принцип выражает по-немецки, т. е. в формах абстрактного мышления, то, что первый выражает по-французски, т. е. на языке политики и мыслящего наглядного представления» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 2. С. 42). Таким же «немецким» выражением французской идеи равенства является и кантовское понятие об абсолютной всеобщности высшего морального закона. Или известная Марксова характеристика философии Канта как немецкой теории французской революции относится только к его теоретической философии?

⁴ Поскольку естественные склонности, писал Кант, имеют очень мало абсолютной, безусловной ценности, «общее желание, какое должно иметь каждое разумное существо,—это быть совершенно свободным от них» (4 (1), 269).

Кое-какие поводы для ригористической интерпретации дал сам Кант,— в частности, некоторыми своими полемически заостренными формулировками, содержащими невольное противопоставление: нравственное существо должно следовать «чувству долга», а не «склонности».

Более адекватно кантовскую мысль выражают следующие его слова, сказанные, кстати, не в «Метафизике нравов», а именно в «Критике практического разума»: «Различие принципа счастья и принципа нравственности не есть, однако, противопоставление их» (4(1), 421). Правда, самим Кантом эти принципы нередко сознательно противопоставляются, но только тогда, когда речь идет о выборе *определяющего основания* морали. Его критика направлена против «эмпиризма в основоположениях» (см. 4(1), 324).

⁵ Шлемов Н. Пашков дом//Знамя. 1987. № 3. С. 106.

⁶ Там же.

⁷ Скрипник А. П. Категорический императив Канта. М., 1978. С. 150.

⁸ Нарский И. С. Предисловие к кн.: Мур Дж. Этика. М., 1984. С. 24.

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ И ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД

Л. А. Калининков

(Калининградский государственный университет)

О как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!..

Ф. И. Тютчев

Исследование систематической целостности «критической философии» в ее намерениях и результатах немыслимо без обстоятельного анализа и роли в системе «телеологического»¹ метода.

Отсутствие обстоятельных работ такого рода проявляется, на наш взгляд, как в том, что относительно самостоятельные части Кантовой философской системы, а именно: гносеология и философия науки, этика, эстетика, философия права, истории, религии и т. д.,—несмотря на то, что они все более углубленно исследуются кантоведами, не могут быть поняты достаточно адекватно, так и в том, что остаются очень приблизительными общие оценки великой системы: на ее достоинства наброшено как бы невидимое покрывало, которое вместе с тем и непроницаемо, а недостатки, словно под увеличительным стеклом, или вырастают

до гиперболических размеров, или обнаруживаются там, где их нет. Кант сам предупреждает, что когда речь идет о природе такого предмета, «в истинной структуре которого все есть орган, т. е. целое служит каждой части и каждая часть — целому (это один из важнейших принципов именно телеологического метода — Л. К.), ... малейший недостаток, будь то ошибка (заблуждение) или упущение, неизбежно обнаружится при применении [системы в целом]» (3, 100). Любые попытки «изменить самую малую часть тотчас же ведут к противоречиям не только в системе, но и в человеческом разуме» (3, 100).

В этом плане было бы весьма интересно исследовать (чему и посвящается настоящая статья) отношение законов и детерминации, осуществляемых в «мире свободы», к законам и способу детерминации, свойственных миру органической природы. Помимо того, что такое исследование в состоянии пролить дополнительный свет на системное целое «критической» философии, данная проблема имеет отношение к вопросу об источниках и путях формирования основополагающих идей кантовской этической доктрины, с одной стороны, и к вопросу о формировании философско-методологических идей, необходимых для познания живой материи, с другой. А все это вместе связано с историей развития диалектического метода мышления в философии Нового времени.

1. «Идея» системы и ее воплощение

Мнение, что телеология (и соответственно «Критика способности суждения») возникла как следствие обнаружения автором двух первых «Критик...» зияющей между ними пропасти, что она возникла как бы *post factum* по отношению к этому разочаровывающему открытию, на наш взгляд, не оправдывается чрезвычайно многими обстоятельствами. Вопрос этот, разумеется, нуждается в самостоятельном обсуждении, и здесь можно привести только некоторые предварительные соображения и аргументы.

Указанному выше мнению мы хотим противопоставить свое, согласно которому телеология как завершение системы мыслилась Кантом изначально, более того, она составила самую суть его замысла: это была та идея, благодаря которой оказались объединенными в целостную систему разнородные философские знания. Кант писал, что «никто не пытается создать науку, не полагая в ее основу идею» (3, 681), «а идея есть понятие разума о факторе некоторого целого, поскольку им а priori определяется объем многообразного и *положение частей относительно друг друга*» (курсив наш. — Л. К.) (3, 680). Философ хотел бы быть понятым точно, а поэтому предупреждал: «...нередко оказывается, что основатель [науки] и даже его позднейшие исследователи блуждают вокруг идеи, которую сами не уяснили себе, и потому не могут определить истинное содержание, расчленение

(систематическое единство) и границы своей науки» (3, 681). «Расчленение» же и «положение частей» его философской системы мыслилось Кантом следующим образом: «Законодательство человеческого разума (философия) имеет два предмета — природу и свободу и, следовательно, содержит в себе как естественный, так и нравственный закон, первоначально в двух различных системах, а затем в одной философской системе» (3, 685; см. также 4(1), 321).

«Критика чистого разума» содержит в себе как две первых системы, так и третью, в которой обе первых играют роль подсистем, т. е. элементов целостной третьей системы. Первая философская система, объясняющая природу с ее естественными законами, представлена в «Критике чистого разума» «Трансцендентальной эстетикой» и «Трансцендентальной аналитикой». Она непропорционально разрослась, но разрослась потому, что надо было изложение системы начинать и начинать с того, что было главным для предшественников и современников. Вторая философская система, доказывающая наличие мира свободы, представлена в «Трансцендентальной диалектике». В имеющейся литературе² высказана мысль, что именно эта задача — главная для «Критики чистого разума», а вовсе не теория познания. Нельзя не поддержать эту идею, так или иначе льющую воду на нашу мельницу, хотя вместе с тем нельзя не отметить ее незавершенности: логика оценки не доведена здесь до естественного конца, а эта логика требует признать «Критику чистого разума» пролегоменами ко всей системе. Основные же идеи целостной, завершающей все построение системы изложены в «Приложении к трансцендентальной диалектике» и «Трансцендентальном учении о методе», хотя встречаются и в других частях книги, например, в «Опровержении мендельсоновского доказательства постоянности души» (см. 3, 384—385) или в главе «Идеал чистого разума». В этой третьей части первой «Критики...» дано объяснение «природы в самом общем смысле слова» (4(1), 362), объединяющей в себе естественную, чувственную, природу и природу свободную, сверхчувственную. Интересно отметить, что содержание «Приложения к трансцендентальной диалектике» столь близко содержанию «Первого введения в критику способности суждения», что первое можно охарактеризовать как конспективное изложение второго. Приведем лишь одно достаточно красноречивое место: «...мы имеем ...право не только мыслить причину мира в идее, исходя из утонченного антропоморфизма (без чего о ней ничего нельзя было бы мыслить), а именно мыслить эту причину как существо, имеющее *рассудок, удовольствие и неудовольствие*, а также сообразные с ними *желание и волю* (курсив наш.— Л. К.), но мы и вправе приписывать ей бесконечное совершенство, далеко, следовательно, превосходящее то совершенство, на допущение которого дают нам право эмпирические знания о порядке мира. Действи-

тельно, регулятивный закон систематического единства требует, чтобы мы изучали природу так, как если бы повсюду бесконечно обнаруживалось систематическое и целесообразное единство при возможно большем многообразии...» (3, 590; см. также 3, 581—582 и др.) Помимо общей идеи, очень точно передающей основную мысль «Первого введения в критику способности суждения», здесь впервые в опубликованном сочинении Кант называет все три способности души, систематически проанализированные в разделе XI «Первого введения...» (см. 5, 148—155). Первое введение...» известно и под другим, более соответствующим сути дела названием—«О философии вообще» («Über Philosophie überhaupt»). Этому, видно, соответствует первоначальный замысел Канта.

Таким образом, «Критика чистого разума» дала ответ не на один (первый), а на все знаменитые философские вопросы, в ней поставленные: «1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться?» (3, 661). Нельзя не обратить внимание на то, что и в «Основах метафизики нравственности», т. е. за три года до «Критики практического разума» и пять лет до третьей «Критики...», Кант развивал идею единства «царства природы» и «царства целей» на основе телеологического метода: ведь иначе нельзя понять таких его утверждений, как то, что *«умопостигаемый мир содержит основание чувственно воспринимаемого мира, стало быть, и основание его законов...»* (4(1), 298), или обобщенную форму категорического императива, гласящую: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать *всеобщим законом природы*» (4(1), 261).

Разумеется, вся система должна была еще расти, как растет тело животного, «рост которого состоит не в присоединении новых членов, а в том, что каждый орган без изменения пропорциональности становится более сильным и более приспособленным к своим целям» (3, 680). Особенно это относится к философии морали и в еще большей мере к философии как целому, реализуемой в учении о телеологии.

Что же изменилось в системе как целом после открытия наличия априорных принципов рефлексивной способности суждения? Кстати, возможность, а пожалуй, даже необходимость, такого открытия была заложена уже в идее трансцендентального схематизма, структура которого априорна: ведь отношение и связь априорных способностей сами должны быть априорными. Кант писал, что «схема чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения а priori» (3, 223). Сущность же трансцендентального схематизма заключена в актах рефлексии.

Можно видеть отсюда, что третий род априорных принципов, помимо принципов рассудка и разума, имплицитно был заключен в исходной идее системы, потенциально он в ней содержался

и только актуализирован был позднее, когда построение двух фундаментальных элементов системы в основном было завершено и надо было приступить к «сборке» системы как целого. Кант фактически исходил как раз из такого положения, когда радостно писал, что верная общая идея сама требует точной проработки всех деталей и нахождения для них строго соответствующего места.

Итак, что же изменилось? Изменения были и весьма важные. Во-первых, философия как критика всех способностей души получила третий равноценный раздел, поскольку чувство удовольствия и неудовольствия, как оказалось, имеет собственные априорные принципы. Для философии как системы критического исследования всех познавательных способностей потребовалась особая «Критика...». Во-вторых, оказалось возможным с помощью универсальной идеи трансцендентального априоризма разрешить антиномию вкуса, показать механизм, обеспечивающий общезначимость произведений искусства. Беспокоящие Канта проблемы эстетики оказались разрешенными, а устой системы только укрепился.

Но, как ясно становится из предыдущего, эти важные изменения не коснулись самого существенного в общем замысле всего философского здания. Об этом Кант предупреждал как в «Первом введении в критику способности суждения», так и в самой третьей «Критике...». В «Первом введении...» он, например, пишет, что «реальная система философии (под «реальной» здесь понимается философия, имеющая отношение к природным объектам; Кант еще называет ее «материальной» (5, 101). — Л. К.) сама может быть разделена — не иначе как в соответствии с первоначальным различием ее объектов и основывающимся на нем существенным различием принципов науки, которые она содержит, — на *теоретическую* и *практическую* философию; так что одна часть должна быть философией природы, другая — философией нравов...» (5, 101). Доктринальная философия «может как система состоять только из двух частей» (5, 107). А в предисловии к третьей «Критике...» он писал, что принципы способности суждения «в системе чистой философии не должны составлять особой части между теоретической и практической философией, а в случае необходимости могут примыкать то к той, то к другой из них» (5, 165).

«Критика способности суждения» соединила в себе, по сути дела, две разнородные задачи: она осуществила критическое исследование такой познавательной силы нашей души, как рефлексивная способность суждения, и завершила построение целостной системы, объяснив, как «природе в самом общем смысле слова» (4(1), 362) удастся соединять в себе «чувственную природу» и «сверхчувственную природу».

2. Организм или «Система природы как целого»

Если не учитывать учение о телеологии, то в системе Канта мы сталкиваемся с непреодолимым парадоксом. Парадокс этот заключается в том, что, если настаивать на разнородности, разнокачественности двух миров — мира природы и мира свободы, — надо отрицать их связи, их взаимодействия, а если настаивать на связи и взаимодействии, надо отрицать разнокачественность миров свободы и природы. Это парадокс того же самого типа, который в свое время Аристотель зафиксировал в системе Платона и который получил выразительное название «третий человек».

Усилия Канта теоретическими средствами своей философской системы справиться с этим парадоксом, то направление, в котором они предпринимались, были чрезвычайно плодотворными, в том числе и для ближайших продолжателей дела, им начато: разрешение таких парадоксов возможно только на путях диалектического мышления, если мы хотим сохранить оба условия — и разнокачественность, и взаимодействие, т. е. переход. Сам Кант, размышляя о такого рода ситуациях, писал, что «антиномия чистого разума, которая обнаруживается в его диалектике, на деле есть самое благотворное заблуждение, в какое только может впасть человеческий разум, так как в конце концов она побуждает нас искать ключ, чтобы выбраться из этого лабиринта...» (4(1), 438).

Без такого ключа лабиринт превращается просто в тупик, схематическое изображение которого предстает со страниц первых двух «Критик» и подается в многочисленных комментариях следующим образом:

Мир природы

1. Свобода строго теоретически исключается.
2. На основе рефлексивно-регулятивного принципа свобода в мире природы не исключается, но может быть постигнута только практически.

Мир свободы

1. Природа строго практически исключается.
2. На основе рефлексивно-регулятивного принципа природа в мире свободы не исключается, но может быть постигнута только теоретически.

Регулятивно-рефлексивное различие теоретического и практического применения разума — слишком эфемерное средство связи двух столь различных миров. Оба мира на этом уровне обнаруживают полную зеркальную симметричность, если провести операцию замены свободы на природу и теоретического разума на практический.

Симметрия нарушается только с учетом телеологии, телеологические принципы играют роль той ариадниной нити, с помощью которой происходит превращение тупика в лабиринт, все же имеющий выход: «Хотя между областью понятия природы

как чувственно воспринимаемым (dem Sinnlichen) и областью понятия свободы как сверхчувственным (dem Übersinnlichen) лежит необозримая пропасть, так что от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен никакой переход, как если бы это были настолько разные миры, что первый [мир] не может иметь никакого влияния на второй, тем не менее второй *должен* иметь влияние на первый (вот она асимметрия.—Л. К.), а именно понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы; и природу, следовательно, надо мыслить так, чтобы закономерность ее формы соответствовала по меньшей мере возможности целей, осуществляемых в ней по законам свободы.—Таким образом, все же должно существовать,—делает необходимый и тщательно подготовленный вывод Кант,—основание *единства* сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически в себе содержит понятие свободы, и хотя понятие об этом не достигает познания этого основания ни теоретически, ни практически, стало быть, не имеет своей собственной области, все же оно делает возможным переход от образа мыслей согласно принципам природы к образу мыслей согласно принципам свободы» (5, 173—174).

Прежде чем мы перейдем к анализу телеологических принципов, отметим лишь, что «основание единства сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы», несет в себе скорее материалистический, нежели объективно-идеалистический заряд. В. Ф. Асмус расценил кантовскую телеологию природы как первые шаги, сделанные Кантом в его движении «от субъективного к объективному идеализму»: преодоление «печати *субъективизма*» только намечается в понятии о «сверхчувственном».—Так завершил он свою содержательную вступительную статью к «Критике способности суждения» (5, 5—63). Однако, если учесть, сколь последовательно разрушает Кант идеи трансценденции, будь то в гносеологии, этике³ или эстетике, с одной стороны, и как упорно развивает мысль об «одной и той же почве опыта» (5, 172) для обоих миров, с другой стороны, то «основание *единства*», видимо, правильнее будет понять как «природа в самом общем смысле слова, как вещь в себе, которая есть *систематическое единство* всего возможного опыта и поэтому опытом не является, а лежит в основе любого действительного опыта»⁴.

Кант и данную ситуацию понимает по аналогии с такими диалектически антиномическими понятиями, как «нечувственная чувственность», «бесцельная целесообразность», необщительная общительность»: «Каждый отдельный опыт есть только часть всей сферы опыта, но само *абсолютное целое всего возможного опыта* не есть опыт и тем не менее составляет проблему для разума...» (4(1), 148; см. также 149, 159—160, 180—181 и т. д.). Речь фактически идет о «доопытном опыте» или «внеопытном

опыте», — эти понятия суть наше изобретение, но в соответствии с интенциями Канта.

3. Телеологический метод и его законы

Телеологический метод — главное, чем обогатил кенигсбергский мудрец мировую философскую культуру в области диалектики. Кантовский телеологический метод послужил универсальной теоретической моделью для формирования диалектической логики. Если В. Ф. Асмус писал, что «только изучение третьей кантовской «Критики» делает понятной форму, в какой мог — почти непосредственно после Канта — явиться объективный идеализм в системах Шеллинга и Гегеля» (5, 63), то мы отметили бы, что изучение этой «Критики» делает понятным, прежде всего, то, как — сразу же после Канта — мог явиться идеалистический (и тут форма полностью принадлежит Фихте, Шеллингу и Гегелю) диалектический метод этих мыслителей-классиков.

Новый метод не мог быть создан индуктивистски, путем последовательного обобщения отдельных диалектических соотношений, известных новоевропейской философии как до, так и в ходе построения начальной системы немецкой философской классики. Процесс создания диалектической логики требовал синтетического акта, синтетической теоретической модели, которая 1) давала бы место всем известным диалектическим соотношениям в качестве ее элементов, 2) была открытой для новых, в том числе и для все более глубоких и тонких соотношений и 3) имела бы характер эмпирической очевидности. Всем этим условиям отвечал телеологический метод Канта, который к тому же не отбрасывал как заблуждение господствующую в науке его времени и сохранившую такое положение еще на целое столетие механико-метафизическую схему мышления и не просто сохранял за нею область ее компетенции, а выдвигал положение об иерархии методов на основе субординационных отношений между ними.

Каковы же основные принципы телеологического метода мышления?

1. Пожалуй, одним из первых должен быть охарактеризован закон телеологического способа причинения, которому, в отличие от механического детерминизма, свойственно взаимодействие причины и следствия безотносительно ко времени, так что причина и следствие оказываются взаимно тождественными: «Вещь, которую как продукт природы вместе с тем следует признать возможной только как цель природы, должна к себе самой относиться и как причина, и как следствие...» (5, 397; 395 и др.). Такой вещи свойственно самопричинение и, следовательно, относительная автономия. От Лейбницевой монады такая вещь существенно отлична, поскольку она в то же время есть и «продукт природы», то есть автономия ее сочетается с гетерономией.

2. Следующий закон описывает взаимоотношения части к целому. Если для неорганической природы свойственна определяющая роль частей по отношению к целому и целое предстает как простая сумма частей, то в мире организмов эти отношения значительно более сложны. Прежде всего, «для вещи как цели природы требуется, ...чтобы части (по их существованию и форме) были возможны только в силу их отношения к целому» (5, 398). Здесь ведущим оказывается прямо противоположный принцип: целое детерминирует части.

Однако этим отношение «часть-целое» не исчерпывается. Если для механизма существенно то, что части безразличны друг для друга: каждая из них существует сама по себе, независимо от всех других,— то телеологический метод требует соединения частей «в единство целого, благодаря тому, что они друг другу были причиной и действием своей формы» (5, 398). Не только целое делает необходимым существование и форму каждой из частей, но и одни части определяют другие. Они все находятся в универсальном взаимодействии и детерминируют друг друга. А раз они определяют друг друга, они определяют и целое, создают «из собственной каузальности целое» (5, 398).

Все это означает, что можно говорить о тождестве части и целого: в мире органической природы целое равно части, а часть равна целому, поскольку «она [мыслится] как орган, *создающий* другие части (следовательно, каждая [создает] другие» (5, 399). Интересно в этом плане рассуждение Канта о том, что «каждую ветвь и каждый лист одного и того же дерева можно рассматривать как нечто ему привитое, стало быть, как самостоятельно существующее дерево» (5, 396). Способность организмов из части воспроизвести целое, как и некоторые другие особенности органической природы, свидетельствует о том, что в некоторых отношениях природа превосходит человека в его технических практических умениях и действиях. Отсюда следует, что, хотя организмы понятны нам только по аналогии с нашей собственной деятельностью, данная аналогия лишь приближительна: «*внутреннее совершенство природы*, которым обладают вещи, возможные только как *цели природы* и потому называемые организмами, нельзя мыслить и объяснить по аналогии с какой-либо из известных нам физических, т. е. природных, способностей и даже с помощью точно соответствующей аналогии с человеческим искусством, так как *мы сами принадлежим к природе в самом широком смысле* (курсив в данном пункте наш.— Л. К.)» (5, 400—401).

3. Для телеологического метода, далее, характерно то, что здесь не только внешнее определяет внутреннее (заставляет организм приспосабливаться), но, в свою очередь, внутреннее определяет внешнее. «Органическое тело не есть только механизм, обладающий лишь движущей силой,— пишет Кант,— оно обладает и формирующей силой, и притом такой, какую оно сообща-

ет материи, не имеющей ее (организует ее), следовательно, обладает распространяющейся (fortpflanzende) формирующей силой, которую нельзя объяснить одной лишь способностью движения (механизмом)» (5, 399—400). Этот принцип метода особенно удивителен для XVIII века. Нам более привычно связывать идеи такого рода с нашим веком, с учением академика В. И. Вернадского о биосфере как важнейшей геологической силе, формирующей природную среду нашей планеты, или ноосфере как силе, переустраивающей на разумных началах не только Землю, но и окружающий ее космос. Вклад Канта в эти идеи Вернадского несомненен, не даром последний столько внимания уделил Канту — естествоиспытателю и Канту — методологу науки.

Активность организованных систем была положена великим немецким философом в основу решения самых фундаментальных проблем философии. Нельзя не задуматься, в частности, над вопросом о вполне возможной связи знаменитого «коперниканского переворота» в гносеологии с отмеченным телеологическим законом. Ведь разум обладает формирующей силой по отношению к системе рассудочных знаний, а рассудок формирует знания чувственные. Вообще, примат синтеза над анализом как характернейшая черта кантовской теории познания есть не что иное, как признание формирующих сил целого по отношению к частям, господства сложного над простым.

4. Один из существеннейших принципов суждения о внутренней целесообразности в организмах гласит: *«Органический продукт природы — это такой, в котором все есть цель и в то же время средство»* (5, 401). Для принципов механизма характерно то, что цель — это одно, средство же — совсем другое. Они зачастую даже совершенно различной природы, так как цель имеет природу высшую, а средства — низшую. Правда, хотя последовательный механицизм требует, чтобы средства определяли цель, зачастую здесь имело место отступление от принципов: ситуация разрешалась обратным образом. Эту непоследовательность механицизма и должно, видимо, расценивать как одну из характернейших его черт. Кантовскому телеологическому методу, напротив, свойственно относительное тождество цели и средства, их взаимопереход друг в друга, а это дает возможность решать проблему гибко: в одних случаях цель определяет средства, будучи тем не менее зависимой от последних, в других — средства определяют цель, испытывая ее воздействие.

Что же общего можно обнаружить во всех этих видах телеологических соотношений, характеризующих данный метод? Прежде всего, им свойственно тождество противоположного, доведенное до взаимопереходов противоположностей друг в друга. Этого тождества и взаимопереходов не имеют принципы рассудка, хотя им свойственно наличие противоположных моментов. В сфере рассудка причина не есть следствие самой себя, она

может быть следствием, но уже новой причины в последовательном ряду причинно-следственных связей. Точно так же и цель не есть в то же время свое собственное средство, если мы пользуемся правилами рассудка. Только ограничение сферы действительности телеологического принципа тождества противоположностей отличает его от гегелевского закона единства и борьбы противоположностей. Согласно Канту, мир неорганической природы выпадает из сферы действия этого принципа, хотя он составляет одну из важнейших частей мира как целого.

Телеологическим соотношениям метода свойственна также особая триадическая структура, которая выглядит следующим образом. Начнем с синтеза: причина $\Rightarrow$ следствие; синтез объединяет соотношения — прямое и обратное — в целом. Роль тезиса отведем прямому соотношению: причина $\rightarrow$ следствие, а роль антитезиса обратному: следствие $\rightarrow$ причина. Особенность этой триады состоит в том, что в ней не действует принцип меры и, следовательно, принцип качественного перехода. Триада задана просто как целое, без внутренней связи, постоянно в себе структурирующей.

Важнейшим следствием такого положения можно считать тот факт, что у Канта не находится более надежного средства связи между мирами свободы и природы, нежели случайность: спонтанно проявление свободной воли в мире природы и столь же спонтанно вмешательство природы в мир свободной воли. Проблема роли случайности и ее отношения к необходимости требует специального рассмотрения, нас же в данной статье интересует прежде всего не отношение телеологического метода к природным феноменам, а его отношение к нравственно-ноуменальному миру.

4. Целесообразность как конститутивный закон

В «Основах метафизики нравственности» Кант писал: «...я требую от критики чистого практического разума, чтобы она, если она должна быть законченной, имела возможность показать в одном общем принципе единство практического разума со спекулятивным, так как в конце концов мы имеем дело с одним и тем же разумом, который должен иметь различие лишь в применении» (4(1), 226). Где же мы имеем этот общий принцип нашего разума, когда в одном применении он оказывается спекулятивным, а в другом — практическим? Такой общий принцип — это принцип телеологии. Примененный к познанию природы, данный принцип разума оборачивается негативно-диалектическим и может претендовать как спекулятивный только на регулятивную роль. Конститутивным он быть не может, ибо немедленно влечет нас к паралогизмам и антиномиям. Но, будучи применен как принцип в сфере морали, он оказывается прак-

тическим и на этой почве конституирующим. Мир нравственности — это вещь в себе, и здесь наше требование рассудочной непротиворечивости неправомерно.

Если в своем спекулятивном применении разум порождает идеи, годные служить лишь регулятивными принципами для рассудка, то в сфере способности желания разум устанавливает законы (см. 5, 376). Мир нравственных отношений, когда эти отношения существуют в своей собственной стихии и реализуются свободно, то есть ничто постороннее им не препятствует, — такой мир, согласно Канту, есть «царство целей» (4(1), 281). В этом мире «целесообразность ... в то же время есть закон» (5, 153) и мораль можно определить как «чистую практическую телеологию» (5, 95).

Об этом органическом взаимопроникновении телеологии и морали Кант писал так: «Телеология рассматривает природу как царство целей, мораль — возможное царство целей как царство природы» (4(1), 279). Такое тождество телеологии и нравственности должно означать, что принципы телеологического метода, дающие нам возможность рассматривать природу организмов и всю природу, т. е. «природу в самом общем смысле слова», как органическое целое, являются в той же или даже большей мере принципами, в соответствии с которыми строятся законы воли («схемами самого закона» (4(1), 392—393): категорический императив (в разных его вариациях) в качестве своей структурной основы имеет принципы телеологического метода. Нельзя же всерьез полагать, что теоретическое формирование законов морали произошло само собой, без глубокой общемировоззренческой и методологической проработки. Философ отмечал, что «моральное суждение не только способно к определенным конститутивным принципам, но возможно только благодаря тому, что максимы основываются на этих принципах и их всеобщности» (5, 376).

В самом деле, возьмем одну из важнейших формулировок категорического императива: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (4(1), 260). Как видно, это возможно только при том условии, если отдельное есть общее, а общее в то же самое время — отдельное, или единичная (индивидуальная) воля есть общая, а общая есть единичная воля.

Кант невольно на телеологический лад (с соответствующим противоречием диалектического вида) переводит рассудочные категории единичности и множественности, да и сам он говорит, что рассудок и практический разум имеют дело с одними и теми же категориями, но в разном их применении. Все это означает, что он объективно подводил теоретическую мысль к тому, чтобы распространить телеологические принципы и на категории рассудка, что было сделано Гегелем: категории классов количе-

ства и качества легли в основу «Учения о бытии», первого раздела «Науки логики». По всей вероятности, построение данной формулировки категорического императива осуществлялось с привлечением такого закона телеологического метода, как часть есть целое, а целое есть часть, т. е. использовались телеологические категории части и целого. Здесь часть — это каждый человек, а целое — все человечество. Телеологический принцип играет роль конституирующего закона. Сверхчувственный мир социальности без него немыслим.

Вторая известная формулировка категорического императива такова: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (4(1), 270). Это означает, что в сфере морали цель есть средство, а средство в то же самое время есть цель. В нашей нумерации это четвертый закон телеологического метода. Становится сразу же видно, сколь ошибочно встречающаяся иногда в популярной литературе интерпретация данного императива, вообще отбрасывающая мысль о том, что человек всегда выступает и в качестве средства для другого человека. Согласно закону морали важно, чтобы он никогда не рассматривался *только* в качестве средства, а *прежде всего* в качестве — цели.

Категорический императив, как известно, — это автономный принцип воления, основывающийся на законе свободной детерминации, а таковой является детерминация, причиняющая себя сама: «воля есть во всех поступках сама для себя закон» (4(1), 290); см. также с. 362—363, 369 и др.). Эта формулировка категорического императива как автономия воли построена в соответствии с первым принципом телеологического метода: воля, как моральная воля, есть причина и следствие самой себя. В наиболее чистом виде этот принцип реализуется именно в социально-нравственном мире, — живые организмы не осуществляют его с такой полнотой и последовательностью; поэтому для рефлексивной способности суждения основой аналоговых соотношений должен, согласно Канту, выступать человек с его практическим разумом и искусством, в том числе и техническим искусством. Такая аналогия не может быть абсолютно полной, но сущность органического мира природы она выражает.

Таким образом, подводя итог, можно смело утверждать: уже одно то, что «Критика практического разума», т. е. философия морали, строится соответственно телеологическому методу, доказывает органическую включенность учения о телеологии в общий исходный замысел системы. Без нее оказывается невозможным не только существование всей системы «критической» философии, но и важнейших составных ее частей.

Появление «Критики телеологической способности суждения» вовсе не означает, что Кант оставляет позиции своей системы, — напротив, этим позиции системы только упрочиваются.

¹ См.: Калинин Л. А. Телеологический метод Канта и диалектика//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1978. Вып. 3.

² Абрамян Л. А. Главный труд Канта: (К 200-летию выхода в свет «Критики чистого разума»). Ереван, 1981. С. 9.

³ См.: Калинин Л. А. Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1983. Вып. 8. С. 12—26.

⁴ См.: Калинин Л. А. Понятия «вещь вообще» и «вещь в себе» и их роль в системе кантовского «критицизма»//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1985. Вып. 10. С. 3—11.

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ И. КАНТА И ПРОБЛЕМА МОРАЛЬНЫХ ЗАКОНОВ

Г. Н. Гумницкий

(Ивановский государственный университет)

Одной из выдающихся заслуг И. Канта в области этики является постановка и плодотворное, в определенных аспектах, решение проблемы моральных законов.

И раньше, а нередко и в наше время под моральным законом понимали и понимают сумму моральных заповедей или принципов, то есть некоторое субъективное установление. В этом случае термин «закон» употребляется в смысле, близком к государственному, юридическому закону. Хотя свой моральный закон, категорический императив, Кант формулирует в виде требований (поступай так, чтобы максима твоей воли одновременно могла быть основой всеобщего законодательства; рассматривай другое лицо не только как средство, но всегда также и как цель), однако он сближает его с естественными и логическими законами, говоря о законосообразности морального поведения. В этом заключается идея огромного значения.

По Канту, мораль строго закономерна, подчинена общему, абсолютному закону, следовательно, не зависит ни от какого интереса, субъективного произвола. Практический разум не связан с какими-либо «эмпирическими» побуждениями, естественными человеческими «склонностями». Законосообразность разума автономна, а не определяется, как мы сказали, законами природы и общества. Тем не менее разум подчинен закону, действующему в нем с непреложной силой.

Кант не объясняет законосообразности разума, но для нас сейчас главное, что он ее признает. Мы не касаемся здесь ни априоризма, ни дуализма Канта, ни его идеализма в понимании разума. Несмотря на эти ложные исходные посылки, он выдвигает идею объективного морального закона, которая является краеугольным камнем научной этики.

Казалось бы, этики-марксисты должны были по достоинству оценить эту идею, всемерно использовать и развить ее в своих исследованиях. Однако этого не произошло, больше того, она

не раз подвергалась резкой критике, осуждалась как якобы метафизическая, идеалистическая, антиисторическая и т. д. Чем же можно объяснить такое негативное к ней отношение?

В течение долгого времени в марксистской этике делался акцент на историчности морали, ее относительности, конкретной социальной обусловленности. Этот подход абсолютизировался, что приводило к отрицанию общих моментов в человеческой морали, к игнорированию того факта, что в ней, как и во всех областях, действуют некоторые общие законы, ибо все в мире закономерно, и мораль не может быть исключением. В этике в этом отношении возобладали релятивистские и субъективистские тенденции. В таких условиях даже постановка вопроса об общих моральных законах казалась недопустимой. Неудивительно, что в печати не появилось ни одной работы по этой проблеме, а понятие морального закона иногда лишь упоминалось мимоходом, не подвергаясь какому-либо анализу.

Теперь, когда складываются благоприятные условия для преодоления всяческих догматических установок и нелепых «запретов», а с другой стороны, усиливается потребность в исследовании общечеловеческих аспектов морали, имеется не только возможность, но и насущная необходимость обсуждения проблемы моральных законов.

Ф. Энгельс, говоря в «Анти-Дюринге» о классовости морали, в то же время отмечал, что между моральными системами различных эпох и классов есть много общего. К сожалению, этим словам часто не придавалось значения. Долгое время отрицались даже простые общечеловеческие нормы морали, о которых не раз говорили и Маркс, и Энгельс, и Ленин. Это как раз один из тех случаев, когда хотят быть большими марксистами, чем сам Маркс. Наконец, эти нормы признали, правда, так сказать, вынужденно (настолько сильна власть привычного, якобы марксистского, а на самом деле весьма примитивного, догматического понимания морали как явления сугубо и только классового). Но дальше в изучении общечеловеческого в морали большинство наших этиков не пошло, хотя ясно, что не может быть общего в явлении (в простых нормах), если этого общего нет в самой сущности и в выражающей ее форме. Последние и надо рассмотреть, чтобы понять природу общечеловеческого в морали.

Вряд ли можно сомневаться, что мораль — общечеловеческое по своей общей сути и форме явление. Она возникла вместе с возникновением человечества и была присуща всем историческим общностям людей, всем эпохам, классам и группам. По мере созревания и категориального оформления морали она всегда и везде стала выражаться в одних и тех же понятиях добра, долга, гуманности, справедливости, чести, стыда, совести и др. Между этими понятиями не может не быть логической связи, а это означает существование общей структуры мораль-

ного сознания. Отрицать общую структуру морали, признавая лишь исторически своеобразные структуры, значит не понимать диалектики общего и особенного. При отсутствии общей структуры, а значит и общего смысла морали она бы рассыпалась на ничем не связанные образования, объединяемые только общим названием, одним только словом, лишенным всякого значения. Но что это, как не самый явный номинализм! Если есть только отдельные структуры, не связанные ничем общим, то о каком развитии, о каком моральном прогрессе человечества можно говорить? Ведь развиваться может лишь нечто единое, отрицание же единства в истории морали превращает эту историю в цепь «катастроф». Ясно, что такая «история» больше соответствует взглядам Кювье, чем теории Маркса.

Если существует общая форма морали, то есть ее относительно постоянные элементы и такие же связи между ними, то это и означает, что есть общие моральные законы.

И. Канту удалось уловить специфику моральной формы в ее всеобщности и выразить в формуле категорического императива. Первая, основная его формула, по сути, означает: поступай в соответствии с общезначимой формой. Этим подразумевается, что индивид должен подчинять свой личный интерес общественному (хотя сам Кант не только не соглашался с таким пониманием, но даже решительно возражал против него). Вторая формула (об отношении к личности как к цели) существенно дополняет первую и позволяет правильно истолковать общий смысл категорического императива: необходимость сочетания, гармонизации индивидуального и общего (группового, общественного). Это — основной моральный закон.

Как видим, моральный закон И. Канта имеет вполне определенное социальное содержание, хотя сам автор закона не раскрыл это содержание со всей ясностью и, больше того, попытался от него отвлечься, что ему, однако, не удалось в полной мере. Реальный смысл закона так или иначе «просвечивает», обнаруживает себя. Формализм в понимании морального закона у Канта состоит в том, что он попытался придать ему характер чисто логического закона, элиминировать из него собственно этическое, социальное содержание. По-видимому, дело в том, что Кант не сумел найти (и это имеет определенные исторические причины) объективное социальное основание для своего морального закона. Поэтому ему пришлось искать для него какое-то внесоциальное обоснование. Кант усматривает его в логической всеобщности: если правило имеет форму всеобщности, оно является моральным. Но ведь всеобщими могут быть не только моральные правила, но и многие другие, например, гигиенические или технологические. На самом деле Кант имел в виду не логическую, а социальную всеобщность, то есть значимость для всех членов сообщества.

Что касается утверждений об абстрактности категорического

императива, его оторванности от конкретного исторического содержания, надклассовости и т. п., то они основаны на недоразумении. Ведь речь как раз идет о всеобщем, а потому и абстрактном законе, который не должен по самой своей сути быть конкретным, ибо в этом случае он перестал бы существовать в качестве всеобщего закона и потерял свое значение. А значение его чрезвычайно велико.

Возьмем для сравнения какой-либо другой социальный закон, например, закон соответствия производственных отношений производительным силам. Разве нельзя адресовать ему тех же упреков, что и кантовскому моральному закону: он и абстрактен, и надклассов и т. д. Но никому не приходит это в голову, ибо в данном случае каждому понятно, что речь идет об объективном законе. Когда же дело касается морального закона, то думают, что это должен быть принцип того или иного морального кодекса, а это неверно. Если моральный закон и считать принципом, то это принцип логики морального мышления, или, как иногда говорят, логики «морального языка». В конкретном поведении он является не непосредственно регулятивным, а скорее «методологическим», действующим, как правило, неосознанно, в качестве объективного закона, а не субъективной установки.

Люди в течение тысячелетий так же не знали основного морального закона, как не знали и закона соответствия в структуре способа производства, но они руководствовались мыслями и чувствами, которые помимо их воли и сознания складывались под действием этих законов. Это не значит, что знание данных законов является бесполезным. Известно значение закона соответствия для обоснования необходимости перехода от капитализма к коммунизму, следовательно, и для практики революционной борьбы пролетариата, строительства социализма. Аналогичное значение имеет основной моральный закон для построения научной этики, обоснования коммунистической морали, разработки теории морального воспитания, для практики морального поведения и воспитания. Знание этого закона повышает этическую сознательность личности и при прочих равных условиях делает ее нравственное поведение более выдержанным, последовательным, совершенным.

Основной моральный закон, будучи всеобщим, действительно формален и абстрактен, но этим он не отличается от любых других всеобщих законов. Абстрактность — вовсе не такое уж плохое качество, как нередко полагают. Это не только недостаток, но и достоинство. Причем такой недостаток вполне преодолить — путем конкретизации. Общий закон позволяет «свободно» освоить конкретность, при этом сам он конкретизируется, наполняется особенным содержанием, приобретает значение закона данной исторической эпохи, данного общества, класса, выражаясь в соответствующих социально и классово конкретных

принципах и нормах поведения. Он не только не препятствует проявлению определенного классового содержания, а, наоборот, способствует, давая этому содержанию специфически моральную форму.

Мораль «движется» в одних и тех же всеобщих формах, подчиняется единым всеобщим законам. Этим объясняется преемственность в ее развитии, возможность известного взаимопонимания между представителями разных обществ и классов. Например, каждый класс вкладывает в понятие долга свой смысл, вытекающий из экономических условий его существования, и постольку представления различных классов о долге различны, а противоположных — противоположны. Но отсюда не следует, что между этими представлениями нет ничего общего, никаких точек соприкосновения. Человек долга в любом случае отличается от того, кто не признает никакого долга и руководствуется только эгоистическими интересами или капризом. С позиций исторически изжившего себя понимания долга индивид может перейти на позиции его прогрессивного понимания (чему история дает множество примеров), оставаясь в границах морали. Это говорит о том, что мораль есть нечто единое по своей природе, хотя и существующее исторически в разных формах. В основе ее единства и лежат общие моральные законы, действие которых ограничивает сферу морали от аморальной и вне-моральной сфер сознания и поведения.

Какие еще моральные законы можно назвать, кроме основного? Очевидно, что, если они существуют, то должны составлять *систему* законов, «центром» которой является основной моральный закон. Всякий закон есть существенное отношение. Основной моральный закон — не что иное, как основное моральное отношение, которое, по нашему определению, есть отношение личности к общему благу как к высшей цели и к личному благу как к конечной цели в их взаимном сочетании. Основное моральное отношение (ОМО) выражается в ряде моментов, фиксируемых важнейшими моральными понятиями (этическими категориями). Все они определяются через ОМО, будучи обозначениями отношений, являющихся его элементами, или моментами. Так, долг есть необходимость ОМО, то есть необходимость подчиняться общим интересам как высшим и т. д., добро — его цель и результат, гуманность — отношение к личному благу как к конечной цели, справедливость — мера гуманности. Все такие моменты существенны для морали, закономерны для нее, представляют собой законы морального сознания и поведения. Однако из их числа можно выделить наиболее важные, выражающие главные моменты ОМО, тогда как другие имеют производное значение.

На наш взгляд, важнейшими моральными законами являются законы солидарности, гуманности и справедливости. Очевидно, что первые два выражают два главных момента ОМО.

Что касается третьего, то самостоятельное место в ряду важнейших моральных законов он занимает постольку, поскольку дополняет закон гуманности, выражая способ распределения благ между членами общности, а также форму моральной санкции.

Относятся ли к числу законов категории долга, добра, совести и др.? Их можно выразить в форме суждений о необходимости исполнения долга и велений совести, творения добра. Но содержание этих суждений определяется как раз названными важнейшими законами, ибо именно они указывают на то, в чем состоят долг, добро и веления совести. Поэтому данные категории — скорее формы проявления и осуществления моральных законов, чем сами эти законы.

Вероятно, можно считать моральными законами требования оказания помощи, благодарности, честности, ответственности и др. Но они являются производными от указанных важнейших законов и стоят ниже их по рангу, хотя также относятся к всеобщим законам.

Как уже отмечалось, на каждом этапе исторического развития, применительно к определенному обществу и классу общие моральные законы конкретизируются, наполняются особым содержанием. Так, в нашем обществе закон солидарности выражается в требовании преданности делу коммунизма. Моральные законы исторически развиваются, в частности, расширяют сферу своего действия. Например, гуманность исторически выходит за границы рода, народности, класса, нации и становится отношением к каждому человеку и ко всему человечеству. В борьбе и смене конкретных законов морали, выражающих их принципов имеет место не механическое уничтожение одних другими, а диалектическое отрицание, то есть сохранение общей сущности морали, общих моральных законов и возвышение форм их проявления с удержанием того ценного, что заключалось в содержании отрицаемых низших форм. Критерий прогресса моральных законов — в самой их специфической сущности. Если мораль — это антиэгоизм, то всякий прогрессивный шаг в развитии морали состоит в исторически закономерном отвержении той или иной формы группового (племенного, национального, классового) эгоизма и утверждении более широкой формы социальной солидарности. В коммунистической морали действие общих моральных законов является до конца последовательным, ибо оно имеет своей целью уничтожение всякого классового и национального эгоизма и достижение общечеловеческой солидарности. Полностью эта цель может быть реализована лишь путем построения коммунизма во всем мире, но в той или иной мере она достигается в сотрудничестве различных социальных сил, направленном на сохранение мира и решение других общечеловеческих проблем. Определенное моральное единство, достигаемое в ходе такого сотрудничества и являющееся одним из его

необходимых условий, служит доказательством реального существования и действия общих моральных законов.

Мы видим, что мораль, как и все в мире, подчиняется диалектике, что в моральных законах (принципах) различных обществ и классов имеется общее и особенное, тождественное и различное (противоположное), абсолютное и относительное, постоянное и изменчивое. Признание только различного и только относительного, отрицание тождественного и абсолютного, хотя это и делается под флагом диалектики, на самом деле в корне ей противоречит. С точки зрения диалектики, бесспорно, что общие законы морали — такая же реальность, как и общие законы всех других областей материальной и духовной действительности.

Признание общего и абсолютного в сфере морали имеет сейчас особую значимость в международном аспекте. В буржуазной этике широкое распространение получила защита морального релятивизма, а по существу аморализма, причем в то же время упреки в моральном релятивизме часто адресуются марксизму. На самом деле подлинно марксистское понимание морали не имеет ничего общего с релятивизмом, хотя некоторые наши этики, видимо, думают иначе. Моральный релятивизм вреден в любой области жизни, но, понятно, особенно опасен там, где дело идет о жизни и здоровье людей, о мире и выживании человечества. С позиций релятивизма невозможны единые моральные требования к ученым разных общественных систем, не может быть никакого морального единства между политиками, выражающими интересы капитализма и интересы социализма. Очевидно, что важной задачей марксистской этики является непримиримая борьба с релятивистскими концепциями морали. Теоретической основой этой борьбы должно послужить учение об общих моральных законах.

Моральные законы в определенной мере сходны с логическими законами. И те и другие — законы нашего сознания и обусловленной им деятельности. Как логические законы — это законы не всякого, а правильного, постигающего истину мышления, так и моральные законы — законы правильного (в моральном отношении), стремящегося к достижению моральной цели сознания. В массовой практике моральные законы, как и логические, действуют не будучи осознаваемыми в своей непосредственной форме. В то же время знание моральных законов не бесполезно, оно в своей области не менее практически значимо, чем знание логических законов в сфере абстрактного мышления. Поэтому изучение этики так же необходимо, как и изучение логики.

Система моральных законов так или иначе выражается в рациональной сфере обывденного морального сознания, прежде всего, в форме знания принципов и норм данной системы морали. В каждом принципе представлен в виде требования соот-

ветствующий моральный закон. Но важно знать законы в единстве, в системе, ибо только все они вместе полно выражают природу морали. Системообразующим является основной моральный закон, но он слишком сложен, чтобы быть сформулированным на уровне обыденного сознания. Его «знание», правда, может сложиться на уровне интуиции, но здесь оно обычно оказывается весьма неопределенным, а потому и недостаточно действенным. Теоретическое овладение знанием моральных законов способно восполнить этот недостаток.

Этика должна не постулировать свои принципы, а обосновывать их, выводить из моральных законов, из сущности морали. Она должна различать всеобщие принципы, имеющие морально-логическое значение и принципы конкретно-исторические, которыми можно непосредственно руководствоваться в данных условиях. Пониманию этого вопроса может помочь критический разбор взглядов Я. А. Мильнера-Иринина на систему принципов морали. Не касаясь прежних его работ, обратимся к последней по времени публикации, к статье «Понятие о природе человека и его место в системе науки этики» (Вопросы филологии, 1987, № 5).

Автор считает, что нравственный закон (образуемый совестью, являющейся, по его мнению, «клеточкой» морального сознания) воплощается в принципах «истинной человечности» и их «имманентной целокупности» (с. 76). Но он нигде не показывает, в чем отличие закона и совокупности принципов. Отсюда можно заключить, что по существу они отождествляются или во всяком случае не различаются, а термин «закон» употребляется в традиционном смысле, примерно как в выражении «закон Моисея». Каким же образом в таком случае определяются принципы морали? В статье они не выводятся из сущности морали, а просто постулируются.

Источником морали, по автору, является идеальная, истинно человеческая природа. Каково же ее содержание? Указывается, что она — творчески преобразовательная и нравственно-революционная (с. 71). Творческое преобразование не специфично для морали, поэтому из первого нельзя вывести вторую. Остается указание на нравственность (добавление «революционности» ничего не разъясняет). Но если идеальная природа изначально нравственна, то выводить и объяснять уже нечего. Понятие нравственности оказывается «вещью в себе». Чтобы как-то все же раскрыть это понятие, автор утверждает, что в нем выражается осознание противоречия между сущим и должным, или между животными инстинктами и истинной природой человека (с. 76). Но и эти противоречия неспецифичны для морали.

Если мы не располагаем достаточно ясным и четким понятием морали, то вряд ли можно дать систему специфически моральных принципов. Неудивительно, что среди принципов, названных Я. А. Мильнером-Ирининым, — ряд таких, которые

нельзя отнести к собственно моральным: самосовершенствования, свободы, труда и др. Конечно, моральными являются понятия совести и добра, но непонятно, почему они названы принципами. Ведь принцип должен что-то утверждать или требовать, здесь же не выражено ни того, ни другого.

Автор хотел дать систему абстрактных общечеловеческих принципов морали (с. 72). Но можно ли к их числу относить принцип общественной собственности, как это делается в статье? Ведь он не характеризует общую природу морали, не говоря уже о том, что он вообще не выражает специфики последней.

Задача разработки общечеловеческих принципов морали сейчас актуальна, как никогда раньше, но она еще ждет своего научного решения, которое возможно лишь на основе теории общих моральных законов. Проблемы этой теории заслуживают того, чтобы занять одно из центральных мест в наших этических исследованиях.

О ПОСТУЛАТАХ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

В. А. Блюмкин

(Курский сельскохозяйственный институт)

Заглавная проблема не столь уж часто привлекала внимание исследователей-марксистов¹. Скорее наоборот. Даже в солидных работах, посвященных философии Канта и специально его этическим взглядам, эта проблема рассматривается лишь кратко или вообще не становится предметом исследования. Последнее относится, например, к большой и содержательной главе о теоретических основах этики Канта, написанной О. Г. Дробницким, где обстоятельно анализируется кантовская концепция свободы, но постулаты чистого практического разума, как таковые, не рассматриваются².

В любом случае, тему о постулатах чистого практического разума нельзя считать исчерпанной. Возможными аспектами ее дальнейшего рассмотрения нам представляются: 1) анализ теоретических и идеологических предпосылок данных постулатов в докантовской общественной мысли; 2) исследование их роли и места в философской системе Канта; 3) раскрытие методологических основ тех ошибочных взглядов, к которым пришел немецкий мыслитель в связи с выдвижением указанных постулатов и исходя из них; 4) диалектико-материалистическая интерпретация постулатов, использование некоторых идей Канта в марксистской философии, что, разумеется, предполагает их серьезное «перетолкование» на иной идейно-теоретической основе. Последние два аспекта представляются нам наиболее интересными, они и составляют основное содержание настоящей статьи.

Уже в начале «Критики практического разума» дается подробное толкование некоторых вводимых ее автором терминов, в том числе и термина «постулат чистого практического разума». Кант настаивает на том, чтобы эти постулаты не путали с постулатами чистой математики. «...В математике постулируют *возможность действия*, предмет которого а priori теоретически стал заранее известен как *возможный* с полной достоверностью. А здесь постулируется возможность *предмета* (бога или бессмертия души) из самих аподиктических *практических* законов, следовательно, только для практического разума...» (4(1), 322). В дальнейшем Кант подчеркивает, что постулат — теоретическое, но как таковое, недоказуемое положение (4(1), 455), что «потребности чистого разума при его спекулятивном применении ведут только к *гипотезам*, а потребности чистого практического разума — к *постулатам*...» (4(1), 477).

Если кратко воспроизвести суть рассуждений Канта, которые приводят к выдвижению постулатов, то она такова. Моральный закон есть единственное определяющее основание чистой воли. Именно этот закон есть основание высшего блага, а не наоборот. «А priori (морально) необходимо *создавать высшее благо через свободу воли...*» (4(1), 444). Но высшее благо противоречно, в нем сочетаются добродетель и счастье — добродетель как достоинство быть счастливым, как верховное благо, и счастье как вторая, но также необходимая часть (элемент) высшего блага. «В высшем для нас практическом, т. е. осуществляемом нашей волей, благе добродетель и счастье мыслятся соединенными между собой необходимо, так что чистый практический разум не может признавать первую, если к благу не принадлежит и второе» (4(1), 444).

Данное соединение, однако, практически невозможно достигнуть в чувственно воспринимаемом мире (иначе говоря, в нашей единственной земной жизни), ибо желание счастья не может быть основанием добродетели, но и добродетель, в свою очередь, не может обеспечить человеку счастья. «...Нельзя ожидать необходимого и достаточного для высшего блага сочетания с добродетелью в мире (даже) с помощью самого пунктуального соблюдения моральных законов» (4(1), 445). В этом и состоит антиномия практического разума.

Необходимо ее критическое устранение, обеспечивающее не только возможность достижения высшего блага, но и такую субординацию в нем нравственности и счастья, при которой нравственность составляет верховное благо (как первое условие высшего блага), а счастье составляет второй элемент высшего блага, но так, что оно только морально обусловленное, однако необходимое следствие нравственности. Возможность такой связи обусловленного с его условием «принадлежит к сверхчувственным отношениям вещей и не может быть дана по законам чувственно воспринимаемого мира» (4(1), 451).

Так Кант подходит к обоснованию трех условий, необходимых для достижения высшего блага, а следовательно, и устранения антиномии практического разума. Эти условия и находят свое выражение в соответствующих постулатах чистого практического разума. «Потребность же чистого *практического* разума основана на *долге* — делать нечто (высшее благо) предметом моей воли, чтобы содействовать ему всеми моими силами; но для этого я должен допустить возможность его, стало быть, и условия этой возможности, а именно бога, свободу, бессмертие, так как своим спекулятивным разумом я доказать их не могу, хотя и не могу опровергнуть» (4(1), 478).

Кстати, о порядке расположения названных постулатов. В главе 2 второй книги «Критики практического разума» сначала следует раздел «Бессмертие души как постулат чистого практического разума», а затем — «Бытие божье как постулат чистого практического разума». О постулате свободы специального раздела нет (может быть, потому, что проблематика свободы обстоятельно анализируется Кантом в «Критике чистого разума» и во многих местах второй его «Критики»), но уже в следующем разделе — «О постулатах чистого практического разума вообще» — три постулата даны в такой последовательности: бессмертие, свобода, бытие божье. Встречается и иное их расположение: свобода, бессмертие, бог или бог, свобода, бессмертие (4(1), 466, 468, 473, 478). Похоже, что Кант не устанавливает строгого порядка расположения и субординации между постулатами, рассматривая их скорее как рядоположенные, равнозначные.

Учение о постулатах органически входит не только в «Критику практического разума», но и во всю философскую систему Канта. Причем в этом учении налицо по крайней мере два позитивных момента. Во-первых, автор «Критик» привлек внимание к действительно великим проблемам, вокруг которых человеческая мысль «вращалась» в течение многих веков. Он сумел не просто показать сложность и противоречивость этих проблем, но и заметно продвинуться вперед в их теоретическом рассмотрении, обнаружив и новые подходы, и тупиковые направления. Во-вторых, на основе постулатов практического разума Кант предпринял прогрессивную для своего времени попытку обоснования этики независимо от религии, выведения теологии из этики, религиозной веры из морали, а не наоборот. Такой рациональный подход к обоснованию религии был скрытой формой религиозного вольнодумства. И хотя Кант отнюдь не афишировал такой подход, он все же придавал большое значение своей этикотеологии, под которой понимал «убеждение в существовании высшей сущности, основывающееся на нравственных законах» (3, 345; см. там же 551, 668, 671, 672).

Тем не менее слабости этикотеологии Канта, его учения о постулатах чистого практического разума очевидны. Правомерно поэтому поставить вопрос: что же привело великого мысли-

теля, беспощадного критика многих предрассудков и заблуждений к попытке силой своего ума обосновать религиозные догмы бытия бога и бессмертия души?

Нет сомнения в том, что заблуждения Канта имеют, прежде всего, социально-исторические и идеологические истоки. Сын своего времени и своего класса, человек, воспитанный в духе христианского вероучения, убежденный в его огромной социальной значимости, он не мог и не хотел отвергать религию и тем более открыто выступать против нее. Но, будучи великим ученым, философом, мыслителем, Кант не мог и безоговорочно принимать религиозные догмы, примиряясь с явной беспомощностью богословского их обоснования. Отсюда антиномии самого кантианства, антиномии науки и теологии, материализма и идеализма, диалектики и метафизики.

Теперь о теоретических истоках заблуждений Канта, о том, где и как ему изменяла логика, когда он отступал от хода строго научных рассуждений для того, чтобы попытаться, если не обосновать, то хотя бы оправдать то, что научно обосновать нельзя — религиозные идеи бессмертия души, бытия бога и царства божьего.

Главный корень теоретических заблуждений Канта в интересующем нас аспекте следует искать, по мнению автора, в метафизическом разрыве противоположностей, в обособлении и противопоставлении их друг другу, в абсолютизации каждой из противоположностей в отдельности и самого различия, расхождения, противоположности между ними. Только такие метафизические абсолюты могли методологически «обеспечить» решение поставленных Кантом проблем в духе идеализма и религии, только они могли завести в тупик могучий ум немецкого мыслителя.

Рассматриваемые заблуждения были порождены не только особой идеологической направленностью поисков Канта, «социальным заказом», но и нарушением им меры в применении методов теоретического познания. В своих «Критиках» Кант, стремясь проникнуть в сущность сложнейших духовных явлений, блестяще применяет методы абстрагирования и идеализации. Абстракции чистого разума, чистого практического разума, морального закона, категорического императива и другие оказались действенными инструментами познания. Однако эти инструменты, как и все на свете, имеют свою меру, границы своей применимости, за пределами которых они уже не способствуют раскрытию истины, а начинают продуцировать заблуждения. Нечто подобное происходит и с абстракциями кантовских «Критик», с созданными им идеализированными объектами.

В «Критике практического разума» налицо абсолютизация и противопоставление друг другу целого ряда явлений, тесно взаимосвязанных в самой действительности, в общественной жизни, в человеческом поведении — природы и общества, природной и

социальной детерминации, необходимости и свободы, общественных и личных интересов, морали и счастья, долга и блага.

К чему ведет подобная абсолютизация, можно показать на примере противопоставления долга (морали) и блага. Кант создает этику долга, в которой ничем не мотивируемый, не определяемый никакими соображениями достижения блага и счастья чистый моральный закон (долг) определяет благо. Но так ли это?

Если рассматривать моральное сознание как нечто уже сложившееся и анализировать механизм его действия на уровне отдельной личности, то можно согласиться с идущим от Канта и получившим в этике довольно широкое распространение утверждением о преобладании долга над благом, деонтологии над этической аксиологией. Но если взглянуть на эту проблему шире, то мы увидим, что при всей немотивируемости и непреложности морального долга он сам в конечном счете является лишь средством для достижения моральной цели, а последняя выражена в представлениях о благе, добре, моральной ценности, нравственном идеале. В этом смысле скорее добро определяет долг, чем наоборот. Во всяком случае между добром (благом) и долгом существует не односторонняя, а двусторонняя связь, в которой определяющим является отношение «добро — долг», а подчиненным — отношение «долг — добро».

В таком случае ставится под сомнение основной абсолют кантовской этики, абсолют автономии морали, ее полной независимости от блага, определения высшего блага моральным законом. Напомним, что в качестве условий возможности осуществления высшего блага, исходя из морального закона, и выступают свобода, бессмертие и бог, составляющие содержание трех постулатов чистого практического разума.

Но один абсолют с необходимостью порождает другие. В кантовской «Критике» хорошо «просматривается» противопоставление морали и счастья. Мораль — это нечто чисто социальное, духовное, чувственно не воспринимаемое, счастье — природное, чувственное; мораль в конечном счете выражает общественный интерес (это видно в формулировке категорического императива, хотя сам Кант стремится очистить мораль от влияния какого-либо интереса), счастье же возможно лишь как личное счастье, за ним стоит только личный интерес. Никакого взаимопроникновения, взаимодействия между моралью и счастьем в реальной жизни Кант не признает.

Вот и приходится ему постулировать бессмертие души и вечную загробную жизнь, в течение которой только и могут сочетаться мораль, как достоинство счастья, с самим счастьем, а также — бытие бога, который в качестве святого законодателя (и творца), благого правителя (и охранителя) и справедливого судьи (см. 4(1), 465) обеспечивает органическое соединение морали и счастья в высшем благе. Тут есть своя логика. Если

абсолютизация противоположностей является нарушением законов естественного, материального мира, то преодолеть эту абсолютизацию, восстановить их произвольно нарушенное единство можно только с помощью чуда — фактора сверхъестественного мира.

Теперь о позитивном содержании постулатов чистого практического разума, о возможности их интерпретации в духе диалектико-материалистической философии. Применительно к постулату свободы и вообще к кантовскому учению о свободе эта задача в значительной мере уже решена в работах философов-марксистов, поэтому ограничимся лишь двумя замечаниями.

Во-первых, постулат свободы при всей трудности его рационального обоснования резко отличается от двух других. Если бытие бога и бессмертие души — религиозные догмы, находящиеся в явном противоречии с научной картиной мира, то свобода — социальный факт, факт общественной и личной жизни, что находит свое подтверждение в социальной деятельности и человеческом поведении. В этом смысле знание о свободе не менее достоверно, чем, скажем, знание о таком ее продукте, как моральный закон, достоверность которого для Канта безусловна. По этой же причине свобода явно выпадает из того ряда, куда определил ее автор «Критики». Вольно или невольно он пытается тем самым придать большую достоверность двум другим постулатам. Но можно ли таким или любым другим способом придать достоверность чудесам?

Во-вторых, немецкий мыслитель, правильно констатируя наличие двух различных видов причинности — основанной на необходимости и на свободе, — пишет о различии законов природы и законов свободы. Кант справедливо рассматривает моральный закон как закон свободы (4(1), 458), отмечает, что причинность разумного существа есть его воля (там же), что свобода есть вид причинности (4(1), 468). С этим нельзя не согласиться, но опять же в кантовском учении о свободе на первый план выдвигаются абсолюты: абсолютное противопоставление свободы и необходимости, абсолютный отрыв детерминации, основанной на свободе, от природной детерминации, от объективной детерминации поступков.

В результате оказывается, что, несмотря на глубокие мысли о природе свободы, Кант в целом решает эту проблему в духе индетерминизма. Правильно рассматривая свободу как вид причинности, он вырывает ее из общей системы природной и социальной детерминации. В то время как свобода, свобода воли, свобода выбора и свобода действия — необходимый элемент моральной и вообще социальной причинности. Можно утверждать, что там, где нет свободы, там нет и морального поведения, поступков, нет социальной жизни — человек без свободы может лишь действовать как вещь, понуждаемая к этому внешней необходимостью.

Что касается посылки бессмертия души, то трудно оспаривать исходные посылы Канта, утверждавшего, что «высшее благо практически возможно только при допущении бессмертия души» (4 (1), 455). Действительно, уж очень коротка человеческая жизнь, чтобы обеспечить абсолютную моральность, полное соответствие поведения индивида моральным нормам. Какой же выход из этого положения? Встать на сторону Канта и других моралистов, которые предлагают признать бессмертие души, продолжающей свое бесконечное нравственное совершенствование в загробном мире? Но ведь это означало бы оставить почву науки и перейти в область мистических спекуляций.

Есть, однако, альтернатива такому решению. Научная этика ориентирует человека на постоянное нравственное совершенствование, на неуклонное преодоление возникающих в его жизни нравственных проблем, собственных недостатков и слабостей. Только таким путем он может через нравственность неполную, относительную двигаться к нравственности полной, абсолютной, как к идеалу своего морального поведения. Конечно, «чистая», «100-процентная», и в этом смысле абсолютная, нравственность недостижима. Вытекает ли из этого утверждения оправдание безнравственности? Нет. Мы просто трезво смотрим на вещи и признаем право земного, далеко не святого человека на ошибки, даже на временное отступление от нравственных норм, но с обязательным исправлением этих ошибок и стремлением не допускать их в будущем. «Умен не тот, кто не делает ошибок. Таких людей нет и быть не может. Умен тот, кто делает ошибки не очень существенные и кто умеет легко и быстро исправлять их»³. Эти ленинские слова вполне применимы и к сфере морали, к нравственной мудрости и нравственным ошибкам.

У рассматриваемой проблемы есть и другая сторона. Дело в том, что вся земная, научно объяснимая человеческая жизнь, действительно, пронизана верой в бессмертие, ориентирована на него. Эта ориентация заложена уже в нашей биологической природе, которая находит свое социальное воплощение в чувстве любви, в институтах брака и семьи, в самоотверженной заботе о потомстве, о детях и внуках, которые переживут нас и продолжат наше дело. Да и вся человеческая деятельность проникнута стремлением оставить после себя, после своей физической смерти нечто высокое и значительное, что переживет человека, будет жить в делах и душах последующих поколений.

Такое вполне реальное, бессчетное число раз проверенное бессмертие тоже предполагает веру и надежду. Веру в будущее, в прогресс человечества, надежду на то, что люди будут жить лучше, что новые поколения будут совершеннее, чище, нравственнее и что так будет всегда, практически бесконечно. Без такой веры и такой надежды не было бы нравственности, не было бы и человечества. Вера в лучшее будущее, в бессмертие

своих дел и бессмертие человечества помогала людям выстоять даже в самые страшные моменты своей истории, сохранить моральные ценности, передавая их из поколения в поколение.

И, наконец, о постулировании Кантом бытия божьего. Есть ли реальное, земное содержание в его рассуждениях о том, что нужно допустить существование отличной от природы причины всей природы, что только эта причина может обеспечить полное соответствие между счастьем и нравственностью, то есть «морально необходимо признать бытие божье» (4 (1), 458)? Да, есть

Действительно, нужна сила, если не всемогущая, то все же достаточно могущественная, чтобы предотвратить девальвацию моральных ценностей и обеспечить возрастание их значимости, обеспечить наказание порока и торжество добродетели, установить гармонию между общественными и личными интересами. Эта сила материалистически может быть истолкована как в борьбе и страданиях создаваемое самими людьми разумно организованное общество, вся деятельность которого и должна быть направлена на обеспечение гармонического сочетания общественных и личных интересов, морали и счастья.

При этом необходимо считаться с тем, что абсолютное счастье, абсолютная моральность и абсолютное их соответствие возможны лишь в принципе, в идеале. К ним должны стремиться и отдельная личность и разумно организованное общество, понимая, однако, что человек не может в своей короткой и полной глубочайших противоречий жизни достигнуть нечего абсолютного. Кантовские искания как раз и показывают, что попытка оторвать абсолютное от относительного и превратить его в самоцель есть путь, ведущий в область мистики.

Таким образом, за постулатами чистого практического разума при диалектико-материалистическом их истолковании обнаруживаются вполне реальные вещи, представляющие собой сущностные, фундаментальные характеристики человека и человеческого общества: свобода как познанная и подчиненная людям необходимость; устремленность в будущее, стремление к бессмертию своих дел и творений, присущее человеку, всей человеческой деятельности; необходимость создания разумно организованного общества, гармонически сочетающего общественное и личное, мораль и счастье, общества реального гуманизма, в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»⁴.

¹ Можно назвать следующие работы: Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М.: Наука, 1973. С. 354—357; Нарский И. С. Кант М.: Мысль, 1976. С. 148—162.

² См.: Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. Гл. 4.

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 18.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 4. С. 447.

ЭТИКА И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ: СУБЪЕКТ КАК ОБЪЕКТ ПОЗНАНИЯ

С. А. Чернов

(Ленинградский электротехнический институт связи)

Только моральный мир
есть мир умопостигаемый.

И. Кант

Продукты труда становятся товарами,
вещами чувственно-сверхчувственными,
или общественными.

К. Маркс

Был ли Кант агностиком? Споры об этом время от времени вспыхивают с новой силой, несмотря на то, что вопрос давно ясен и изучен более чем достаточно. Для того чтобы убедиться в этом, довольно хотя бы заглянуть в столетней давности двухтомный комментарий Х. Файхингера. Уже тогда можно было легко утонуть в непереплываемом море литературы о «вещи в себе». Слишком ясно, что Кант агностиком был. Это можно доказать исторически, логически, текстуально с любой степенью убедительности. Доказать это — доказывать доказанное. Опровержения выглядят оригинально, но неубедительно. Вопрос о том, «был или не был», вовсе не стоит. Но чем яснее, что «был», тем мучительнее и настойчивее становится вопрос о том, *почему* Кант был агностиком, в чем *смысл* его агностицизма. Это единственно интересный и важный вопрос.

Конечно, и на него давались ответы, опирающиеся на учение о гносеологических и классовых корнях идеализма. Но проблема оказывается значительно глубже и труднее, чем это иногда представляется, — именно поэтому и предлагаются облегченные решения. Вдумываясь в эту малозначительную, частную с виду, проблему, мы не только тотчас проваливаемся в пропасть таинственных «вещей в себе», но и довольно неожиданно попадаем в самое средоточие актуальнейших современных проблем, связанных со слабыми местами в нашей философской науке. Чтобы показать это, я попробую обосновать тезис, который может показаться невероятным и даже нелепым: агностицизм Канта имеет прямое отношение к становлению материалистического понимания истории. Проведя *принципиальное* различие между вещью в себе и явлением и настаивая на непознаваемости вещи в себе, Кант сделал возможным переход от метафизического материализма к диалектическому, а вместе с тем от исторического идеализма к историческому материализму.

Заметим, прежде всего, что прямая критика агностицизма попросту невозможна. Кант утверждает, что «вещи в себе» непознаваемы. Следует ли нам согласиться или не согласиться с

этим утверждением? Очевидно, что ни то, ни другое не имеет смысла. В философии марксизма нет понятия «вещь в себе», а слово «познаваемо» имеет другой смысл. Кант вводит понятие ноумена как отрицательное, проблематическое, демаркационное понятие «некоторого нечего вообще, находящегося вне нашей чувственности» (3, 307—308), как понятие чистого рассудка, посредством которого ограничивается чувственность и оставляется пустое место для «умопостигаемых объектов», о которых ни чистому рассудку, ни спекулятивному (теоретическому) разуму ровно ничего не известно. Отрицая тезис Канта, мы *тем самым* принимаем его терминологию, его концепты и соглашаемся с его противниками, Лейбницем и Вольфом. Разве диалектический материализм признает познаваемость ноуменов чистым рассудком? Согласие с агностицизмом делает нас кантианцами, оставляет в кругу кантовской системы. Метафизическое отрицание агностицизма, простое «нет» возвращает нас к докантовской рационалистической метафизике. Если же мы оговоримся, что, утверждая «познаваемость мира», мы берем слова «мир» и «познаваемость» немножко в другом смысле, чем Кант, опровержения не получится. Нельзя вести спор на разных языках, если нет перевода.

Единственный выход — перевести язык трансцендентализма на язык диалектического материализма, поскольку такой перевод возможен, т. е. прочитать Канта материалистически. А такой «перевод» предполагает не «опровержение» агностицизма, а исследование его как одного из этапов в том процессе развития понятий, который привел к возникновению научной философии.

Теперь присмотримся к вопросу более внимательно. Вероятно, каждый, кто читал Канта и пытался добиться полной ясности, исходя из «презумпции невиновности» мыслителя (в интеллектуальной честности которого сомневаться не приходится), немало помучился, стараясь понять, что же такое «умопостигаемый (интеллигибельный) мир, в котором пребывают таинственные, непостижимые ноумены (или вещи в себе, если проводить между ними различие), в том числе бог, свобода, бессмертие и наш собственный разум, «умопостигаемая» свободная причина наших вполне детерминированных природой поступков. Не будем рассматривать все тонкие дистинкции, различие «вещи в себе» и «ноумена», многообразие возможных источников агностицизма. Возьмем лишь некоторые аспекты, позволяющие увидеть нетривиальность и глубину вопроса. Хорошо известно, что Кант разводит вещь в себе и явление прежде всего из «практических» соображений: «если явления суть вещи в себе, то свободу нельзя спасти» (3, 480). Ограничение теоретического разума сферой «опыта» имеет тот положительный результат, что дает место практическому применению разума. *Неограниченное* расширение эмпирического и теоретического познания,

науки угрожает «вообще вытеснить» (3, 92) мораль — «собственно практическое». Если бы научное знание описывало поведение «вещей в себе», то закон причинности исключал бы свободу, нравственность уступила место «механизму природы». В науке нет понятия свободы, свобода воли для ученого — иллюзия. Интересы науки разрушают мораль (3, 436); наука в неограниченном применении наносит «невозместимый ущерб практическому интересу разума» (3, 438). Свобода *принципиально* не может быть предметом *опытного* научного изучения, ее нельзя *наблюдать* «в опыте», так как спонтанные события вовсе не есть события, поскольку не могут занять объективного места во времени, которое определяется исключительно причинностью. То, что не обусловлено причинно, не может быть объективно определено во времени. А «так как сплошная связь всех явлений в контексте природы есть непреложный закон, то это неизбежно опрокидывало бы всякую свободу, если бы мы упорно настаивали на реальности явлений. Поэтому те, кто следуют в этом вопросе общепринятому мнению, никогда не сумеют соединить друг с другом природу и свободу» (3, 481). Поэтому природа и свобода, теоретическое и практическое, наука и мораль должны остаться «в своих рамках»: «Я не могу, следовательно, даже *допустить* существование бога, свободы и бессмертия для целей необходимого практического применения разума, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания...» (3, 95).

То, что Кант поставил в этой фразе рядом со словом «свобода» слова о боге и бессмертии, а в другой на той же странице заявил, что он ограничил знание, чтобы освободить место *вере*, — это, конечно, существенно облегчило жизнь некоторым критикам Канта. Однако религиозные мотивы мы можем спокойно оставить в стороне. Хорошо известно, что религия у Канта ставится *в зависимость* от морали, а все философские вопросы, связанные с моралью (и свободой), решаются *независимо* от религии: «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке свободном, ...не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, ...чтобы этот долг исполнить»¹. Стало быть, понять источник кантовского агностицизма можно исключительно из его учения о свободе, об отношении научного знания и свободного поведения человека.

Вот с этим-то у нас, как говорится, не все в порядке. Критикуя кантовское учение о соотношении свободы и природы, как правило, указывают на то, что Кант, во-первых, понимал причинность механистически, во-вторых, что он мистифицировал свободу, и, в-третьих, наконец, что свобода не противоречит необходимости, а представляет собой, как указывал Ф. Энгельс, познанную необходимость или действие, основанное на познании необходимости. Разберем эти возражения по пунктам.

Сначала о третьем, как самом простом. Формула Энгельса не может быть аргументом *против* теории Канта, поскольку последний с ней согласился бы (хотя считал бы, что она не полна). То, что *гипотетические* императивы (умения) для свободной деятельности человека должны основываться на знании законов природы, для Канта было очевидно (4(1), 253). Кроме того, как и другие диалектически мыслящие философы, он понимал, что свобода не противоречит необходимости, а, напротив: только свободный поступок является *необходимым* в собственном смысле слова, т. е. предписывается «аподиктически», совершается по непреложным «законам свободы». И наоборот — только тот поступок, который совершается в силу непреложного, *объективного* закона, может рассматриваться как собственно свободный, при условии, что субъект сам обязывает себя из уважения к объективному закону нравственности. Энгельс говорит о том, что деятельность, направленная, например, на построение коммунизма, может быть успешной только в том случае, если коммунизм возникает в силу объективных закономерностей истории. Кант же говорит о другом: из того, что некоторое событие произойдет вследствие *естественного* хода вещей, никак нельзя вывести, что я *должен*, морально обязан содействовать его появлению.

Теперь обратимся к первому аргументу. Вторую аналогию опыта Кант формулирует так: «Все изменения происходят по закону связи причины и действия» (3, 258). Самый придирчивый (но вместе с тем непредвзятый и беспристрастный) анализ не может обнаружить ни в формулировке, ни в доказательстве аналогии ни одного атома механицизма. Кантовские рассуждения можно упрекнуть в чем угодно — в многословии, повторах, непонятности, необщительности, субъективизме и т. п., — но только не в механицизме. В них нет ни утверждения об одно-однозначной связи причины и следствия, ни сведения этой связи к какому-либо конкретному механизму (толчок, сила и т. д.). Говорится, правда о *необходимости*, а именно о необходимой последовательности схватывания восприятий благодаря синтезу представлений чистым рассудочным понятием причинности. Очевидно, однако, из контекста, что Кант имеет здесь в виду и обосновывает *объективность* причинности и *необратимость* течения причинно связанных событий, которые к механицизму отношения не имеют. Заметим, что в механике, как классической, так и современной, квантовой, уравнения симметричны относительно знака времени, т. е. все процессы обратимы.

Более важно, однако, другое. Любое понимание причинности, закономерности *природы*, любое научное естествознание «априори» исключает *свободный произвол* из объектов научного исследования. Это относится и к ньютоновской механике, основанной на лапласовском детерминизме, и к квантовой механике с ее принципами неопределенности, дополненности и вероят-

ности, и к пригожинским диссипативным структурам и точкам бифуркации. Недоразумения и известная поверхностность в критике кантовского решения проблемы обусловлены, видимо, вульгарным сведением *свободы* человека к *случайности* физических процессов. И это несмотря на то, что в других случаях мы прекрасно помним замечательные мысли философских классиков: *случайный* поступок и есть именно *несвободный* поступок, а человек, поступающий случайно, в зависимости от «хочу — не хочу», внутренних побуждений и внешних принуждений, есть несвободный человек, раб страстей и обстоятельств, неведомых ему причин. В этом смысле подлинно свободно лишь животное. На деле же наоборот — именно то, что отличает человека от животного, делает его свободным, а именно разум, т. е. способность *сдерживать* естественные (природные) побуждения, поступать не по желанию, а вопреки ему, способность *не уступать* «эмпирически данному основанию» (3, 488), «перешагнуть через всякую данную границу» (3, 352), создать свой собственный порядок, которого нет в природе.

Если некоторые современные физики идут вслед за Эпикуром, рассматривая спонтанное излучение боровских атомов или вероятностное поведение электрона как *основание* свободы человека, то *философу* непозволительно не понимать отличие случайности от свободы или принудительной необходимости закона природы от свободного самообязывания нравственным законом в сознании долга, müssen от sollen. Это отличие сразу видно из того хотя бы, что случайное, по определению, есть то, что может быть, но может и не быть, а свободное (в морали) есть то, что *должно* быть. Кант, между прочим, писал, что цель его критики — «культура разума» (3, 96), которая не позволяла бы «беспечно уместоваться» в вопросах морали. Разве *безответственный перескок* от свободы человека как разумного существа к какой-нибудь «необходимости», от нравственного самоопределения к «квантовомеханической вероятности» не ответствен в какой-то мере за наши общественные беды, как и обоснование нравственности будущим счастьем?

Долженствование не есть явление природы (3, 487)! С точки зрения естествознания оно не имеет никакого смысла. С позиций детерминизма нелепо, что некоторое событие, действительно имевшее место в силу известных причин, «не должно» было произойти. Для внешнего наблюдателя никакой свободы его «объектов» нет, если он не отступает от принципа причинности. У научного *объяснения* и морального сознания разный предмет, разное отношение к одним и тем же предметам, разная логика. Поскольку естествознание изучает «законы, по которым все происходит», а этика — «законы, по которым все должно происходить» (4(1), 222), поскольку предмет первого — *сущее*, а второй — *должное* (то, чего нет, но что должно быть), то *объекта этики* (свободы) просто *не существует* для естествознания.

Для этики в свою очередь было бы в высшей степени предосудительно основывать свои требования «на опыте» — на том, что говорит физика, или том, что в действительности происходит, как действительно ведут себя люди. Нельзя мыслить о свободной деятельности человека так же, как о движении атомов. В естествознании опыт учит нас тому, как в *действительности* нечто происходит независимо от нас. В отношении же нравственности «опыт (увы!) есть источник видимости», и, устанавливая законы того, что *должно делать*, нельзя исходить из того, что *делается* (3, 353). Ссылка на опыт здесь не имеет решающей силы потому, что сам этот опыт *делается* человеком, и он был бы иным, если бы в основе деятельности лежали иные принципы и представления.

Кант тщательно показывает отрыв свободной деятельности человека от причинно обусловленных процессов в природе. Для понимания человека недостаточно, пользуясь выражением Бергсона, «логики твердых тел». Случайное событие также есть причинно обусловленное событие. Случайность — одна из форм причинности, т. е. *внешней* детерминации, *зависимости* и обусловленности. Свобода, напротив, есть способность *внутренней* детерминации, самоопределения, проявление *независимости*, самостоятельности. Если человек свободен, то не все содержание его поведения определяется внешними воздействиями и условиями, «аффицируется» извне. Цепочка причинных связей «на входе» в человека обрывается, так как между «входом» (внешним воздействием) и «выходом» (поступком) вклинивается то, чего в природе нет — размышление, творчество, которое по самому своему смыслу противоположно всякой обусловленности. Только в силу «незаданности» своего поведения человек, собственно, и является *личностью* (а не просто индивидом): «Вопрос о том, возможна ли свобода, равнозначен, пожалуй, вопросу о том, есть ли истинная личность...»². Поэтому, определяя понятие свободы, Кант говорит о способности человека, как *субъекта*, «самопроизвольно определять себя независимо от принуждения со стороны чувственных побуждений» (3, 364), «производить то, чего раньше не было»³, «сознавать себя как интеллектуальное существо, которое деятельно»⁴, а не страдательно, «подчинять все произвольные действия основаниям разума»⁵, «самопроизвольно начинать состояние» (3, 363), «перешагнуть через всякую данную границу» (3, 352) и т. д. Причинность есть обусловленность некоторого состояния (события) предшествующим состоянием по некоторому правилу, свобода, напротив, согласно Канту, есть «абсолютная самодеятельность», «безусловная каузальность» (3, 398), «причинность разума». Поэтому, если предположить возможность появления свободы в опыте, то придется отказаться от регулярной связи явлений, т. е. закономерности природы: если некий наблюдаемый объект вдруг поведет себя как *свободный субъект*, нам придется отказаться от детер-

министического, законосообразного объяснения его поведения. Он разорвет закономерную связь явлений, «спокойное» течение событий. В опыте не может быть *субъектов*, иначе природа перестанет отличаться от сновидений (3, 425); в ней будут возможны чудеса, все станет запутанным и бессвязным. До тех пор, пока явления природы рассматривались как вещи «в себе», наделенные «душой», «волей», «разумом» и поступающие свободно, никакой *науки* о природе быть не могло. Природа оставалась скопищем «существ», каждое из которых «само по себе». Научный подход к вещам начинается с того, что из них исключается свобода, внутреннее, «самость», произвол, что они лишаются самостоятельности, что к ним перестают относиться как к независимым самостоятельным субъектам — в прямую противоположность к моральному отношению. Классическая физика обязана своим возникновением отказу от гилозоизма, запечатленному в первом теоретическом принципе научного естествознания — принципе инерции. Если на «тело» не действуют *внешние* силы, в нем не происходит никаких изменений. Все, что происходит с ним, объясняется внешними причинами. Только благодаря этому «тела» связываются в единую регулярную цепочку. Эта идея образует краеугольный камень и современной науки. Поэтому Кант и замечает, что в материи, состоящей из «тел», нет «ничего безусловно внутреннего», а есть «только сравнительно внутреннее, состоящее в свою очередь из внешних отношений» (3, 325). Вдуматься в кантовскую аргументацию не мешало бы тем, кто занят сегодня поисками «внеземного разума» и собирается вступить в контакт с инопланетянами. Наука «разумных» объектов в космосе не найдет *по определению* (науки). Для того чтобы квалифицировать некий объект наблюдений как субъект, мыслящее существо, надо перестать относиться к нему по-научному, как к «телу» природы и вступить с ним в совершенно иное отношение, не субъект-объектное, а субъект-субъектное, моральное.

В мыслящем субъекте, в отличие от материального объекта, тела, есть «внутреннее» — не в пространственном, разумеется, смысле, не внутренние органы или составные части, а внутреннее как *субъективное, принципиально* недоступное внешнему, чувственному, объективному наблюдению. Стало быть, кантовское «умопостигаемое» ставит перед нами по крайней мере два вопроса: есть ли в поведении человека то, что в принципе недоступно естествознанию, и возможно ли научное изучение субъективной реальности? Можно ли рассматривать познавательное и моральное отношение как качественно различные, несводимые друг к другу и в чем основание этого различия?

Мыслители раннебуржуазного общества поставили задачу создания науки об обществе, о человеке, опираясь на классическую механику как образец достоверного, опытного, объективного, точного знания. Но камнем преткновения стала для них

специфика человека как объекта познания, а именно то, что здесь объектом является субъект, существо, наделенное волей и действующее сознательно, на основе *идеальных* (нематериальных) побудительных сил. Как быть науке со свободой человека? Здесь встает дилемма: либо наука о человеке будет удовлетворять классическому идеалу рациональности и принципу детерминизма — и в этом случае она должна исключить из рассмотрения сознание, свободу, разум субъекта и рассматривать его как *тело природы*, объект; либо наука об обществе должна учесть специфику человека как объекта познания, признать его свободу — и тогда она не может быть наукой, ибо произвол неопишем, а «разум» принципиально ненаблюдаем в теле человека. Может ли субъект быть объектом научного познания, не утрачивая своей «субъективности»?

Метафизический материализм пошел по первому пути, жертвуя свободой во имя науки. Так возник естественно-научный редукционизм, механицизм, физикализм, для которого человек — ансамбль молекул. Основной недостаток метафизического материализма, как известно, тот, что действительность в нем берется только в форме объекта, не субъективно, игнорируется активность субъекта. Отсюда вытекает, по существу, отрицание субъективной реальности и отождествление объективной реальности с «телами природы». Крайности, однако, сходятся. Парадоксальным, но неизбежным следствием метафизического материализма оказывается идеализм в понимании истории. В самом деле, свести субъективное к объективному — это то же самое, что превратить объективное в субъективное. Отрицание бытия субъективного означает просто его отождествление с объективным. Именно это и имело место в материализме XVII—XVIII веков. С одной стороны, *идеальные модели*, образы и представления классической механики были положены «первичными качествами» самих «тел природы». С другой — субъективный мир человека включается посредством принципа эмпиризма в общую детерминистическую цепь природы как одно из звеньев. Но если идеи непосредственно включены в причинную цепь природы, то насколько вещи — причины идей, настолько и идеи суть причины вещей. Натурализм и редукционизм, отрицание свободы человека сопрягаются с идеалистическим пониманием истории. Конкретные исторические события домарксовский материализм выводит из сознания, воли, идей их участников, будучи не в силах выбраться из порочного круга: «мнения определяют средой», а «среда определяется мнениями». Кроме того, логическое развитие метафизического материалистического эмпиризма неизбежно приводит со временем к идеалистическому эмпиризму, так как интроспективно-описательный подход в выявлении содержания сознания не удастся совместить с генетически причинным в его объяснении. Как из чисто объективного, физического, природного процесса можно *вывести* возникновение субъективного,

ощущения, представления? Для того, кто все основал «на опыте», сам опыт становится необъяснимым. Поэтому сознание невозможности механического выведения ощущений, незаконности отождествления абстракций физики с «подлинной реальностью» неизбежно приводит к тому, что ощущение, как простейший элемент «опыта», становится последней, далее неразложимой и необъяснимой реальностью, основанием всякого объяснения.

Нельзя не заметить, что и наши авторы, пишущие о проблеме идеального, сталкиваются с той же самой трудностью, поскольку кладут в основание объяснения сущности сознания *естественно-научные* данные о строении и функционировании мозга. Положа руку на сердце они должны признать, что все попытки «выколупать» идеальное из нейрофизиологических материальных процессов выглядят неубедительно. Субъективное остается неуловимым. Не случайно Б. Рассел и другие видные ученые, в том числе нейрофизиологи, приходят к субъективному идеализму, пытаясь поймать мысль концептуальной сеткой естествознания. Тем, кто пытается понять сущность идеального, углубляясь в строение мозга, надо напомнить кантовскую мысль о том, что человек и самого себя познает в науке как явление, а не «вещь в себе». Если бы сущность мышления и его отношение к мозгу и внешним предметам могла понять физиология, то зачем тогда философия и как отношение мышления и бытия может тогда быть *основным вопросом* философии? Философ должен понимать глубину человеческой субъективности и не забывать о том, что нейрофизиологический процесс лишь для учебного-естественника представляется «вещью в себе» и «материальным носителем» сознания, но для философии он есть *явление* этого материального носителя сознания самому сознанию в его современной, научной, «физиологической» форме. Этот маленький «нюанс» меняет многое. Если забыть о нем, философию надо сдать в архив. Признавая неисчерпаемость электрона, не забываем ли мы, что и человек неисчерпаем так же, как и атом, что этот атом есть не только продукт внешней детерминации человека объективной реальностью, но и продукт творческой мощи его субъективности, сознания? Как не следует отождествлять современные естественно-научные представления о мире с философской категорией материи, так не следует путать современные научные представления о строении мозга и тела человека с философской категорией мыслящего субъекта.

Уместно вспомнить здесь ленинскую мысль: «умный идеализм» ближе к диалектическому материализму, чем метафизический материализм. «Умный», т. е. диалектический, идеализм начинается с Канта, но не потому, что он впервые представил физический универсум как процесс развития, и не потому, что указывал на необходимость противоречий в мышлении. Кант избрал второй путь решения упомянутой дилеммы, отказавшись поступиться свободой и субъективностью человека и ограничив

притязания естествознания, вынёся сущность человека в «умопостигаемый» мир и предложив качественно иную науку — науку о «законах свободы». Благодаря этому, собственно, Кант и стал родоначальником диалектики в немецком идеализме и сделал возможным движение вперед — от метафизического материализма к диалектическому, от физикалистского натурализма к материалистическому пониманию истории. Ведь сердцевину последнего составляет признание *объективной реальности общественных отношений*, такой реальности, которая дана только посредством активной свободной деятельности человека, только в ее процессе, а вне и без разумной деятельности (в природе) вовсе не существует. Метафизический материализм не мог найти эту реальность, ибо он не видел иной реальности, кроме природы. Кант ограничил науку (естествознание) для того, чтобы дать место свободе (науке об обществе). Дуализм и агностицизм Канта — самое решительное обоснование невозможности построить науку о человеке и обществе по образу и подобию науки о природе, так как здесь мы имеем дело с иной реальностью, подчиняющейся качественно иной закономерности, не «закону природы», а «закону свободы», не закону вне человека, а закону самореализации человека. Диалектика как теория развития и разрабатывалась в дальнейшем в немецком идеализме как «теория свободы», теория субъекта, который сам делает себя, т. е. сам создает то, что становится объектом его познания.

И в заключение о «мистификации» свободы Кантом. Говоря об «умопостигаемом», или «сверхчувственном», надо отрешиться от пространственных интуиций, от воображения неких таинственных существ «где-то» вне природы, «в другом мире». Кант имеет в виду простой факт: свобода человека не является объектом экспериментального естествознания, сущность человека и его разум не познаются путем физических наблюдений в микроскоп и телескоп, постановки решающих экспериментов и разложения веществ на химические элементы. Вспомним, что писал другой ученый о «сверхчувственных» свойствах предметов. Для обыденного и для естественно-научного взгляда стоимость вещи предстает как весьма странное ее свойство: то, что присуще самой вещи, но не может быть обнаружено в ней никаким наблюдением, препарированием, анатомированием и т. д., т. е. свойство явно «сверхчувственное». К. Маркс пишет по этому поводу: «Стоимость (буквально *Wertgegenständlichkeit* — стоимостная предметность, стоимость как предмет, вещь. — С. Ч.) товаров тем отличается от вдовлицы Квикли, что не знаешь, как за нее взяться. В прямую противоположность чувственно грубой предметности товарных тел в стоимость не входит ни одного атома вещества природы. Вы можете ощупывать и разглядывать каждый отдельный товар, делать с ним что вам угодно, он как стоимость остается неуловимым»⁶. Вещи, состоящие из

природного вещества, приобретают «умопостигаемые» свойства, как только они начинают двигаться по законам не природы, а общества. Если из дерева делают стол, оно продолжает в качестве дерева оставаться «обыденной, чувственно воспринимаемой вещью»⁷. Но как только оно в качестве стола делается товаром, в нем появляются «метафизические тонкости» и «теологические ухищрения», оно «становится перед лицом всех других товаров на голову, и эта его деревянная башка порождает причуды, в которых гораздо более удивительного, чем если бы стол пустился по собственному почину танцевать»⁸. Может быть, и Маркса обвинить в мистификации, тем более, что он говорит о «мистическом» характере товара? Тайна мистического — в общественных отношениях, образующих *невидимую* и тем не менее *объективную* реальность, по внеприродным законам которой движутся и природные вещи. Как же можно отрицать наличие в человеческом *природном* теле «умопостигаемого характера», если сущность человека, по Марксу, есть совокупность общественных отношений, а эти отношения не содержат в себе ни одного атома вещества, ни одного кванта поля, не регистрируются вольтметрами и не поддаются действию химических реактивов? Если они *постигаются* только умом, т. е. силой абстракции и применением диалектического метода, разработанного Фихте, Гегелем и Марксом именно в поисках адекватного теоретического описания свободной деятельности и ее продуктов?

Итак, метафизический материализм имеет оборотной стороной исторический идеализм именно в силу отказа от свободы и субъективности ради неограниченных прав естествознания. Напротив, агностический отказ Канта от естественно-научного детерминизма и натуралистической редукции в понимании свободы человека привел к дальнейшему развитию материализма. Универсальное «распредмечивание» мира классической науки как «явления» и перенесение «законов свободы» в непознаваемый «умопостигаемый мир» следует рассматривать как *открытие* качественно нового типа закономерности, новой сферы объективной реальности, а также как *начало* разработки нового научного метода для теоретического освоения этой реальности, или, если воспользоваться модными терминами, как создание новой парадигмы, нового идеала рациональности, видоизменяющего и расширяющего прежнее понятие «научности». Понятно, конечно, что умопостигаемый мир Канта далек от системы материальных производственных отношений Маркса и что Маркс возвращается к детерминизму, исходя из объективных отношений, не только не зависящих от сознания, но определяющих его. Но это уже детерминизм иного типа, ибо законы общества не сводятся к законам природы. Не случайно диалектико-исторический материализм родился в критическом разборе гегелевской философии права, наследовавшей «Критике практического разума».

¹ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 78.

² Kants gesammelte Schriften. Bd. 17. S. 464—465.

³ Ibid. S. 314.

⁴ Ibid. Bd. 19. S. 183.

⁵ Ibid. Bd. 17. S. 317.

⁶ Маркс К. Капитал//Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 23. С. 56.

⁷ Там же. С. 81.

⁸ Там же.

ЭТИКА КАНТА И ЭТИКО-ВОСПИТАТЕЛЬНАЯ РЕФЛЕКСИЯ

*Ю. В. Согомонов, Е. П. Потапова
(Владимирский политехнический институт)*

В рудоносных пластах обширнейшего этического наследия И. Канта обнаруживается немало боковых штолен, где еще и не начинались или уже давно не ведутся выработки. Обычно исследователи лишь мимоходом касаются множества проблем взаимодействия морали и воспитания, этики и педагогики в той их постановке, в какой они были намечены Кантом и продолжают актуально звучать в современной ситуации обновления социалистического общества.

Мы исходим из того, что деятельность воспитателей, независимо от того, в каких точках или плоскостях социального пространства протекает воспитательный процесс, определенным образом регулируется обществом, классом, социальной общностью. Совокупность норм и ценностей, правил и максим, побуждений и запретов, которыми так или иначе руководствуются в реальной воспитательной практике, образует этос воспитания, который вплетается в живую ткань исторических типов нравственности на правах их специфической подсистемы. Этос призван обеспечить надежность процесса воспроизводства и социального наследования поколений путем ценностного контроля над различными аспектами деятельности воспитателей. Этика воспитания же связана с рефлексией по поводу социокультурных предпосылок регуляции воспитательной деятельности на основе тех или иных идеалов человека, представлений о гуманизме, «образе воспитателя» и «образе воспитанника».

* * *

Старая этика страдала фанаберическим отношением к воспитательной практике, что можно рассматривать в качестве частного случая разрыва теории и практики в классово антагонистическом обществе. Но все же этическая теория Нового времени оказалась сравнительно более чувствительной к наличным и перспективным запросам воспитательной практики, чем предшествующая ей теонормная этика. Одновременно в связи с изменением способов социализации, усилением ориентации субъекта воспитания на устойчивый интерес к внутреннему миру

воспитанника и отказом от догматического следования традиции как формы усвоения социального опыта и способа его передачи, а также в связи с расширением институализации обучения, быстрым преодолением неграмотности населения хотя бы в его элементарной форме мощный импульс к развитию обрела педагогическая теория. Стали складываться предпосылки для формирования блока этико-педагогического знания, в котором основные сюжеты этики воспитания начали обрисовываться в качестве самостоятельных и социально значимых.

Следует сказать, что вообще только к XVIII веку в связи с развитием буржуазной нормативно-ценностной системы существенно раздвинулся и углубился фронт взаимодействия этического мышления и обыденной нравственности. Только на этой стадии развития общества этическое мышление смогло оторваться от предметности воззрений практического нравственного сознания, выйти за пределы кодификационных задач по одному только упорядочению, уплотнению и многократному усилению тех или иных моральных предпочтений и настроений, превратив их в свой особый исследовательский объект.

Очевидно, что элементы, подготавливающие такой отрыв, накапливались на предшествующих ступенях истории этики. Пожалуй, одним из первых результатов подобного накопления была этическая теория Аристотеля. Но в целом преобладали учения, которые формировались непосредственно на почве морали, были продолжением ее мировоззренческого яруса, формой самопознания. Не способные дистанцироваться от феноменологии нравственной жизни, они превращались в своеобразные «громкоговорители» тех или иных моральных воззрений. Для того, чтобы рассеянные прежде «осколки» специально организованного теоретического исследования морали, преодолевшие гравитацию массовых представлений, сложились бы в более или менее цельное зеркало нравственной жизни, сама мораль должна была раскрыть свои основные сущностные характеристики, развернуть присущие ей противоречия, достичь в своем филогенезе высокой ступени зрелости, обрести свое — притом незаменяемое — место в многообразной системе социальных регулятивов человеческой деятельности. И только тогда стали складываться теории, способные постепенно сделать своим предметом мораль как таковую. Более того, сам факт появления таких теорий и их последующее развитие служит дополнительным показателем достижения самой нравственностью названных ступеней зрелости. Ни в коей мере не покушаясь на ценность вклада целой плеяды глубоких мыслителей эпохи Возрождения, Реформации и Просвещения в развитие этической мысли, выскажем предположение о том, что только с момента возникновения теории морали И. Канта можно начинать летоисчисление истории этических теорий такого типа, которые хотя бы частично сумели секуляризироваться по отношению к тем или иным

доминирующим моральным настроениям в массовом сознании, вырваться из орбиты его неумолимого притяжения («этическое чудо» Канта).

Именно такое высвобождение позволило неизмеримо глубже организовать критику моральной и воспитательной практики, что способствовало возрождению воспитания, созданию педагогической этики. Проведенное еще в античности различие между обучением и воспитанием, установление целесредственной зависимости между ними, способность дифференцировать нормы их «логик» — все это стало грозным орудием борьбы с лжеучестью, муштрой в детских учреждениях, дремучим авторитаризмом семейного восприятия. Этика и педагогика начали искать точки соприкосновения при разработке идеалов и целей воспитательной деятельности при рассмотрении всех граней взаимодействия воспитателя и воспитанника. Как после долгого анабиоза, восстанавливаются забытые или препарированные античные методы воспитания, и они высвобождаются от церковных извращений. Оживают принципы, нормы диалогического воспитывающего общения (софистического, сократического, аристотелевского, цicerонианского и др.) в нормах и ценностях кватрочентистского диалога или научного диалога XVI—XVII веков, все решительнее вытесняя правила схоластического диспута¹. Проблемы морального облика воспитателя и его авторитета начинают обсуждаться исключительно живо и пристрастно. В духе джентльменской этики Честерфильда и Локка формировался образ наставника в приватном воспитании и образ наставника в общественном воспитании в духе руссоистского понимания демократии и морального равенства. Шефтсбери создает солилоквиум как интерперсональный диалог. В этике воспитания уделяется большое внимание обоснованию представлений и норм педагогического гуманизма, критике семейного деспотизма и порядков, царивших в казенных воспитательных учреждениях.

Вместе с тем критический пафос этики Нового времени был направлен не только ретроспективно на отрицание феодально-сословной морали и традиционного воспитательного этоса. Так, этическая доктрина И. Канта, по справедливому суждению А. И. Титаренко, сумела уловить и проанализировать новые противоречия нравственного развития человечества (между моральным идеалом и социальной действительностью, новой сущностью освободившегося от феодальных пут, универсально социализируемого человека и его существованием в буржуазном социуме, где нарастает тенденция к моральному отчуждению, между практикуемой и прокламируемой моралью и т. п.). Хотя кантовская этика сделала все это в абстрактно-процеженном виде, она все же «...нередко идет дальше (с точки зрения этического содержания) ограниченного исторического смысла принципов буржуазной морали. Мы должны видеть в кантовской

этике ее устремленность в будущее, ее мотив, ее надежду»².

На такой основе в эпоху Просвещения стали возникать воспитательные утопии и складывается особый литературный жанр воспитательного романа («бильдунгсроман»). С его помощью пытались художественно-дидактическими средствами воссоздать идеализированный облик воспитателя, воплощающего в себе в сентиментальной или же рассудочно-отвлеченной форме ценности и нормы воспитательной этики эпохи. Их авторы стремились и продемонстрировать результаты как воспитательной, так и самовоспитательной деятельности героев такого романа. Некоторые из этих романов были просто слегка беллетризованными педагогическими трактатами с преобладанием манеры напыщенного и слащавого резонерства в духе мещанской морали. Но за другими нельзя не признать высоких художественных и этических достоинств, способности анализировать диалектику воспитательной деятельности, защищать демократические воззрения³.

* * *

Обратимся теперь непосредственно к этической теории. Этика разумного эгоизма призывала трансформировать этику в критическую социологию, которая подведет к заключению о необходимости передислоцировать усилия человечества из сферы воспитания (из-за ее низкой результативности) в сферу изменений социальной среды, чтобы вызвать желательные перемены в поврежденных нравах, чтобы людям стало бы выгодно быть добрыми. Из этих идей вытекало допущение о возможности сконструировать такие условия существования человека, при которых ему безо всякого воспитания стало бы ясно, сколь невыгодно быть безнравственным субъектом. Такой подход, кроме всего прочего, страдал созерцательностью, так как наталкивался, как на бетонную стену, на роковой вопрос — кто собственно призван изменять социальные обстоятельства и кто будет воспитывать самих воспитателей, кои еще не стали совершенно бесполезными? Если мораль людей зависит от внешних условий, от их социального и индивидуального бытия, то морального обновления можно достичь целенаправленными изменениями этого бытия, и, стало быть, значение воспитательной деятельности, тем более ее ценностной регуляции, хотя и не очень последовательно, но все же минимизировалось.

Совсем другое дело, если моральный энтузиазм представлять в качестве оторванного от социальной полезности автономного феномена, если считать мораль врожденным качеством натуралистического или же харизматического свойства, как это полагалось в теориях нравственных чувств. Такова была крайняя реакция на крайности «теории полезности», этики личного интереса, когда нравственные чувства (честность, сострадание, человеколюбие и т. п.) объявляются независимыми от внешней

детерминации, а потому решительные требования социальных изменений подменяются установкой на моральную эволюцию, реализуемую, прежде всего, путем тщательной организации воспитания. Ему не придется переделывать «злую» природу воспитанника или заниматься перековкой своекорыстного эгоизма в эгоизм социальный. Воспитательный процесс опирается на врожденные нравственные чувства, и первую скрипку в их отшлифовке играют «моральные учителя» — люди с ярко выраженными симпатическими чувствами, которые создают, согласно А. Смиуту, моральные образцы, предъявляя к себе и к другим самые высокие ценностные масштабы.

Какова была позиция И. Канта в этом этико-педагогическом споре? В своей нравственной антропологии он отстаивал линию на признание изначальной, радикальной предрасположенности человека ко злу. Кант был убежден в неспособности человека преодолеть склонность ко злу ни путем совершенствования общественных отношений, ни усилиями в перфекционистском духе. Здесь обнаруживается противоречие между теорией морали и философией истории Канта, между вневременным действием категорического императива и допущением идеи исторического прогресса. Поэтому, продолжая оптимистические и рационалистические тенденции Просвещения, мыслитель одновременно и уклоняется от них, признавая невозможность внерелигиозного и посюстороннего преодоления зла.

Но означает ли признание тезиса «мир во зле лежит и обречен вечно пребывать в таком состоянии» отказ от признания огромной роли воспитания и этики деятельности воспитателей? Признание идеи исторического прогресса с точки зрения нашей проблематики означает допущение активного противостояния злу. Потому-то «Метафизика нравов» завершается этическим учением о методе. Это соответствует представлениям Канта о роли этической теории в ее отношении к морали, к «обыденной» нравственности. В целом этическая система Канта включала в свое «тело» элементы теории нравственного воспитания и предусматривала разработку непосредственных «выходов» на воспитательную практику. Подчеркивая общественную роль воспитания, философ писал о том, что «человек — единственное создание, подлежащее воспитанию», что «человек может стать человеком только путем воспитания», что «человек может быть воспитан только человеком — людьми, точно так же получившими воспитание», что в воспитании «кроется великая тайна усовершенствования человеческой природы»⁴.

Анализируя понятие воспитания, Кант различает воспитание «механическое», располагаемое по обстоятельствам, и разумное, идущее по плану, — так же очень часто поступают и современные авторы, различая социализацию и воспитание, воспитательную деятельность и воспитательные аспекты человеческой деятельности. Кант пишет о «плане теории воспитания с идеа-

лом человечности как конечной цели воспитательной деятельности, которая, с одной стороны, никогда не может быть окончательной, а с другой — предполагает такое развитие природных способностей человека, чтоб тот смог достичь своего жизненного назначения. «Первоначально, — пишет он, — люди не имели никакого понятия о том совершенстве, которого может достигнуть человеческая природа. Да и мы сами еще не вполне уяснили себе это понятие. Верно только то, что отдельные личности, даже при всем согласии своих питомцев, не в состоянии довести их до того, чтобы они достигали своего назначения. Не отдельные люди, но род людской должен достичь этого»⁵.

При этом Кант в качестве главного нерва воспитания выделяет воспитание нравственное, развитие способности к добру. Последующие представители немецкой классической философии так же были склонны редуцировать многообразие воспитательной деятельности к какой-то одной из ее форм, полагать «естественным» доминирование этой формы (эстетической, интеллектуальной, атеистической или симбиоза форм типа нравственно-эстетического воспитания). По Канту, именно нравственные аспекты воспитания и делают его величайшей проблемой и труднейшей задачей для человека. Этике воспитания как раз и предстоит справиться со сложными противоречиями между идеалом воспитания с позиций всеобщего блага и конкретными целями и задачами воспитательной деятельности, на которые прочно ориентированы «родители и правители». Цель воспитательных усилий первых — хорошее устройство детей в жизни, а цель вторых — создание верноподданных. Кто дает деньги на воспитание, без энтузиазма замечает Кант, тот и предписывает его план. Поэтому вопреки воспитательной системе Филантропина (речь идет об известном и уважаемом Кантом интернате «Заведение друзей человечества», созданном в Дессау Иоганном Базедовым) противоречие между всеобщим благом как воспитательным идеалом и узкими целями «родителей и правителей» может быть разрешено только в «частной предприимчивости», но «не в содействии правителей»⁶. С такой личной инициативой связаны надежды Просвещения, интересы прогресса человечества, которые Кант склонен интерпретировать в духе Руссо, фиксируя разрыв между достижениями цивилизации и нравственности.

Свою этическую дидактику Кант начинает с такого утверждения: «Что добродетели можно и должно *учить*, следует уже из того, что она не прирождена». Однако, обращаясь к стоикам, он пишет: «...добродетели нельзя *научиться* только с помощью одних лишь представлений о долге, путем увещаний (паранетическим способом), она должна культивироваться, стать предметом *упражнения* путем попыток побороть внутреннего врага в человеке (аскетически)» (4(2), 421). И поскольку учение о добродетели представляет собой науку, то и воспитание должно

быть не фрагментарным, а систематическим: «механизм в искусстве воспитания должен превратиться в науку»⁷. Изложение учения, полагает Кант, может быть акроаматическим (воспринимаемым слухом, изустным), когда все, к кому оно обращено, только слушатели, или же эротематическим (вопрошающим). Этот метод делится на диалогический способ обучения, когда вопросы воспитателя обращены к разуму воспитанников, и на катехизический, когда они обращены только к их памяти.

Чтобы по достоинству оценить идеи Канта об этике воспитания, необходимо представить общий эскиз его воспитательной программы. В ней предусматривается восстановление «первоначальных задатков добра в человеческой природе». Этот замысел лишь отчасти противоречит антропологическому учению о радикальном зле, и он созвучен хотя бы с некоторыми идеями английской сентименталистской этики. Зато методы воспитательной программы Канта отличаются от сентименталистской педагогики. Восстановление добра происходит путем «пробуждения от догматической спячки», то есть приблизительно так же, как это произошло с самим автором программы.

Очевидно, что вопрос упирается в духовную революцию, в просветление, переворот в индивидуальном сознании, которое вступило на стезю моральной самокритики и приступило к самообновлению. В этом кантовском положении было заложено семя последующего разобличения в философско-этическом понимании воспитательной деятельности, с которым столкнулись основоположники марксизма. Она трактовалась либо как способ обретения духовности в результате «встряски» или шлифовки, который предусматривал противостояние социальным обстоятельствам и был чреват предпочтением к воспитательному утопизму, либо как способ передачи культурных ценностей в духе подчиненности социальным обстоятельствам, приспособленчества по отношению к ним, подчинения воспитывающих факторов социализирующим (ближе к нашему времени это разоблачение, как известно, переросло в дихотомию концептуального плана — иррационалистические школы возлагали на себя бремя обсуждения проблем взращивания индивидуальной духовности, опираясь при этом на феноменологическую методологию, тогда как односторонне рационалистические школы брались за изучение движения культурных ценностей на основе объективистско-социологической методологии). Принцип совпадения социальных обстоятельств и человеческой деятельности в процессе самоизменения человека в революционной практике был незнаком всем направлениям этической мысли Нового времени.

Поскольку воспитательная программа исходит из признания потенциальной нравственности воспитанника, то неудивительно, что «эта предпосылка позволяет Канту сузить процесс воспитания до одного только непосредственного контакта между воспитателем и воспитуемым, а воспитательные средства — в ос-

новном к «повивальному искусству». «Назначение воспитателя состоит не в том, чтобы формировать воспитуемого, привнося в его сознание что-либо от себя или из объективной реальности, а в том, чтобы пролить свет на отношение объекта воспитания к данному уже ему нравственному закону, как бы научить его достойно распоряжаться своим собственным имуществом»⁸.

Данный концепт воспитательной программы определяет понимание философом значения норм и ценностей воспитательной деятельности. Допускают ли эти нормы использование методов неморального, прагматического воздействия, вроде запугивания страданиями или же соблазнения всеми преимуществами следования нравственным требованиям? На первом этапе воспитания аргументация типа «полезно-вредно» оказывается допустимой, однако, только в качестве дополнительного стимула. Немалая роль, в частности, принадлежит страху как переживанию собственной или всеобщей вины. Но при этом Кант требует от воспитателя сделать акценты на мерзости, а не вредности самого порока. Для неискушенного воспитанника (или для того, кто нуждается в перевоспитании) инструментом учения о добродетели служит обращенный к их памяти катехизический метод обучения. Он не вызовет сомнений или затруднений, поскольку его содержание можно объяснить из обычного рассудка, а его форму можно привести в соответствие с дидактическими правилами наставлений.

Кант считает, что для нравственного воспитания очень полезно ставить некоторые казуистические вопросы воспитаннику. Они не только соответствуют способности неразвитого человека к становлению его культуры мышления, оттачивают ум воспитанника, но и потому необходимы, что в природе человека заложена любовь к тому, что он может поставить на научную почву. С помощью подобных упражнений воспитанник незаметно приобщается к интересу нравственности. Следует подчеркнуть одно весьма существенное обстоятельство: нельзя в воспитании смешивать моральный катехизис с религиозным, нельзя и «амальгировать их», недопустимо, чтобы мораль следовала бы за религиозным катехизисом.

Перейдем теперь ко второму этапу воспитания. Здесь пришла пора возобладать сократически-диалогическому методу воспитания, когда «учитель и ученик спрашивают *друг друга* и отвечают *друг другу*» (4 (2), 422), в результате чего снимается проблема морального авторитета воспитателя, а воспитанник усваивает уважение к чисто моральной мотивации поведения. Диалогика, как известно, приходит на смену тем способам воспитания, которые ориентируют на простое присоединение воспитанника к готовому и неразвивающемуся образцу с «одномерной» добродетелью послушания. Сократическое диалогизирование, создаваемая им инфраструктура деятельности предназначены не просто для убеждения воспитанника, но и для

вращения его творческих сил в процессе объединенного серьезного поиска истины, истинных убеждений, освоения добродетели во всей ее сложности, богатстве оттенков и связей с целью достижения ее внутренней гармонии. Это предполагает существование принципиально нового субстрата воспитательного процесса. Исторически он складывается на основе устойчивой связи (филии) между двумя взрослыми свободными индивидами, полноправными гражданами, располагающими равными возможностями распоряжаться собой. Нормы их дружеского общения подробно расписаны в аристотелевских «Этиках». Модель их общения, в котором, собственно говоря, воспитательное воздействие угасает в силу равной добродетельности обеих сторон, оказывается благодаря этому элементарно-всеобщей формой и высшим критерием всех остальных межличностных связей. В этих отношениях одновременно обнаруживается как форма трансляции культурных ценностей, так и форма духовного обновления, хотя в дружеском общении уже зреют контуры грядущих коллизий между идеалами и нормами общественного и частного воспитания, между ценностями индивидуальной и социальной этики⁹.

Кантовская диатриба руководствуется более обширным, нежели дружба, общегуманистическим идеалом, выработанным Возрождением и Просвещением, предназначена функционировать не в лоне общин, систем с непосредственной демократией, а в буржуазном обществе, складывающемся далеко не в самой развитой части тогдашней Германии. Но все же она берет, во-первых, лишь одну — обновленческую — сторону такого общения, во-вторых, лимитирует весь процесс воспитания подрастающим поколением, когда равенство участников этого процесса — ввиду очевидной разницы их опыта, знаний и ответственности — оказывается во многом ограниченным, так сказать, «по определению». Зато у Канта на передний план выходят требования к самому воспитателю, к «культуре воспитания» (не совпадающей с «культурой умения» технической цивилизации, то есть он указывает на несовпадение воспитательной аксиологии и технологии), к воспитательной мудрости. Он именует экспериментальным средством воспитания добродетели хороший пример самого воспитателя, так как подражание для человека еще не воспитанного «есть первое определение воли к принятию максим»; но поскольку мотивом должно служить не поведение других, а нравственный закон, то хороший пример должен служить не образцом, а лишь показательством исполнимости того, что подобно с долгом: «Сравнение с законом должно служить учителю имеющимся всегда в наличии мерилom воспитания» (4(2), 422).

Вопросы упражнения в достижении бодрого и веселого настроения духа при выполнении долга или же «культура добродетели» являются предназначением моральной аскетики (диете-

тика, этическая гимнастика). Кант пишет о морально здоровом состоянии, которое есть негативное благополучие, и потому «к нему должно присоединяться еще нечто такое, что обеспечивает наслаждение жизнью и есть в то же время что-то чисто моральное». Воспитатель обязан отклонить монашескую аскетику, которая а) практикуется из суеверного страха или ханжеского отвращения к самому себе; б) ставит своей целью путем самобичевания и умерщвления плоти вовсе не добродетель, а фанатическое очищение от грехов; в) причем цель предполагает не нравственное раскаяние в грехах, а лишь покаяние. Такая аскестика не может не сопровождаться тайной ненавистью к велению добродетели. «Поэтому самодисциплина человека может стать похвальной и образцовой лишь благодаря сопутствующему ей радостному расположению духа» (4(2), 431). В трактате «О педагогике» Кант обращает особое внимание на оптимальность сочетания морального образования и дисциплинированности в действиях родителей и учителей. Если дисциплина создает привычку, которая со временем угасает, то моральное образование обязано научить действовать по принципам, в справедливости которых воспитанник сам убежден. Поэтому «все испорчено, если это образование захотят основать на примерах, угрозах, наказаниях»¹⁰.

Гуманистические установки в деятельности воспитателя не исключают подчинения воспитанника абсолютной воле, которая не сразу сознается им как разумная и справедливая. Такая позиция вряд ли может получить упрек в ригоризме и педантизме, так как послушание, по мнению Канта, должно исходить и из принуждения, и из доверия. Гуманность не сводима только к достижению добровольности послушания. В связи с этим философ обращался к исключительно важной для этики воспитания проблеме специфического нравственного принуждения: «Нравственно наказывают тем, что отказывают в уважении и любви, т. е. в удовлетворении той потребности, которая служит вспомогательным средством нравственности»¹¹.

Использование нравственного принуждения служит своеобразной ценностной гарантией против абсолютизма и деспотизма власти воспитателя и против опасности безвластия, анархической свободы в деле формирования личности. Применение этих средств принуждения означает вовлечение воспитанника в систему равных — в нравственном смысле — отношений с воспитателем, а проявление их готовности поступать в соответствии с моральным достоинством поступка, с общими принципами добра означает финал воспитательного процесса, его полное превращение в процесс самовоспитания.

Обзор этико-педагогических идей Канта не позволяет вывести их за границы контекста либеральных утопий Нового времени, несмотря на ряд очень продуктивных в методологическом и гуманистическом плане положений и предложений. В этих

утопиях допускается воспитание совершенного изолированного индивида в полном согласии с гармоническими целями общества. Воспитатели должны внести в инстинктивно-эгоистическую, «злую» природу человека моральную субстанцию. Зрея в нем, эта субстанция с помощью своеобразной «моральной бухгалтерии» помогает решить, какие интересы ему надлежит поощрять, а какие сдерживать. Первые будут содействовать развитию личности, тогда как вторые — обществу. В целом человечество сможет более или менее плавно продвигаться к бесконфликтному состоянию. Социальная оценка таких утопий очевидна.

¹ О различиях между античным и возрожденческим диалогом см.: Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978; Андрушко В. А. Античный диалог и диалог Возрождения//Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984.

² Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. М., 1974. С. 139.

³ См.: Баткин Л. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 199—249.

⁴ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 445, 447—448.

⁵ Там же. С. 449.

⁶ Там же. С. 453.

⁷ Там же. С. 451.

⁸ Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта. М., 1978. С. 160.

⁹ См.: Подосинов А. В. К проблеме сократовского диалога//Античная культура и современная наука. М., 1985; Давыдов Ю. Н. Античность как предмет исторической социологии//Там же; Буш Г. Я. Диалогика и творчество. Рига, 1985; Гиргинов Г. Диалогът: Философско-политически анализ. София, 1986.

¹⁰ Кант И. Трактаты и письма. С. 479.

¹¹ Там же. С. 486.

ИДЕИ И. КАНТА О МОРАЛЬНОМ ВОСПИТАНИИ И ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ТВОРЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

И. С. Кузнецова

(Калининградский государственный университет)

Легко фиксируемым эмпирическим фактом является то, что в последние годы заметно усилился интерес людей к самим себе, к своему быту, к здоровью наконец. Мгновенно исчезают с прилавков книжных магазинов книги, посвященные диете, физическим упражнениям, психологии. Многочисленные брошюры, передачи телевидения, в которых выступают медики, предлагают в разных вариантах неадаптивный совет: избегайте отрицательных эмоций, культивируйте положительные. Это обещает долгую и радостную жизнь. Использование понятий «стресс», «дисстресс» не делает эту позицию более научной или новой. Еще И. Кант обратил внимание на то, что отрицательные и положительные эмоции не только противоположны, но при опре-

деленных условиях неразличимы, т. е. отличаются от определяющего их основания только по степени. «Один и тот же человек может поучительную для него книгу, которая как раз попала ему в руки, возвратить непрочитанной, чтобы не опоздать на охоту, может уйти, не дослушав прекрасной речи, чтобы не опоздать к обеду, может отказаться от интересной и умной беседы, которую она обычно очень ценит, чтобы сесть за карточный стол, может даже отказать в милостыне нищему, благотворить которому для него доставляет удовольствие, так как у него теперь в кармане ровно столько, сколько нужно заплатить за вход в театр» (4(1), 337).

В самом деле, что считать положительной эмоцией: удовольствие от благотворительного поступка или похода в театр? В разные моменты один и тот же человек может совершить и тот и другой поступок, или, как заметил Кант, получить положительную эмоцию, предпочитая один поступок другому, исходя из сиюминутных соображений. Положительные эмоции испытывал и Скупой рыцарь, созерцая свои сокровища. Удовлетворение корыстно-эгоистических интересов тоже может вызвать положительные эмоции. А что значит «избегать отрицательных эмоций»? Не ввязываться в конфликты? Интересно, какой тип эмоций соответствует такому состоянию:

К добру и злу постыдно равнодушны,
В начале поприща мы вянем без борьбы.
Перед опасностью позорно-малодушны,
И перед властью презренные рабы¹.

Ясно, что социальная ценность эмоций определяется не тем, положительной или отрицательной она является для личности, ее испытывающей. «Если определение воли основывается на чувстве приятного или неприятного, которое человек ожидает от той или другой причины, то ему совершенно безразлично, какой способ представления на него оказывает воздействие. Для его выбора имеет значение только то, насколько сильна и продолжительна эта приятность, легко ли она достижима и может ли она продолжаться часто» (4(1), 337).

Таким образом, Кант совершенно справедливо полагал, что если исходить из соображений, аналогичных современным рецептам «избегать отрицательных эмоций», то нравственных принципов не было бы вообще, что «вернее было бы утверждать, что вообще нет никаких практических законов, а имеются только советы в угоду нашим желаниям» (4(1), 341).

Кант, как известно, предложил и выход из этой ситуации, сформулировал правило, учитывающее не только рациональность человека, но и его эмоциональность. Он писал: «Но для существа, у которого разум не единственное основание воли, это правило есть императив, т. е. правило, которое характеризуется долженствованием, выражающим объективное принуждение к поступку, и которое означает, что, если бы разум полностью

определял волю, поступок должен был бы неизбежно быть совершен по этому правилу» (4(1), 332). Как же добиться того, чтобы человек естественно руководствовался императивом?

И. Кант выдвинул идею морального воспитания, указал на процедуры, необходимые для воспитывающего воздействия, на тот «способ, каким можно было бы содействовать проникновению законов чистого практического разума в человеческую душу и влиянию на ее максимы» (4(1), 487). Заметим, что «Критика практического разума» помимо явно сформулированной системы воспитания содержит важнейшие идеи, касающиеся формирования личности, идеи, которые необходимо учитывать.

Трудно найти мыслителя, который с такой же силой, так же ярко и выразительно поставил проблему ответственности личности перед собой и человечеством за свои убеждения и поступки, как Кант. При этом великий философ вполне определенно выразил уверенность в том, что особенностью нравственной позиции личности является то, что сформировать ее можно только в результате личных усилий, что моральные убеждения должны быть самостоятельно выработаны личностью, тогда будет обеспечено следование им в деятельности этой личности.

Обратим внимание: ответственность перед собой и человечеством. Кант отметил двойственную природу человека как индивидуума и члена сообщества. Понятие сообщества имеет достаточно широкий спектр. Еще Р. Бэкон говорил, что одни в своей деятельности стремятся возвысить себя, другие — свою касту, третьи — человеческий род. Кант, несомненно, учитывал все аспекты бытия «для другого», поэтому и использовал предельные состояния: индивидуум — человечество. Понятие ответственности «всегда содержится в моральном законе» (4(2), 478). Поскольку ответственность перед собой и человечеством состоит также в выработке своих моральных убеждений, то для личности совершенно необходимой становится познавательная активность. Познание не может быть направлено только на то, «что я должен делать», ибо это и невозможно определить без понимания мира вне человека, условий и способов изучения его, без уяснения познавательных способностей человека. Значит, формирование личности не может происходить вне познания и творчества. Но именно в процессе познания дилемма «для себя» и «для человечества» снимается. Для познания нет этого разделения личного и общественного. Познающий субъект стремится к знаниям «для себя», но тем самым и «для человечества», так как человеческое общество в целом заинтересовано в росте образованности своих членов. Творческая деятельность существует не только «для себя», но еще больше для общества. Это вполне очевидно. А тогда становится ясным и метод воспитания, в котором процесс формирования нравственности слит с процессом создания личности как познающего, как творческого субъекта.

И. Кант выдвинул идеи и о процедурах, реализующих этот

метод. Рассмотрим их, выделяя те моменты, которые имеют особое значение для нас, озабоченных формированием активной нравственной личности.

Во-первых, Кант отметил, что «нельзя, конечно, отрицать, что для того, чтобы направить на путь морально доброго еще неразвитый или уже одичавший дух, нужны некоторые подготовительные меры — приманивать его выгодой или пугать лишениями» (4(1), 488). Ясно, что это еще не воспитание нравственности, но эти меры внешнего воздействия игнорировать не стоит, особенно для «уже одичавшего духа». Н. М. Амосов неоднократно обращается к мысли о том, что для изменения отношения к труду следует включать не только положительные стимулы (о чем принято говорить), но и отрицательные. «У людей должна быть тревога за то, что при плохом труде они не только не получают больше, но и потеряют то, что имеют»². Эти меры внешнего воздействия предполагают указание на поступки, которые рассматриваются обществом как желательные или нет. Для ребенка это означает, кроме всего прочего, и включение познавательных мотивов, он начинает познавать правила общественной жизни.

И. Кант не преувеличивал значения этих «механических мер», как он говорил, отводил им роль подготовительного этапа, поэтому, во-вторых, он полагал, что «надо непременно вселить в душу чистое моральное побуждение, которое дает ей неожиданную даже для нее силу не только потому, что оно единственное побуждение, которое создает характер (практически последовательный образ мышления по неизменным максима́м), но и потому, что оно учит людей ощущать свое собственное достоинство» (4(1), 488—489).

На первый взгляд идея о чистом моральном побуждении представляется абстрактной. Действия по неизменным максима́м зачастую кажутся невозможными. Появляется мысль о том, что соображения Канта носят умозрительный характер, что воспитание этим путем ничего не достигнет³. Но без практически последовательного образа мышления по неизменным максима́м нет морального поведения. Бедой нашего воспитания как раз и стало то, что не создаются характеры, заставляющие человека во всех обстоятельствах автоматически следовать хотя бы простым правилам морали. Стремление сделать моральные принципы «реальными» приводит к прагматической морали: формируется представление о том, что любой поступок, даже обычно осуждаемый обществом, допустим, если о нем не станет известно окружающим. И нет нужды приводить примеры, ссылаться на многочисленные статьи публицистов для того, чтобы обосновать данное утверждение. В настоящее время мы, как никогда, ясно видим, к чему ведет отсутствие морального закона в каждом члене общества. Другими словами, необходимость чистого морального побуждения, о котором говорит Кант, становится

вполне очевидной. Каким же образом Кант предполагал культивирование этого побуждения в душе человека?

Прежде всего Кант предлагал воспитателям молодежи воспользоваться склонностью разума с охотой вдаваться в самое тонкое рассмотрение практических вопросов (4(1), 490—491). Он считал необходимым разработать моральный катехизис, базирующийся на жизнеописаниях замечательных людей. Обсуждая моральную ценность поступков, развивая свои способности суждения, дети, молодые люди приобретают привычку к оценке поступков, действий не с точки зрения их полезности для личности, а с позиций нравственных принципов.

Замечательно то, что Кант выразил мысль о том, что желательным было бы, чтобы составители катехизиса «не утруждали молодежь примерами так называемых благородных (сверхдобродетельных) поступков, которыми так изобилуют наши сентиментальные сочинения, и обращали главное внимание на долг и на то достоинство, которое человек может и должен обрести в собственных глазах от сознания того, что он не нарушил долг, так как то, что сводится к пустым желаниям и тоске по недостижимому совершенству, порождает лишь героев романов, которые, хвастаясь своим чувством чрезмерно великого, освобождают себя от исполнения обыденной и обиходной обязанности, которая в таком случае кажется им ничтожно малой» (4(1), 491). Другими словами, задавая вопросы и обсуждая ответы относительно деяний великих личностей, следует не упускать из виду непосредственные житейские ситуации, обыденные обязанности, дела прозаические и обиходные, так как, именно выполняя эти обязанности, человек закрепляет нормы поведения, знание о которых сформировано в нем при помощи старого доброго сократовского метода.

Замечательно также рассуждение Канта о том, в чем, собственно, заключается чистая нравственность, представление о которой должно быть сформировано в беседах и закреплено исполнением обиходных обязанностей. Он писал: «Я должен признаться, что только философы могут считать сомнительным решение этого вопроса, ведь в обыденном человеческом разуме он уже давно решен, правда, не посредством отвлеченных общих формул, а обычным применением, словно как различие между правой и левой рукой» (4(1), 492). И тут же Кант предлагает исторический пример, долженствующий дать критерий чистой добродетели (см. 4(1), 492—593). Разумеется, знакомство с аналогичными примерами, с любыми описаниями нравственных поступков не может само по себе сформировать нравственную личность, но рассмотрение их позволяет понять, какую силу над человеком обретает моральный закон, дает возможность осознать ценность морального закона.

Предложение Канта создавать своего рода учебные пособия, построенные в виде вопросов и ответов, использование, как ска-

зали бы наши современники, проблемного метода обучения несправедливо игнорировать, считая, что в этом случае имеет место «схоластическое» воспитание. Не абсолютизируя эту идею Канта, не рассчитывая решить все проблемы созданием катехизиса, о котором рассуждал И. Кант, надо все же использовать возможность воздействовать на «еще неразвитые или уже одичавшие души» и при помощи сократовского метода. Более того, обсуждение, изучение деяний выдающихся личностей открывает путь к познанию истории Отечества и человечества, а это, очевидно, также совершенно необходимо для формирования духовного мира человека, его интереса к процессу познания, для пробуждения его творческой активности.

Изучение примеров, обсуждение их, уяснение сущности и значения морального закона — все это этапы познания, обращенного к сфере нравственности. Конечно, познание морального закона и познание вообще — это не одно и то же. И все же формирование потребности в познании необходимо включает в себя и реализацию предложенной Кантом системы нравственного воспитания. Культивируя привычку подвергать анализу действия, свои и чужие, оценивать события прошлого и настоящего, а также планы на будущее с точки зрения реализации морального закона, человек творит себя и как моральное существо, и как познающую мир личность. В процессе познания, направленном не на нравственную сущность человека, а на любые сферы бытия, в процессе, в котором, как уже говорилось, наиболее полно реализуется единство потребностей «для себя» и «для человечества», личность не должна быть морально нейтральной в своей творческой деятельности, и результаты действий тогда будут носить истинно человеческий характер. Если обратиться к нашей действительности, то нетрудно увидеть, что борьба против поворота рек, борьба за сохранение Байкала, Ладоги, и т. д. давно перешла в сферу нравственности. И важны не только чисто технические аргументы, но в существенной мере речь идет о нравственной и духовной культуре общества, об уровне его научной и экономической зрелости. Можно говорить о том, что творцы идей поворота рек, идей, приводящих к экологическим проблемам, например, не превратили «оценку по моральным законам в естественное занятие, сопутствующее нашим собственным поступкам и рассмотрению свободных поступков других» (4(1), 496).

Другими словами, формирование творческой личности, с одной стороны, позволяет наиболее полно решить проблему гармоничного сочетания деятельности «для себя» и «для человечества», т. е. в процессе формирования творческой личности осуществляется достижение цели, ради которой в существенной мере и нужна мораль,— реализуется сочетание личного и общественного, согласование общественных и личных интересов. А с другой стороны, это сочетание личного и общественного в

сфере творчества не может осуществиться без нравственного воспитания, без усвоенной привычки постоянно давать себе отчет в моральном аспекте действий и их результатов. Поэтому представляется, что идеи И. Канта о моральном воспитании нисколько не устарели, требуется разумная и критическая, но безусловно практическая их реализация.

¹ Лермонтов М. Ю. Полн. собр. соч. М.; Л. Огиз, 1948. Т. 1. С. 32.

² Здоровье и перестройка//Аргументы и факты. 1988. № 1.

³ См., например: Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта. М.: Изд-во МГУ, 1978. С. 162—163.

НРАВСТВЕННОСТЬ И КУЛЬТУРА: РАЗМЫШЛЕНИЕ НА ТЕМУ «КРИТИКИ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА»

Т. В. Залызина, В. Н. Брюшинкин

*(Калининградский технический институт рыбной
промышленности и хозяйства; Калининградский университет)*

В XX веке человеческая личность внутренне разобщена: научное в ней отделено от эстетического, культурное от нравственного и все вместе — от жизни. Эту особенность сознания современного человека еще в начале века отмечал М. М. Бахтин: «Когда человек в искусстве, его нет в жизни, и обратно. Нет между ними единства и взаимопроникновения внутреннего в единстве личности. Что же гарантирует внутреннюю связь элементов личности? Только единство ответственности»¹. Единственно нравственность способна преодолеть «непроницаемые» перегородки сознания, выработать меру всего, что делает человек. Поэтому так важны сегодня размышления на тему «Нравственность и...», они намечают перспективы создания единства личности, так необходимого нам именно сейчас, так как только более-менее единая личность, в которой разные области ее сознания и практического действия соединены не механически, а единым смыслом, может действительно разумно действовать в нашем быстро меняющемся мире.

Особенно важен в этом отношении пример тех мыслителей, которые, исходя из первоначального разведения, или даже противоречия, указанных характеристик личности, затем ищут их внутреннего единства. Нам представляется, что именно такова логика эволюции взглядов Канта на соотношение нравственности и культуры. В этой статье мы рассмотрим исходный пункт эволюции его взглядов на эту проблему — концепцию 80-х годов, — сложившуюся ко времени написания «Критики практического разума» (1788). Эта концепция не была явно сформулирована Кантом, что придает нашей задаче дополнительный исследовательский интерес. Однако для начала нам придется заглянуть в одно «Рассуждение...», написанное за сорок лет до «Критики практического разума».

Дихотомия Руссо

Проблема соотношения нравственности и культуры в философии Просвещения была жестко поставлена Ж.-Ж. Руссо. Его «Рассуждение по вопросу: Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» (1750) максимально отделяет культуру, понимаемую как совокупность наук и искусств, от нравственности. У Руссо мы не найдем точной дефиниции «нравственности» и «культуры», однако нам важен не столько точный смысл понятий, сколько методологические принципы анализа их соотношения. Напомним, что на поставленный вопрос Руссо отвечает отрицательно. Всю вторую часть своего «Рассуждения...» он посвящает выявлению причинной связи между совершенствованием культуры и упадком нравственности. Аргументы, приводимые в пользу этой связи, и представляют для нас наибольший интерес. По существу Руссо приводит три аргумента: во-первых, «науки и искусства... обязаны своим происхождением нашим порокам»², во-вторых, они несут с собой роскошь, которая уже способствует упадку нравов, и, в-третьих, «рожденные в праздности, они, в свою очередь, питают праздность, и невозместимая потеря времени — вот в чем, раньше всего, выражается вред, который они приносят обществу»³. В контексте нашего исследования наибольший интерес представляет основание третьего аргумента. Почему потеря времени фатальна для нравственности? Отвечая на этот вопрос, Руссо формулирует принцип, который мы склонны назвать *дихотомией Руссо*: «В политике как и в морали, не делать никакого добра — это большое зло; и каждый бесполезный гражданин может рассматриваться как человек вредный»⁴. Опустим политические следствия этого принципа, и рассмотрим отношение его к нравственности. Этот принцип провозглашает разделение всех поступков на нравственные и безнравственные и утверждает, что ничего третьего быть не может: все, что *не* нравственно, тем самым уже *безнравственно*. Принимая его как аксиому, Руссо получает средства, при помощи которых легко доказывать безнравственность тех или иных явлений человеческой жизни. Для этого достаточно доказать, что они не способствуют улучшению нравов, и тогда они автоматически зачисляются в разряд безнравственных. Из того, что совершенствование и распространение культуры не улучшает нравы, а способствует «невозместимой потере времени», Руссо заключает, что культура безнравственна.

Трихотомия Канта

Основанием для вывода Руссо о несовместимости нравственности и культуры в жизни личности и общества послужил принцип, который мы называли дихотомией Руссо: каждый поступок должен квалифицироваться либо как нравственный, либо как

безнравственный, и третьего не дано. Очевидно, что эта формула выражает своеобразный нравственный экстремизм Руссо, который, кстати, создал основы экстремизма политического во времена Великой французской революции, послужив оправданием для репрессий, проводимых якобинцами.

Какую же позицию по этому вопросу занимал Кант, и какое значение эта позиция имела для решения нашей проблемы? Кант различает три вида поступков в их отношении к нравственности: поступки моральные (нравственные), легальные и аморальные (безнравственные). Моральный поступок должен удовлетворять двум признакам: 1) его максима должна согласовываться с нравственным законом и 2) он должен совершаться из уважения к закону. Моральный поступок, таким образом, включает полное осознание своих мотивов. Примешивание любого внешнего (патологического) мотива выводит поступок из круга моральных и переводит не в разряд аморальных, т. е. не согласующихся с нравственным законом, а в разряд легальных. Поступок легален, если его максима согласуется с нравственным законом, но он не обладает вторым признаком нравственности, т. е. совершается не (только) из уважения к нравственному закону. Мы будем в дальнейшем называть *трихотомией Канта* разделение трех характеристик поступков: *моральности* (нравственности), *легальности* и *аморальности* (безнравственности). Заметим, что по трихотомии Канта *ненравственность* поступка не влечет его *безнравственности*. Понятие легальности, по существу, вводит третью модальность: «нравственно безразлично».

Трихотомия Канта разрушает логику рассуждений Руссо. Признание существования нравственно безразличных поступков опровергает заключение Руссо о безнравственности культуры. Так, в рамках подхода Канта признание того, что культура ведет к бесполезной для нравственности растрате времени, не влечет вывод о безнравственности культуры, поскольку она может быть нравственно безразличной, т. е. поступки, совершаемые из мотивов культуры, могут еще обладать характеристикой легальности.

Автоматизм культуры и нравственность

Понятие культуры никогда не занимало почетного места в философии Канта, а в его работах 80-х годов, т. е. того времени, к которому относится «Критика практического разума», термин «культура» почти не упоминается. Тем не менее тех немногих высказываний, в которых Кант касается проблем, связанных с культурой, достаточно для того, чтобы реконструировать некоторое достаточно определенное понимание культуры. Конечно, работы 90-х годов представляют более благодатный материал для анализа, тем не менее исходным пунктом в кантовской разработке понятия культуры и решения связанных с ним проблем

являются, конечно, 80-е годы, когда термин «культура», наконец, прописался на страницах произведений Канта. Раскрывая понятие культуры, которого Кант придерживался в 80-е годы, мы подводим базис под позднейшую эволюцию этого понятия в 90-х годах, а следовательно, и под эволюцию кантовского решения проблемы соотношения культуры и нравственности.

У нас не так уж много свидетельств кантовского понимания культуры в текстах «Критики чистого разума» (1781) и «Критики практического разума». Если подытожить смысл кантовских положений о культуре, то мы можем сказать, что ведущим у Канта является понимание культуры как навыка: «Дисциплину следует отличать от культуры, которая должна только доставлять навыки, не устранив другие уже существующие» (3, 538). Таким образом, культура личности есть некоторая совокупность навыков, а характеристика культурности присуща некоторому поступку или действию, если максимой его является навык. Что же такое навык? Главное в навыке — его автоматизм: «Навык — доведенное до автоматизма умение решать тот или иной вид задачи...»⁵. Таким образом, действие, поступок приобретает характеристику культурности, если способ их совершения превращается в навык, в доведенное до автоматизма умение. Говоря о том, что культура есть источник навыков, Кант, на наш взгляд, раскрывает важнейший аспект понятия культуры. Действительно, мы называем культурным не просто человека, определенным образом реагирующего на те или иные события и поступки, а человека, у которого соответствующий способ действия вошел в плоть и кровь, т. е. превратился в навык. Такие навыки могут впитываться из соответствующей культурной среды, в которой растет и воспитывается человек (культурная традиция), или быть плодом первоначально сознательных усилий человека, прививающего себе определенный способ поведения, а затем уже превращающего его в навык. В этом смысле культура есть совершенство, отточенность, автоматизм некоторого способа действия.

Зафиксируем это понятие культуры и поставим вопрос: каким образом сочетаются такие характеристики человеческих поступков, как нравственность (моральность) и культурность? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим некоторый нравственный поступок, который тем самым совершается сообразно нравственному закону и из уважения к этому закону. По Канту, уважение к закону есть «сознание свободного подчинения воли закону, связанного, однако, с неизбежным принуждением по отношению ко всем склонностям, но лишь со стороны собственного разума...» (4(1), 406). Итак, уважение характеризуется двумя признаками: сознанием подчинения закону к принуждением по отношению к склонностям. Эти признаки необходимо должны составлять мотивы поступка для того, чтобы он мог быть признан нравственным. Рассмотрим теперь процесс приобретения

этим поступком характеристики культуры. Эта характеристика приобретает в результате повторения поступка, когда его максима превращается в навык совершающего поступок субъекта. Но навык, как мы уже видели, характеризуется автоматичностью, т. е. отсутствием непосредственного осознания мотивов и характера протекания поступка, и привычностью, т. е. отсутствием сознательного принуждения по отношению к склонностям. Отсюда следует, что поступок, приобретающий черты культуры, не может совершаться из уважения к закону, так как определяющие признаки этого уважения у культурного поступка отсутствуют. Следовательно, *первоначально нравственный поступок, который приобрел характеристику культуры, теряет тем самым характеристику нравственности*. Нравственность и культурность как характеристики поступков несовместимы. Хотя обратное неверно: поступок, потерявший характеристику культурности, еще не становится нравственным.

Заметим, что в концепции Канта принимается более сильный тезис, чем в концепции Руссо. Руссо вполне достаточно тезиса о том, что культура не способствует нравственности, чтобы получить вывод о безнравственности культуры. Тезис Канта о несовместимости культуры и нравственности тем не менее не влечет заключения о безнравственности первой. Если вернуться к приведенному ранее случаю нравственного поступка, который приобретает характеристику культуры, то мы увидим, что максима этого поступка по-прежнему сообразна нравственному закону, хотя поступок совершается не из уважения к закону. Таким образом, по Канту, такой поступок приобретает характеристику *легальности*, т. е. не может характеризоваться ни как нравственный, ни как безнравственный. Культура может быть в лучшем случае нравственно безразличной. Переход от нравственно безразличного (легального) поступка к нравственному связан с осознанием того обстоятельства, что поступок совершается только из уважения к закону, а следовательно, не является автоматически выполняемым действием, т. е. навыком.

Если изложенные нами соображения верны, то для Канта 80-х годов понятия «нравственная культура» или «культура нравственности» представляют собой нечто вроде «круглого квадрата», поскольку в одном понятии совмещаются две несовместимые характеристики поступков. Это положение, кстати, неверно для более позднего Канта. В 90-х годах меняется отношение Канта и к культуре, и к некоторым оттенкам нравственности. Эту эволюцию мы наметим позже.

С точки зрения внешнего наблюдателя (общества), действительно, нравственное поведение и поведение, сообразное с нравственным законом, но исходящее из культуры, практически неразличимо. Следует ли из этого, что для общества безразлично, из чего исходит индивид, из нравственности или из культуры? В некотором смысле — да, но до определенного предела. Дей-

ствительно, указанные различия между нравственностью и культурой несущественны в обществе со стабильными социальными структурами, в котором большинство населения живет в устойчивых условиях и поведение его регулируется стереотипами, вытекающими из длительной традиции, приспособленной к данным условиям. В этом случае нравственное и культурное регулирование поступков людей могут совпадать *по результату*, если источником стереотипов, регулирующих культурное поведение, были нравственные действия, т. е. действия, совершаемые сообразно нравственному закону и из уважения к нему. В обществе же, динамически развивающемся, с подвижными социальными структурами (вертикальной и горизонтальной динамикой), это различие становится решающим. Так, традиционно (культурно) регулируемое поведение совпадает с нравственным лишь в рамках тех условий, которые породили данный навык (стереотип) поведения. Если же условия меняются, то автоматизм навыка может привести (и зачастую приводит) к поступкам, уже не сообразным нравственному закону, поскольку этот стереотип не осознается и не способен, следовательно, изменяться применительно к новым условиям. Таким образом, традиционное (культурное) регулирование поведения таит большую опасность, поскольку человек, вырванный из привычного мира, образующего условия применимости навыков, являющихся максимами его поступков, теряет нравственный ориентир⁶. Что же касается собственно нравственного регулирования поведения по Канту, то здесь совершенно иная ситуация. В силу формального характера нравственного закона и осознанности следования ему нравственный человек способен варьировать свое поведение в зависимости от условий так, чтобы оно всегда согласовывалось с нравственным законом. В этом отношении человеку, поступающему из уважения к нравственному закону, не страшна ни горизонтальная, ни вертикальная динамика, так как в любом случае необходимым условием его деятельности будет стремление согласовать максимы своих поступков с нравственным законом, который в силу своей формальности применим к любым, самым неожиданным, самым новым ситуациям.

Дальнейшая эволюция

Наша реконструкция воззрений Канта на соотношение нравственности и культуры в «Критике практического разума» в определенной мере гипотетична, поскольку Кант прямо эту проблему не анализирует. Однако мы уверены, что она достаточно точно передает установки Канта по отношению к этой проблеме в 80-х годах. Как следует оценить эту концепцию? Из Кантова смысла этих понятий вытекает, что культура человека либо нравственно безразлична, либо вообще безнравственна, если навык, представляющий собой максиму поступка, не со-

гласуется с нравственным законом. Здесь еще чувствуется значительное влияние Руссо. Поэтому концепцию 80-х годов можно оценить как переходную от взглядов Руссо к более поздним взглядам самого Канта. Однако заметим, что Кант уже в 80-х годах делает значительный шаг вперед, во-первых, разрушая дихотомию Руссо, и, во-вторых, переходя к более точному понятию культуры как источнику навыков человека. Правда, Кант в «Критике практического разума» вводит и понятие культуры как «второй природы», говоря, например, о разделении в деятельности «великих талантов» того, «что в этом умении от врожденного таланта и что от культуры, приобретенной собственным прилежанием» (4(1), 403). Но это ничего не меняет в интересующем нас отношении, поскольку культура в этом смысле связывается Кантом с заслугой, а заслуга как мотив противопоставляется поступкам из чувства долга (4(1), 411). К тому же, если «никогда не нарушаемое соответствие воли с чистым нравственным законом» становится нашей «второй натурой», то нравственный закон, «поскольку мы никогда не могли бы быть введены в искушение отступить от него, в конце концов перестал бы для нас быть велением» (4(1), 408), а поступки такого разумного существа потеряли бы характеристики нравственности. Таким образом, *все* контексты употребления понятия «культура» в «Критике практического разума» согласуется с предложенной нами интерпретацией.

Однако этого уже нельзя сказать о более поздних работах Канта. К примеру, в «Метафизике нравов» Кант вводит понятие «культура моральности», невозможное с точки зрения нашей интерпретации. Это, на наш взгляд, говорит о том, что в «Критике способности суждения» (1791) и в особенности в «Метафизике нравов» (1797) Кант пересматривает свой подход к культуре и некоторым аспектам нравственности. Однако базисное для него противоречие между понятиями культуры и нравственности сказывается и здесь. Дело в том, что Кант обосновывает введение понятия «культура моральности» новым мотивом невозможности даже *для самого субъекта* поступка в точности различить моральность и легальность: «Действительно, человеку не дано проникать в собственную душу настолько глубоко, чтобы быть вполне уверенным в чистоте своих моральных намерений и в ясности своего образа мыслей хотя бы в одном поступке, даже если он не сомневается в его легальности» (4(2), 327). Здесь мы опять видим знакомый мотив: культура связывается с легальностью поступка, а из эмпирической неразличимости в конечном счете моральности и легальности получается понятие «культура моральности», которое затем уже интерпретируется в ином ключе — как величайшее нравственное совершенство, кстати, недостижимое.

По-видимому, чувствуя некоторую парадоксальность понятия «культура моральности» с точки зрения его предыдущей кон-

цепции, Кант модифицирует свое понятие культуры, различая в понятии «навыка», с одной стороны, «привычку», т. е. однообразие поступка, ставшее необходимостью от частого его повторения», которая не есть «моральный навык», а с другой стороны, «свободный навык», который связан со способностью «в совершении поступков определять себя представлением о законе» и «может быть причислен к добродетели» (4(2), 343), и таким образом подводит основу под понятие «культура моральности». Мы видим, что наша трактовка соотношения культуры и нравственности у Канта 80-х годов помогает лучше понять мотивы дальнейшей эволюции его взглядов. Но это уже самостоятельная тема для дальнейшей работы.

¹ Батхин М. М. Искусство и ответственность // Батхин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 5.

² Руссо Ж.-Ж. Рассуждение, получившее премию дижонской Академии в 1750 году по вопросу, предложенному этой же Академией: «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» // Руссо Ж.-Ж. Тракаты. М., 1969. С. 19.

³ Там же. С. 20.

⁴ Там же.

⁵ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 393.

⁶ В советской художественной литературе прекрасной иллюстрацией этого тезиса могут служить многие рассказы Василия Шукшина, главным героем которых, как правило, оказывается человек, переехавший из деревни в город, вырванный из традиционного регулирования поведения и не нашедший новых нравственных ориентиров в динамичной городской жизни.

ФЕЙЕРБАХ КАК КРИТИК КАНТОВСКОЙ ЭТИКИ

Б. В. Мееровский

(Московский институт народного хозяйства им. Г. В. Плеханова)

Исходным принципом этического учения Канта является принцип автономии морали, ее самостоятельности и независимости от каких бы то ни было посторонних побуждений или мотивов. Автономия моральной воли есть, по Канту, «высший принцип нравственности» (4(1), 283)¹. Именно потому, что мораль автономна, она может постулировать свой выбор в качестве всеобщего закона, категорического императива. Гетерономия же морали объявлялась Кантом источником «всех ненастоящих принципов нравственности» (4(1), 284). Гетерономная воля ищет основания нравственности «в чем-то другом», подводит под нее чуждые ей интересы и принципы. В первую очередь это касалось «принципа собственного счастья», который, по словам Канта, «более всего неприемлем», чтобы служить основанием нравственности. «Принцип этот негоден потому, что он подводит под нравственность мотивы, которые, скорее, подрывают ее и уничтожают весь ее возвышенный характер, смешивая в один класс побуждения к добродетели и побуждения к пороку

и научая только одному — как лучше рассчитывать...» (4(1), 285—286).

Опорой нравственности должен служить, согласно Канту, не принцип собственного счастья или даже чужого счастья, ибо эмпирические принципы, построенные на физическом или моральном чувстве, вообще непригодны к тому, чтобы основывать на них моральные законы. Не могут служить основанием нравственности и рациональные принципы, поскольку и в этом случае моральная воля утрачивает свою автономность, попадает в зависимость от понятий разума. Словом, определяет ли объект волю посредством склонности, как при принципе счастья, или посредством разума, направленного на предметы нашего возможного воления, «в обоих случаях воля определяет сама себя не непосредственно представлением о поступке, а только воздействием (Triebfeder), которое оказывает на нее предвидимый результат поступка: *я должен что-то сделать потому, что хочу чего-то другого*» (4(1), 288).

Единственной опорой нравственности может быть, согласно Канту, то, что не выводит за пределы морали, не колеблет автономии моральной воли, а именно долг, т. е. «безусловная необходимость поступка», неодолимое «моральное принуждение». Таким образом, моральная ценность поступка заключается, по Канту, не в результате, который от него ожидается, и не в каком-нибудь объекте поступка, «эта ценность может заключаться только в *принципе воли* безотносительно к тем целям, какие могут быть достигнуты посредством такого поступка» (4(1), 236). Иначе говоря, долг и только он один придает поступку моральный характер.

Фейербах выступил как философ-моралист с прямо противоположных позиций. Автономии морали он противопоставил принцип гетерономии, этике долга — эвдемонистскую этику, усматривающую в счастье высшую цель человеческой жизни и подлинное основание нравственности. «Добро — то, что соответствует человеческому стремлению к счастью; зло — то, что ему заведомо противоречит»¹. Эти слова взяты из главного этического сочинения Фейербаха «Эвдемонизм», написанного в 1867—1869 гг. и впервые опубликованного в 1874 г. в литературном наследии философа². Но и в своих более ранних работах Фейербах активно разрабатывал этическую проблематику, обосновывал концепцию эвдемонизма, критиковал его противников, в особенности Канта. Наибольший интерес представляет с этой точки зрения сочинение Фейербаха «О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли» (1866). Философ развивает здесь детерминистскую трактовку воли, отвергая такое ее понимание, согласно которому она не зависит ни от каких внешних, материальных факторов. Действительная, а не воображаемая воля неразрывно связана с жизнью и телом, нуждается в материальных средствах для реализации своих на-

мерений и целей. Она не в состоянии совершить то, чего она хочет, не имея необходимых органов и средств. Словом, «воля — это не колдун или волшебник, это не способность, готовая в любое время и в любом месте к каким угодно фокусам»³.

Отвергая абсолютную свободу воли, её способность «от всего» абстрагироваться и творить «из ничего», Фейербах не отрицает, однако, свободу воли «в пределах естественной необходимости», поскольку необходимость не исключает свободу. Но необходимость свободна только тогда, когда она не вступает в противоречие с сущностными свойствами человека, когда она соответствует его природе. «Птица свободна в воздухе, рыба — в воде; каждое существо свободно там, где оно находится и действует в гармонии со своей сущностью; так и человек»⁴.

С этих позиций Фейербах выражает свое несогласие с «ограниченным и педантичным детерминизмом», который полагает, что человек лишен всякой свободы выбора, ставит ему слишком узкие границы. Но ошибается и тот, отмечает философ, кто раздвигает эти границы слишком широко или даже до бесконечности. Воля хочет быть свободной, но в действительности она не свободна. «Сомнение нерешительности свободно, но решение необходимо»⁵. Я не могу с одинаковым успехом как делать, так и не делать то, что необходимым образом связано с моей сущностью. Я должен это делать. «Там, где моя сущность, там мое небо, а там, где начинается небо, там кончается свобода выбора делать или не делать»⁶.

Отвергая волюнтаристские концепции и выступая одновременно против упрощенно детерминистских представлений о воле, Фейербах смог противопоставить им лишь весьма абстрактное, антропологическое понимание свободы. Связывая же последнюю со столь же абстрактно толкуемой сущностью, или природой, человека, философ склонялся по сути дела, к отрицанию свободы выбора, свободы воли: «...при данных условиях, впечатлениях и обстоятельствах, при данном характере и темпераменте, при данном теле, короче, при сущности, таким именно образом определенной, я мог решиться и мог поступить только так, как я решился и поступил»⁷.

Одним из основных положений фейербаховской этики является утверждение «воля — это стремление к счастью»⁸. Фейербах указывает, что стремление к счастью принадлежит к естественным и всеобщим стремлениям человеческой воли, ибо счастье есть здоровое, нормальное состояние каждого человека, такое состояние, при котором человек может беспрепятственно удовлетворять потребности, относящиеся к его сущности и к его жизни.

Но как согласовать стремление к счастью отдельного человека со стремлением к счастью других людей? Ответ на этот вопрос дает туистическая концепция нравственности, развитая Фейербахом. Мораль, согласно этой концепции, не может быть

выведена из одного только Я. Где вне Я нет другого человека, нет Ты, там нет и не может быть морали. «Она может быть объяснена и выведена из связи Я и Ты, данной только посредством чувства в противоположность к мыслящему себя Я»⁹. Опираясь на туистическую трактовку морали, Фейербах стремится обосновать в рамках своей эвдемонистской этики возможность сочетания эгоизма с альтруизмом, своекорыстия с бескорыстием. «Принцип морали есть счастье, но не такое счастье, которое сосредоточено на одном и том же лице, а счастье, распределенное между различными лицами, включающее и Я и Ты, стало быть, счастье не одностороннее, а двустороннее или всестороннее»¹⁰.

Задача морали, по Фейербаху, и состоит в том, чтобы сознательно и добровольно сделать эту связь между собственным и чужим стремлением к счастью законом человеческого общежития. Та же мораль, которая вообще абстрагируется от стремления людей к счастью, в которой обязанности человека, его долг и его стремление к счастью вступают в противоречие, такая мораль не может не быть ничем иным, как «произвольным человеческим установлением и казуистикой»¹¹.

Объектом фейербаховской критики была в первую очередь теория морали Канта. Этике долженствования, отвергшей эгоистический «принцип собственного счастья», Фейербах противопоставил свою этику, согласно которой «здоровый, сообразный с природой» эгоизм является неперенным элементом морали. Но речь шла, разъяснял Фейербах, не об эгоизме «в обыкновенном смысле этого слова, не о том эгоизме, который ищет во всем лишь свою выгоду. Такой эгоизм является «характерной чертой филистера и буржуа». Эгоизм же в понимании Фейербаха это — любовь человека не только к себе, но «к человеческому существу» вообще, любовь, которая есть «импульс к удовлетворению и развитию всех тех влечений и наклонностей, без удовлетворения и развития которых человек не есть настоящий, совершенный человек и не может им быть»¹².

Критикуя кантовскую этику и обосновывая этику эвдемонизма, Фейербах делал упор на том, что Кант неправомерно противопоставил склонность и долг, превратил их в извечных антагонистов. Между тем они взаимосвязаны, постоянно меняются местами и дополняют друг друга. То, что я делаю сегодня лишь из чувства долга, без всякого желания, завтра я могу делать легко и радостно. Главнее же заключается в том, отмечает Фейербах, что в повседневной жизни, заполненной трудами и заботами, обязанности, долг совпадают со стремлением людей к счастью и благополучию. «Именно долг изо дня в день, из года в год, от юности до седых волос зовет пахаря на пашню ремесленника — к станку, купца — в контору, чиновника — в учреждение. Но разве этот долг не является вместе с тем и выгодой для человека, заповедью его стремления к счастью?»¹³

Столь же ошибочно, по мнению Фейербаха, и кантовское решение приписать добро исключительно долгу, а стремление к счастью вообще отлучить от добродетели, от нравственности. Используя пример из «Критики практического разума», где речь идет об игроке, обгатавшем свою кассу путем обмана (4(1), 356), Фейербах по этому поводу замечает: «Нравственный закон, конечно, есть нечто другое, чем собственное счастье, если это последнее состоит только в обмане, в краже, в убийстве. Но если, оставаясь при кантовском примере, два человека играют на деньги, не обманывая друг друга, разве побудительной причиной их действий не является прибыль и собственное счастье? Разве взаимное обязательство — не обманывать друг друга и строго держаться законов игры — стоит в противоречии с собственным счастьем каждой из сторон?»¹⁴ Возвращаясь к этому вопросу в «Эвдемонизме», Фейербах приходит к выводу: «Добродетель, долг не находятся в противоречии с собственным счастьем, которое хочет быть счастливым на счет других, на их несчастье»¹⁵.

Подвергается критическому рассмотрению со стороны Фейербаха и кантовское понимание совести. Если для Канта совесть — это удивительный и непостижимый механизм самоконтроля морального поведения, самооценки личности (4(1), 427), то для Фейербаха совесть — это *alter ego*, мое Я, ставящее себя на место Ты, на место другого человека. Поскольку же стремление к счастью выступает в этике эвдемонизма главным мотивом и высшей целью, постольку совесть рассматривается как «представитель счастья другого человека, на основе и по повелению собственного стремления к счастью»¹⁶. Чистая совесть, с этой точки зрения, есть радость по поводу радости, причиненной другому лицу; нечистая же совесть — это страдание по поводу причиненной ему боли. Совесть есть поэтому синоним сочувствия, сострадания, человечности.

Примечательно, что Фейербах дает оригинальную этимологическую трактовку понятию совести. «Совесть — значит совместно ведать, знать (*Gewissen ist Mitwissen*). Образ другого настолько вплетен в мое самосознание, в образ меня самого, что даже выражение самого своеобразного, самого внутреннего, что только есть во мне, — совесть, есть выражение социализма, общности; что я даже в самых тайных и сокровенных уголках своего дома, своего Я, не могу сосредоточиться и спрятаться, не свидетельствуя одновременно о существовании другого человека вне меня»¹⁷.

В фейербаховской критике кантовской этики можно без труда увидеть продолжение и развитие того, что было высказано еще Гегелем, который отмечал, что Кант изолирует мораль от мира, от гражданской жизни. Фейербах убедительно показал уязвимость разрыва долга и склонности, нравственности и счастья. Он подчеркнул преимущества морали, ориентированной

на человеческие интересы и склонности, на естественное для всех людей стремление к счастью. Фейербаху удалось выявить также коллективистскую природу морали, ее важную социальную функцию, направленную на достижение «общего счастья»¹⁸.

Фейербах справедливо критиковал формализм этики Канта, ее жесткий нормативный характер, ригористичность. Рационализму и априоризму кантовской этики он стремится противопоставить антропологизм, основанный на утверждении, что человек — существо не только мыслящее, но и чувствующее, наделенное волей, стремлением к счастью. «В воле, мышлении и чувстве заключается *высшая, абсолютная сущность* человека как такового, и цель его существования»¹⁹.

Следует, однако, признать, что Фейербах недооценил глубокие мысли Канта о безусловном достоинстве человеческой личности, ее самоценности, о специфическом, императивном характере нравственного сознания, о внутренних регуляторах морального поведения. Фейербах не обратил внимание на бесспорное достижение кантовской этики: постановку проблемы духовной самодетерминации человека, выявление особой природы нравственной мотивации, значения добровольного подчинения долгу²⁰.

Не заметил Фейербах и того, что Кант не ограничился одним лишь противопоставлением долга и склонности, «принципа счастья и принципа нравственности», но и искал точки соприкосновения между ними. «В некотором отношении забота о своем счастье может быть даже долгом — отчасти потому, что оно (судя относительно умения, здоровья, богатства) может заключать в себе средства для исполнения своего долга, отчасти потому, что его отсутствие (например, бедность) таит в себе искушение нарушить свой долг» (4(1), 421). Однако Кант настаивает на том, что содействие своему счастью никогда не может быть непосредственным долгом и тем более принципом всякого долга. И в этом смысле «принцип счастья» не может служить основанием нравственности, а естественные притязания людей на счастье не должны приниматься во внимание в том случае, когда речь идет о долге.

Таким образом, Фейербах в целом правильно оценил стремление Канта обособить нравственность от «практической» жизни, от эмпирических мотивов и целей, от непосредственных интересов индивидов. В лице Фейербаха кантовская этика встретила теоретика морали, исходившего из прямо противоположных философских принципов, принципов антропологического материализма, которые, несмотря на свою узость и ограниченность, содержали в себе возможность перехода к материалистическому пониманию общества, к науке «о действительных людях и их историческом развитии»²¹.

В кантовской этике имелся, однако, и такой аспект, который был близок Фейербаху и его пониманию нравственности. Речь

идет об отношении морали и религии. Согласно Канту, «мораль отнюдь не нуждается в религии» (4(2), 7), не зависит от веры в бога. Напротив, сама религия ставится Кантом в зависимость от морали: человек морален не потому, что он следует божественным установлениям, наоборот, человек верит в бога потому, что этого требует его моральное сознание. Таким образом, мораль «неизбежно ведет к религии», требует от нас признания «обладающего властью морального законодателя вне человека» (4(2), 10).

Фейербах выступил еще более решительным и последовательным противником выведения морали из религии. «Мораль, возникшая из религии,— это лишь милостыня, выбрасываемая людям, этим бедным, то есть нищим, из сокровищницы церкви и теологии»²². Философ-материалист убедительно показал антигуманность религиозной морали, ее враждебность устремлениям людей к земному, а не небесному, счастью. Мораль, отданная на откуп религии, возводящая хулу на человека, принимающая его и подчиняющая божьей воле, безнравственна, она может оправдывать самые позорные деяния и преступления.

Мораль, подчеркивает Фейербах, должна служить не богу, а человеку. Ей следует вернуть ее истинное предназначение, узурпированное религией. Но возвысить мораль до такого уровня можно, по Фейербаху, лишь одним путем — необходимо возвести нравственность в сан религии, превратить моральные связи и отношения в «истинно религиозные отношения». Так Фейербах приходил к известному положению о необходимости «новой религии», «религии любви». «...Мы должны на место любви к богу поставить любовь к человеку, как единственную истинную религию...»²³

Нет нужды воспроизводить хорошо знакомые критические высказывания К. Маркса и Ф. Энгельса по поводу призывов Фейербаха ко всеобщей любви в обществе, разделенном на классы с диаметрально противоположными интересами, основанном на эксплуатации человека человеком²⁴. Для нас важнее отметить, что позиция Фейербаха, предложившего возвысить мораль до уровня религии, совпадала в известном смысле с позицией Канта, утверждавшего, что мораль с неизбежностью ведет к религии: «Мы будем считать поступки обязательными не потому, что они заповеди бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершать их» (3, 671). Религия превращалась, таким образом, Кантом в нечто производное от морали, от человеческих представлений о долге, добродетели, нравственности, что, безусловно, приближало Канта к антропологической трактовке религии, развитой впоследствии Фейербахом.

Однако, констатируя близость позиций обоих философов в вопросе об отношении морали и религии, в раскрытии ее «человеческой», а не божественной, сущности, нельзя упускать из ви-

ду и существенное различие между Кантом, провозгласившим бога постулатом «практического разума», морального сознания, и Фейербахом, пришедшим к отрицанию бога, к выводу о том, что судьба человека зависит «не от существа, вне его или над ним стоящего, а от него самого»²⁵.

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 1, С. 623. Перевод отдельных цитат из этого издания уточнен нами по немецкому оригиналу: Feuerbach L. Gesammelte Werke. Berlin, 1981—1982.

² Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass. Leipzig, 1874. Bd. 2.

³ Там же. С. 452.

⁴ Там же. С. 474.

⁵ Там же. С. 480.

⁶ Там же. С. 484.

⁷ Там же. С. 481.

⁸ Там же. С. 578.

⁹ Там же. С. 465.

¹⁰ Там же. С. 466.

¹¹ Там же. С. 469.

¹² Там же. Т. 2. С. 547.

¹³ Там же. Т. 1. С. 470.

¹⁴ Там же. С. 470—471.

¹⁵ Там же. С. 635.

¹⁶ Там же. С. 471.

¹⁷ Там же. С. 630.

¹⁸ Мы не касаемся здесь недостатков фейербаховской теории морали, выявленных столь ярко Ф. Энгельсом в его известной работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии».

¹⁹ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. С. 32.

²⁰ См. об этом подробнее в работе О. Г. Дробницкого «Теоретические основы этики Канта» (см.: Философия Канта и современность. М., 1974).

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 21. С. 299.

²² Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1. С. 640.

²³ Там же. Т. 2. С. 809.

²⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. 2-е изд. Т. 21. С. 298; Т. 3. С. 41.

²⁵ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. С. 810.

ПРОБЛЕМЫ ЭСТЕТИКИ В «КРИТИКЕ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА»

Л. Н. Столович

(Тартуский государственный университет)

Есть два чуда, мой друг:

Это нравственный стержень и звездное небо,
по Канту.

Средь смертей и разлук

Мы проносим в стихи неприметно их, как
контрабанду

Под шумок, подавляя испуг.

Александр Кушнер

Заглавие предлагаемой вниманию читателей статьи может первоначально вызвать недоумение: ведь «Критика практиче-

ского разума», как общеизвестно, посвящена проблемам не эстетики, а этики! Помимо этого, автор «Критики способности суждения», определяя специфику эстетического суждения, строго отличает его от нравственного отношения. Все это безусловно. Но обращение к тексту второй «Критики» показывает логику перехода к третьей «Критике», движение кантовской мысли от этики к эстетике показывает единство этического и эстетического в учении Канта. Представляется неслучайным то, что Кант начал работать над «Критикой способности суждения» еще до выхода в свет «Критики практического разума»¹.

Проблемами эстетики мыслитель начал заниматься, по существу, еще в докритический период и не прекращал интересоваться ими вплоть до «Критики способности суждения»². Но термин «эстетика» употреблялся им не в собственно эстетическом смысле, как в последней «Критике». В «Критике чистого разума» Кант определяет эстетику как «науку о правилах чувственности вообще» (3, 155), а термин «эстетика» считает возможным употреблять «отчасти в трансцендентальном смысле, отчасти в психологическом значении» (3, 129). Свой отказ именовать «критику вкуса» эстетикой, как это делал Баумгартен, Кант аргументировал тем, что правила вкуса «имеют своим главным источником только эмпирический характер и, следовательно, никогда не могут служить для установления определенных априорных законов, с которыми должны были бы согласовываться наши суждения, касающиеся вкуса...» (3, 128). В. Ф. Асмус показал, что существует различие в понимании термина «эстетика» в первом (1781 г.) и во втором (1786 г.) изданиях «Критики чистого разума»: во втором издании формулировки несколько смягчены, что свидетельствует о переменах во взглядах Канта по этому вопросу³. Об этих переменах свидетельствует и «Критика практического разума».

Кант следующим образом сопоставляет употребление термина «эстетика» в «Критике чистого разума» и в «Критике практического разума»: «Аналитика теоретического чистого разума делилась на трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику, а аналитика практического, наоборот, на логику и эстетику чистого практического разума (если мне позволено употреблять здесь эти вообще-то не очень точные названия только ради аналогии)» (4(1), 417). Оговорка в скобках уже показывает начало нового понимания эстетики. И далее: «Там из-за двоякого вида чувственного созерцания эстетика делилась на две части; здесь чувственность рассматривается вовсе не как способность созерцания, а только как чувство (которое может быть субъективной основой желания)...» (4(1), 418). О становлении нового смысла «эстетического» говорит и такое высказывание опять-таки с характерной оговоркой в скобках: «Эстетическая удовлетворенность (так она называется не в собственном смысле слова), которая основывается на удовлетворении склон-

ностей, какими бы тонкими их ни изображали, никогда не может быть адекватна тому, что об этом думают» (4(1), 450).

В «Критике практического разума» эстетическое противопоставляется логическому, когда сравниваются воззрения школ эпикурейцев и стоиков: «первая полагала свой принцип в эстетической плоскости, а другая — в логической» (4(1), 443). Но эстетическое здесь еще — эмпирически чувственное, чувственная потребность и как таковое противостоит моральному отношению даже в его эмоциональном проявлении. Моральное основание поступка как «определение воли одним лишь разумом» «есть основание чувства удовольствия и остается чистым практическим, а не эстетическим определением способности желания» (4(1), 448). Удовольствие или наслаждение счастьем, если бы оно было, по Канту, чувством, положенным разуму в основу, «всегда было бы эстетическим и патологическим» (4(1), 449). При этом патологическим в отношении морали, с точки зрения Канта, является чувственный принцип счастья, управляющий интересом склонностей (см. 4(1), 453).

Во второй «Критике» проблемам чувственного мироотношения, чувственным склонностям, чувствам удовольствия и неудовольствия уделяется немалое внимание, поскольку ее автор неутомимо подчеркивает, что «суть всякого определения воли нравственным законом состоит в том, что она как свободная воля определяется только законом, стало быть, не только без участия чувственных побуждений, но даже с отказом от всяких таких побуждений и с обузданием всех склонностей, поскольку они могли бы идти вразрез с этим законом» (4(1), 397). Для Канта чувства удовольствия и неудовольствия — психологические явления, вызываемые действительными предметами, но он считает, что «а priori нельзя усмотреть, какое представление будет сопровождаться *удовольствием*, а какое — *неудовольствием*» (4(1), 380). Поэтому-то в это время Кант полагал, что критическая оценка прекрасного не может быть подведена под принципы разума и правила этой оценки не могут быть возвышены до степени науки. Но, как отмечал он еще в «Основах метафизики нравственности», вышедших в 1785 г., в практической, т. е. нравственной, философии «нам не нужно исследовать, на каком основании что-то нравится или не нравится» (4(1), 267).

Однако именно практическая философия приводит Канта к осознанию важности эстетической сферы, не совпадающей с эмпирической чувственностью. В «Критике практического разума» как «нечто в высшей степени возвышенное в человеческой природе» называется иллюзия, «будто субъективное в этой интеллектуальной определяемости воли есть нечто эстетическое и действие особенного чувственно воспринимаемого чувства (ведь интеллектуальное чувство было бы противоречием)» (4(1), 449). Но Кант как раз здесь и обнаруживает это противоречие ин-

теллеktуальное чувство» — моральное чувство. Чувство это «вторично». Оно вызывается не эмпирической действительностью, а разумом, сопряженным с нравственным законом, с доброй свободной волей. Речь идет о чувстве уважения к моральному закону (см. 4(1), 400), о чувстве долга (см. 4(1), 408). Чувство в сфере нравственности — положительное чувство «не эмпирического происхождения и познается а priori. Следовательно, уважение к моральному закону есть чувство, которое возникает на интеллектуальной основе; это чувство есть единственное, которое мы познаем совершенно а priori и необходимость которого мы может усмотреть» (4(1), 398). Ведь Кант и называет *эстетикой чистого практического разума* раздел о моральном чувстве, т. е. «об отношении чистого практического разума к чувственности и его необходимом, а priori познаваемом влиянии на чувственность» (4(1), 417). И эта эстетика чистого практического разума, как мы полагаем, и является ключом к *собственно эстетике*, разработанной в «Критике способности суждения».

В «Критике практического разума» мы находим целый ряд мыслей и идей, которые были впоследствии включены в эстетическую теорию Канта. Здесь определен был исток, благодаря которому созерцающий природу начинает любить предметы, которые «сначала были противны его чувствам» — «великую целесообразность в их организации» (4(1), 497), дающую пищу человеческому разуму.

Этические труды философа показывают, что важным связующим звеном между этикой и эстетикой Канта является категория возвышенного. Эта категория, впервые рассмотренная им еще в сочинении «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764 г.) и обстоятельно проанализированная затем в «Критике способности суждения», очень часто используется для характеристики, прежде всего, различных выражений нравственности. В «Основах метафизики нравственности» Кант подчеркивает «возвышенный характер и внутреннее достоинство веления долга» (4(1), 266). Он пишет, что «независимость максимы от всех подобных мотивов придает ей возвышенный характер» (4(1), 282). По его словам, «в личности нет, правда, ничего возвышенного, поскольку она *подчинена* моральному закону, но в ней есть нечто возвышенное, поскольку она *устанавливает* этот закон и только потому ему подчиняется» (4(1), 283). Подлинная нравственность носит «возвышенный характер» (4(1), 285).

В «Критике практического разума» утверждается, что «понятие свободы — это камень преткновения для всех эмпириков и в то же время ключ к самым возвышенным практическим основоположениям для *критических моралистов*» (4(1), 318). Здесь же мы читаем о чистоте и возвышенном характере морального закона (см. 4(1), 395), о его «торжественном величии» (4(1),

403), о том, что «нельзя не налюбоваться великолепием этого закона, и сама душа, кажется, возвышается в той мере, в какой она считает святой закон возвышающимся над ней и ее несовершенной природой» (4(1), 403). Кант пишет о возвышенности поступков и деяний, поскольку источником их является долг (см. 4(1), 411—412). А сам долг удостаивается такого возвеличивания: «Долг! Ты возвышенное, великое слово...» (4(1), 413). Моральный закон «позволяет нам ощущать возвышенный характер нашего собственного сверхчувственного существования» (4(1), 415). Величие выражает могущество, и поэтому Кант говорит о величии мира и мироправителя (см. 4(1), 474; 4(1), 484). Но бог и вечность обладают *грозным величием* (см. 4(1), 483).

Сама «идея личности» показывает нам «возвышенный характер нашей природы» (4(1), 414). Вспомним, что по формуле великого гуманиста «только человек... есть *цель сама по себе*» (там же) — такое понимание возвышенности человеческой личности было теоретически плодотворным и исторически перспективным. В экономических рукописях 1857—1859 годов К. Маркс отмечает, что «древнее воззрение, согласно которому человек, как бы он ни был ограничен в национальном, религиозном, политическом отношении, все же всегда выступает как цель производства, кажется куда возвышеннее по сравнению с современным миром, где производство выступает как цель человека, богатство как цель производства». Буржуазную экономику К. Маркс характеризует «как принесение самоцели в жертву некоторой совершенно внешней цели». «Поэтому младенческий мир представляется... чем-то более возвышенным, нежели современный»⁴.

Хотя понятие возвышенного применяется в этических трудах Канта главным образом для характеристики нравственности, и ее истоков и проявлений, есть все основания предполагать, что само это понятие выступает как эстетическое (в смысле третьей «Критики»). Несомненно, эстетической является характеристика доброй воли в «Основах метафизики нравственности», которая сравнивается в своем сверкании с драгоценным камнем «как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность» (4(1), 229). Эстетическое восхищение выражено и в знаменитом афоризме: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*» (4(1), 499). Здесь внешний мир и мир внутренний выступают в своей бесконечности и возвышенности, хотя и по-разному (см. 4(1), 500).

В возвышенном Кант выявляет единство этического и эстетического, которое подчеркивается и разрабатывается в его эстетическом учении⁵. Вместе с тем нравственное отношение и отношение эстетическое Кант не считает равнозначными. Это

связано и с тем, что в первоначальных этических трудах он еще недооценивает собственно эстетическое и только подходит к пониманию его основы, и с тем, что оба отношения обладают своей спецификой.

В «Основах метафизики нравственности» содержится показательная в этом плане, как бы мы сейчас сказали, классификация ценностей, или, по Канту, цен, т. е. относительных ценностей. «В царстве целей» (4(1), 276) существуют следующие «цены»: *рыночная цена* — «то, что имеет отношение к общим человеческим склонностям и потребностям», — и *определяемая аффектом цена* (Affectionspreis) — «то, что и без наличия потребности соответствует определенному вкусу, т. е. удовольствию от одной лишь бесцельной игры наших духовных сил». Кроме этих относительных ценностей, или цен, существует *достоинство* — «внутренняя ценность». «Рыночная цена» по современной терминологии относится к материально-практической ценности («Умение (Geschicklichkeit) и прилежание в труде»). «Достоинство» — нравственная ценность. «Цена» же, определяемая аффектом, — то, что можно назвать теперь эстетической ценностью, ибо она есть объект эстетического вкуса. К ней Кант относит «остроумие, живое воображение и веселость» (4(1), 277).

Как мы видим, мыслитель здесь дает определение вкуса, близкое тому, что будет анализироваться в «Критике способности суждения». Но он еще не нашел его априорного основания, и потому Affectionspreis имеет только относительную ценность, в отличие от достоинства как нравственной ценности. Но Кант идет к поиску фундамента эстетической способности суждения. Уже в «Основах метафизики нравственности» он пишет, что моральное чувство непосредственно выражает уважение к добродетели «и не говорит ей как бы прямо в лицо, что нас к ней привязывает не красота, а только выгода» (4(1), 286). Понятие «красота» появляется неслучайно. Тут же Кант определяет ее как *прекрасный* «идеал всеобщего царства *целей самих по себе* (разумных существ), к которому мы можем принадлежать в качестве членов только тогда, когда точно руководствуемся в своем поведении максимами свободы, как если бы они были законами природы...» (4(1), 309). Здесь начало мыслей о том, что прекрасное связано со свободой и целесообразностью, объединяет «мир природы» и «мир свободы».

В конце «Критики практического разума» ее автор приходит к пониманию эстетической способности суждения, от которой он затем непосредственно перейдет к «Критике способности суждения»: «...такая деятельность способности суждения, которая дает нам чувствовать наши собственные познавательные способности, не есть еще интерес к самим поступкам и их моральности. Она приводит только к тому, что начинают охотно заниматься подобными суждениями, и придает добродетели или образу мыслей

по моральным законам ту форму красоты, которой восхищаются, но которой поэтому еще не ищут» (4(1), 497—498). И далее: «Подобно тому как все, рассмотрение чего субъективно вызывает в нас сознание гармонии всех наших способностей представления и при чем мы чувствуем, что вся наша познавательная способность (рассудок и воображение) становится сильнее, возбуждает чувство удовлетворения, которое может быть сообщено и другим, хотя при этом мы остаемся равнодушными к существованию объекта, так как рассматриваем его только как повод к тому, чтобы заметить у себя задатки талантов, возвышающих нас над животными» (4(1), 498).

Эти-то особенности эстетической способности суждения, придающей «добродетели или образу мыслей по моральным законам ту форму красоты, которой восхищаются», делают ее, по Канту, действенным фактором нравственного воспитания, ибо то, что является «игрой способности суждения», оставляет «длительный след глубокого уважения к одним поступкам и отвращения к другим» (4(1), 491). Более того, «закон нравственности и образ святости и добродетели» могут оказывать влияние на нашу душу», лишь поскольку они как мотивы принимаются близко к сердцу» (4(1), 493).

Это не означает, что философ одобряет эмоционально-чувственное воздействие любого художественного произведения. Его критическое отношение вызывают «сочинители романов и сентиментальные наставники» за распространение «этического фанатизма», который Кант называет «пошлым и томным», мешающим уважению к «моральному закону» (см. 4(1), 413, 411). «Наши сентиментальные сочинения» утруждают молодежь «примерами так называемых *благородных* (сверхдобродетельных) поступков», а пустые желания и тоска «по недостижимому совершенству» порождают таких «героев романов», которые, «хвастаясь своим чувством чрезмерно великого, освобождают себя от исполнения обыденной и обиходной обязанности, которая в таком случае кажется им ничтожно малой» (4(1), 491). Его неприятие вызывает современное ему сентиментальное поветрие, «когда нежными и мягкими чувствами или высокопарными и раздутыми претензиями, скорее расслабляющими, чем укрепляющими сердце, надеются сделать для души больше, чем скучным и серьезным представлением о долге» (4(1), 494).

Кант убежден в воспитательно-нравственном значении искусства, воплощающего его моральную концепцию. В качестве примера он ссылается на стихи Ювенала, в которых читателю дается возможность «живо почувствовать силу мотивов, заключающихся в чистом законе долга как долга» (4(1), 496). Искусство, таким образом, способно «превратить оценку по моральным законам в естественное занятие» (там же).

Но если в этике Канта начала складываться его эстетика, то в своей эстетике он не забывает об этике. Уже в так называемом

«Первом введении в критику способности суждения», которое философ начал писать в 1789 г., вслед за выходом «Критики практического разума», способность суждения и искусство, с одной стороны, и нравственность — с другой, были разведены по разным этажам сложившейся системы критической философии (см. 5, 153). В самой же «Критике способности суждения» проводится четкое различие между эстетическим суждением и нравственностью по самой их структуре (см. 5, 376). Но здесь же Кант утверждает: «Прекрасное есть символ нравственно доброго» (5, 375), а также то, что «вкус делает возможным как бы переход от чувственного возбуждения к ставшему привычным моральному интересу, без какого-либо насильственного скачка...» (5, 377). Ведь и нравственность, и прекрасное причастны, хотя и по-разному, к целесообразности и свободе. В возвышенном, как уже отмечалось, связь эстетического с этическим очевидна.

Уже в «Критике практического разума» идут поиски связи между «миром природы» и «миром свободы», гармонию между которыми не дает теоретический разум (см. 4(1), 480—481). Эту связь Кант обнаруживает в своей эстетике, которая логически в его системе предшествует этике, а исторически, как мы стремились показать, надстраивается над ней.

¹ В письме Карлу Леонарду Рейнгольду от 28—31 декабря 1787 г. Кант пишет о посылке ему «Критики практического разума» и в то же время сообщает о своей работе над «Критикой вкуса», в которой он открыл новый род принципа а priori — принцип, лежавший в основе чувства удовольствия и неудовольствия (см.: Kant Immanuel. Briefwechsel. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1972, S. 335).

² См.: Столович Л. Н. Место «Тартуской рукописи» Канта в его эстетическом учении // Философские науки. 1986. № 1.

³ См.: Асмус В. Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М., 1962. С. 166—168.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. С. 476.

⁵ «Возвышенное, первоначально рассматриваемое Кантом в узких, чисто количественных рамках, пройдя через купель нравственности, обретает для человека безграничные духовные потенции. Наличие морального закона в каждом из нас создает условия общего для людей наслаждения возвышенным» (Гулыга А. Кант. М., 1981. С. 189).

ИММАНУИЛ КАНТ И НЕМЕЦКАЯ НАУКА МЕЖДУНАРОДНОГО ПРАВА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII ВЕКА (Г. Ф. МАРТЕНС И И. Я. МОЗЕР)

Ю. Я. Баскин
(Ленинградская высшая партийная школа)

Вторая половина XVIII века — один из наиболее ярких периодов в духовной жизни Германии — оказалась вместе с тем и временем формирования здесь науки международного права как самостоятельной области юридического знания. Именно в эти десятилетия наиболее активно развивается процесс ее от-

деления от философии права и собственно философского знания. Видную роль в нем сыграли современники Канта Георг Фридрих Мартенс и Иоганн Якоб Мозер. Теоретические позиции обоих крайне скупо и порою недостаточно справедливо освещены в советской литературе (при этом без достаточного анализа их собственных произведений). А между тем они, несомненно, заслуживают внимания. Рассмотрим их специально в связи с общей проблемой соотношения философского и собственно юридического подходов к международному праву. При этом нам представляется, что весьма интересным будет сравнение их с учением Канта.

Как известно, юридические вопросы занимали видное место в кантовской философии, составляя неотъемлемую часть ее системы. Кант был хорошо знаком с юридической литературой и неоднократно обращался к ней в своих сочинениях. В его работах мы находим ссылки на произведения античных авторов, а также юристов нового времени. Неоднократно он давал им свою, весьма глубокую оценку. Приведем в качестве примера его высказывание о взглядах Г. Ахенваля, данное в 1793 г.: «Однако я знаю людей, достойных всякого уважения, которые при определенных обстоятельствах признают за подданными право сопротивления властям; к ним я отношу Ахенваля, столь осторожного, положительного и умеренного в своем учении о естественном праве» (4(2); 91). Любопытно, что сам Г. Ахенваль был зятем И. Я. Мозера — теоретического оппонента Канта (см. о нем далее).

Среди различных отраслей права наибольшее внимание Канта привлекали государственное, уголовное и особенно международное право. В связи с интересующей нас проблемой напомним, что последнее, по мысли Канта, составляет часть права естественного. Отметив, что все народы, «как дети одной матери», равны между собой и «составляют как бы одну семью» (см. 4(2); 269), он пишет, что «одно государство, рассматриваемое как моральное лицо», находится по отношению к другому «в состоянии естественной свободы» (там же, 470). Далее Кант приходит к выводу, что «международное право содержит в себе лишь то, что отличает право народов от права естественного состояния людей или семей». Причем эти отличия «могут быть выведены из понятия естественного состояния» (там же).

Как же относился к этой позиции Г. Ф. Мартенс — наиболее выдающийся немецкий юрист-международник XVIII — начала XIX веков? Оценка его философских и теоретических взглядов до сих пор вызывает серьезные споры в исследованиях по истории международного права. Возможно, что эти различия вызваны и собственными позициями авторов, и тем, что сам Г. Ф. Мартенс не всегда был последователен в своих высказываниях. Многие авторы склонны видеть в нем право-

верного сторонника Гуго Гроция, т. е. человека, считавшего, что международное право, имея своим основанием право естественное, не есть его часть в собственном смысле слова, что оно вполне самостоятельно¹. Другие, наоборот, характеризуют его как одного из основателей собственно позитивного (или историко-позитивного) направления в юриспруденции². Третьи идут еще далее и видят в Г. Ф. Мартенсе предшественника исторической школы права³. При этом, к сожалению, большинство авторов (в том числе и советских) не обосновывают свое мнение прямыми ссылками на произведения немецкого юриста. Постараемся восполнить этот пробел, обратившись, прежде всего, к наиболее авторитетной и долгое время очень популярной работе Георга Фридриха Мартенса «Очерк современного европейского права народов». При жизни автора «Очерк...» трижды (в 1789, 1801 и 1820 гг.) выходил на французском языке, в 1795 г. был издан по-английски, а в следующем, 1796 г., переработан и вышел в свет в Германии. Книга эта неоднократно публиковалась и в XIX веке.

Свои теоретические рассуждения автор начинает с того, что свобода есть необходимое качество человека, основной закон его существования⁴. Поэтому свобода есть основа «абсолютного» естественного права, которое в целом покоится на нормах общечеловеческой морали. Но Г. Ф. Мартенс не отождествляет право с моралью. Следуя Канту, заслуги которого он специально отмечает⁵, немецкий юрист решительно высказывается против этой, столь распространенной в XVII—XVIII веках точки зрения. Ход его рассуждений может быть в основных моментах представлен в такой последовательности: мораль — свобода — абсолютное естественное право — позитивное право в целом — отдельные отрасли позитивного права. Но, соглашаясь с Кантом в принципе по вопросу о разграничении права и морали, основания этого разграничения Г. Ф. Мартенс видит не в том, что мораль составляет внутреннюю область жизни человека, а право — внешнюю, а в способах их обеспечения. Различие морали и права он поясняет так: нарушение права дает потерпевшему основание для правомерного («законного») сопротивления тому, кто на него посягнул. Нарушение же морали такой возможности за собой не влечет. Результатом отступления (нарушения) моральных норм становится лишь «совершение греха». Конечно, известное сходство мнений здесь может быть обнаружено, так как грех тоже есть область внутреннего переживания; но он может иметь своим последствием и внешние последствия, чего у Канта в отношении морали нет и на что особенно обращает внимание Г. Ф. Мартенс. Кроме того, нельзя не заметить, что у него религиозный момент (и здесь, и в других вопросах) занимает значительно большее место. Г. Ф. Мартенс — ортодоксально религиозный человек.

Но пойдем далее. По Г. Ф. Мартенсу, естественное право,

хотя и абсолютно, не обеспечивает само по себе обязательности соблюдения его норм. Именно для реализации и защиты естественного права возникают народ (нация), а затем и государство как «моральные персоны»⁶. Последнее обладает высшей, суверенной властью, которая есть результат соединения власти и воли всех членов союза (подданных, граждан). Суверенная власть возникает при переходе от естественного состояния к гражданскому. До этого ее не существует, и поэтому неверно говорить, что личность в естественном состоянии суверенна. Высшая власть делится на законодательную, юридическую (судебную) и исполнительную.

Обладая особым качеством суверенности, государство в международных отношениях оказывается в положении, подобном тому, которое занимает индивид в естественном состоянии. Но, подчеркнем еще раз, — лишь в подобном, но никак не тождественном. Полной аналогии, а тем более совпадения, здесь нет и быть не может именно потому, что международное право уже не есть право естественное. Оно основано на явно выраженном (договор) или молчаливом (обычай) соглашении сторон — участников международного общения, не подчиненных ничьей воле или власти. Суверенитет государства (государя) неотделим от него, и в этом смысле он может быть сравнен со свободой личности. И то, и другое может быть лишь ограничено нормами действующего права. Это положение заслуживает особого внимания, так как свидетельствует об установлении автором качественного отличия субъектов международного и внутригосударственного права.

Выдвинув на первый план в качестве источников международного права договор, а также обычай, Г. Ф. Мартенс, конечно, выступает как сторонник юридического позитивизма. Но на этом анализ проблемы у него не заканчивается. Дело в том, что он все же допускает действие «естественного закона». Значение позитивного права состоит в том, что оно «смягчает» этот закон, конкретизирует и развивает его. Оно стоит как бы между естественным законом и конкретными правомочиями и обязанностями субъектов. То, что субъект может иметь на основе естественного закона, он реально получает только через нормы позитивного права⁷.

Другое весьма существенное отличие от теории Канта состоит в понимании будущего международного права. Кант признавал возможность всемирного права и приветствовал его наступление, хотя и в далеком будущем. Он писал: «Это право, поскольку оно имеет в виду возможное объединение всех народов для (установления) определенных всеобщих законов их возможного общения, можно назвать правом гражданина мира (*ius cosmopoliticum*)» (4(2); 279). Совершенно иначе подходит к этой проблеме Г. Ф. Мартенс. Он не верит даже в возможность создания единого международного права, охватывающего сво-

ими нормами все народы (государства) мира. Самое большее, что признает юрист-международник — это наличие достаточно большой общности норм, встречающихся в соглашениях и обычаях отдельных государств. Эта повторяемость свидетельствует, по его мнению, о наличии единых принципов, можно сказать — общности и единства правосознания, но отнюдь не действующих и обязывающих *все* государства правовых норм. Такая постановка, конечно, противоречит идеям естественного права, и, вероятно, у Г. Ф. Мартенса она выступает особенно четко. Именно это обстоятельство и не позволяет его считать сторонником Г. Гроция, писавшего, что право народов «имеет источником самую природу», и видевшего в ней источник действующего права⁸. В философском же плане интересно еще и то, что Г. Ф. Мартенс, хорошо знавший труды Канта, в своих работах практически не обращается к идее категорического императива. Между тем ясно, что для Канта общечеловеческое единство и право «гражданина мира» как раз и имеет своей глубинной основой это безусловное моральное требование. Категорический императив есть в конечном счете то, что требует установления вечного мира и мирного сотрудничества государств. Но этот высший гуманистический идеал не присущ Г. Ф. Мартенсу. Современник Великой французской революции, участник Венского конгресса 1815 г., он, как юрист и дипломат-практик, не разделял утопии своего великого современника. Реализм Г. Ф. Мартенса не позволил ему подняться над общепризнанными, т. е. закрепленными в договорах и обычаях, нормами международного права своего времени. Поэтому и война для Г. Ф. Мартенса есть длительное состояние неограниченных насильственных действий⁹. Она — факт, но не право. Конечно, это не освобождало от введения норм, смягчающих участь воюющих, особенно раненых и больных, а равно пленных. Однако разница в подходах совершенно очевидна.

Такова, в самых основных моментах, позиция Г. Ф. Мартенса по вопросам о сущности и будущем развитии международного права, рассмотренная нами в сравнении с философским учением Канта. В заключение будет небезынтересно сравнить ее со взглядами И. Я. Мозера — наиболее строгого и последовательного сторонника немецкого юридического позитивизма в XVIII веке. Это тем более полезно, так как его влияние на Г. Ф. Мартенса несомненно.

Обращаясь к этому вопросу, мы не без удивления обнаруживаем, что и сам основатель позитивного направления в Германии отнюдь не чурался естественного права. Авторитет и традиции этого направления были тогда столь велики, что полностью игнорировать его идеи не решался практически никто. Поэтому И. Я. Мозер различал: 1) божественное (*Göttlich geschriebenes*) международное право; 2) естественное международное право; 3) позитивное международное право, обяза-

тельность которого основана на соглашениях сторон, выраженных в договорах, и 4) позитивное международное право, обязательность которого основана на справедливости и обычаях¹⁰. Но при этом два первых вида права не есть собственно действующее право. Первое из них даже не область юридической действительности, но область веры, богословия. Второе следует трактовать, скорее, как правовое убеждение субъектов. Сам И. Я. Мозер даже употребляет выражение «резонирующее» право. Реально действуют в международных отношениях лишь два последних вида права.

Дело в том, что, по И. Я. Мозеру, правила, основанные непосредственно на природе разума, «беспомощны» в юридическом смысле¹¹. Поэтому, отметим еще раз, только те правовые нормы, которые основаны на недвусмысленном согласии субъектов, и составляют собственно международное право. Именно ему и посвятил всю свою долгую (он прожил 84 года) и полную трудов жизнь И. Я. Мозер, после смерти которого осталось около 500 томов научного и литературного наследства. Правда, при жизни И. Я. Мозера значение выдвинутого им подхода не было оценено по достоинству, хотя и нельзя сказать, что он не пользовался достаточно широкой известностью¹². Но история буржуазной науки международного права рассудила иначе — со второй четверти XIX века историко-позитивное направление стало в ней господствующим. При этом — в значительной мере благодаря усилиям Г. Ф. Мартенса, смягчившего крайности юридического позитивизма и вместе с тем своим изданием трактатов, продолжавшимся целое столетие, создавшим мощную источниковедческую базу. В этом плане авторитет Г. Ф. Мартенса был и останется непререкаемым. Только после 1919 г. Секретариат Лиги Наций, а затем ООН смог создать нечто, заменившее это собрание трактатов, сохраняющее свое значение до наших дней.

Успехи позитивизма, несомненно, способствовали развитию научного знания, переходу от абстрактных постулатов, основанных на «природе вещей», к изучению всего многообразия международно-правовой жизни. Но эта победа была достигнута дорогой ценой: с середины XIX века философские основы науки международного права оказались выхолащенными. О них либо вообще умалчивали, либо строили на весьма эклектических основаниях, лишенных глубины кантовской философии.

¹ Nys E. Le droit international. Paris, 1912. Т. 1. Р. 272. Коровин Е. А. История международного права. М., 1946. Вып. 1. С. 102; Международное право/Ред. В. Н. Дурденевский и С. Б. Крылов. М.: Юрид. изд-во, 1947. С. 61; Международное право/Отв. ред. Д. Б. Левин и Г. П. Калюжная. М.: Юрид. лит-ра, 1964. С. 34; Курс международного права/Ред. В. М. Чхиквадзе и др. М.: Наука, 1967. Т. 1. С. 52 и др.

Впрочем, А. Фердросс считает даже, что основной труд Г. Ф. Мартенса «построен на естественно-правовых воззрениях» (см.: Фердросс А. Международное право. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1959. С. 77).

² Handbuch des Völkerrechts/Hrg. Fr. von Holtzendorf, Hamburg, 1885. Bd. 1. S. 465; Ривье А. Учебник международного права. М., 1893. С. 41 («прежде всего он позитивист»); Гефтер А. Европейское международное право. Спб., 1880. С. 27; Захаров Н. А. Курс общего международного права. Пг., 1918. С. 20 («Мартенс считается родоначальником историко-позитивного направления международного права»); Becher L. J. J. Moser und seine Bedeuthnis für das Völkerrecht. Würzburg, 1927. S. 68; Оппенгейм Л. Международное право. М.: Гос. изд-во иностр. лит.-ры, 1948. Т. 1, п/т 1. С. 108; Левин Д. Б. История международного права. М.: Изд-во междунар. отн., 1962. С. 56—57 (Мартенс «в гораздо большей степени придерживается историко-позитивного направления, чем естественно-правового») и др.

³ Грабарь В. Э. Г. Ф. Мартенс//Энциклопедический словарь/Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. Спб., 1895. Т. 36. С. 690.

⁴ Martens G. F. Précis du droit des gens moderne de l'Europe, 1858. Т. 1. Р. 29.

⁵ Op. cit. Р. 32.

⁶ Op. cit. Р. 34.

⁷ Op. cit. Р. 44.

⁸ Гроций Гуго: О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права. М.: Гос. изд-во юрид. лит.-ры, 1956. С. 44.

⁹ Martens G. F. Précis. Р. 201.

¹⁰ Becher L. Op. cit. Р. 52—53.

¹¹ Moser J. J. Versuch des neuesten Europäischen Völkerrechts in Friedens- und Kriegszeiten, vornehmlich aus denen Staatshandlungen derer Europäischen Mächten so sich seit dem Tode Karl VI im Jahre 1740 zugetragen haben. Frankfurt, 1777. Bd. 1. S. 12.

¹² Lebens-Geschichte Johan Jacob Mosers von ihm selbst beschreiben. Frankfurt und Leipzig, 1783. Bd. 4. S. 128 u. a.

ФИЛОСОФИЯ БИОЛОГИИ: ОТ КАНТА К ГЕГЕЛЮ

С. В. Корнилов

(Калининградский государственный университет)

Разработка концепции внутренней целесообразности — одна из связующих тем немецкой классической философии от Канта к Гегелю. То, что он идет вслед за Кантом в трактовке органической природы как мира целенаправленных организмов, неоднократно подчеркивалось самим Гегелем. Он отмечал, что основоположник критической философии покончил с роковой ошибкой старой телеологии, состоявшей в признании внешней определенности целевых отношений в живой природе, в рассмотрении их с точки зрения плоской полезности. Вместе с тем кантовская философия представляла собой несовершенное разрешение проблемы жизни, так как «придала целесообразности статус лишь субъективной максимы. Гегель считал, что в его органической физике этот недостаток преодолен, «снят» в соответствии с общей логикой развития мышления, которое через абстрактные и односторонние моменты понимания объекта приходит к постижению всеобщего. Гегелевская позиция в понимании развития науки и философии — своеобразная разновидность кумулятивизма, рациональный смысл которого состоит в фиксации пре-

емственности развития научного знания. Однако элемент непрерывности мышления гипертрофирован Гегелем, и сопоставление философии биологии Канта и Гегеля показывает, что это не только различные философские учения, со своим собственным языком и онтологией, но и то, что кантовская концепция нередуцируема к гегелевской и задает иной класс проблем и методов их решения.

«Критика способности суждения», в которой концептуально разработана философия биологии Канта, завершающая и систематизирующая часть его критической системы. Но то, что возвращено и систематически обосновано Кантом в его критике телеологической способности суждения, идейно намечено в «Критике чистого разума»; именно в ней исток и основное исходное противоречие применения способности суждения.

Согласно гносеологии Канта познание всегда ограничено пределами опыта. Однако человеческие устремления выходят за пределы теоретического знания, они направлены на поиск абсолюта. Если познаваемые нами явления остаются условными, то цель разума состоит в достижении безусловного. Поэтому существует разница между рассудочными понятиями, связывающими чувственно данное в опыте, и идеями разума, выходящими за границы опыта. Однако стремление мыслить безусловное приводит к антиномиям. Противоположность свободы и необходимости — как раз то глобальное противопоставление, спецификация которого в кантовской философии определяет методологию биологического познания.

Тезис данной антиномии гласит: «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность». Антитезис: «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы» (3, 418—419). В «Критике способности суждения» эта антиномия, по существу, воспроизводится в альтернативе телеологизм — механизм: всякое возникновение материальных вещей возможно только по механическим законам, но некоторые их порождения невозможны по таким законам (5, 413). Третья «Критика» обнаруживает, таким образом, единство с первой, поэтому обратимся к доказательству тезиса и антитезиса, учитывая результаты обеих.

Обоснование их проводится Кантом методом от противного. Несколько модифицируя и упрощая кантовское изложение, допустим противоположное утверждаемому в тезисе, а именно, что не существует никакой другой причинности, кроме причинности по законам природы, т. е. механической необходимости. Это допущение противоречиво, так как в природе ничего не может происходить без достаточной причины, которая в свою очередь является следствием другой причины, и т. д., причем причинный ряд, очевидно, не имеет конца. В таком случае обнаруживается

типичная ошибка доказательства (регресс в бесконечность), а значит существует абсолютная спонтанность или свобода.

Для доказательства антитезиса допустим, что существует свобода. Это значит, что предполагается такое состояние, которое не имеет никакой причинной связи с предшествующим состоянием той же самой причины. Последнее противоречит закону причинности, являющемуся гарантом единства нашего опыта, следовательно, свобода как абсолютная спонтанность не существует.

Таким образом, взаимоисключающие утверждения оказываются равнодоказуемыми и порождают антиномию чистого разума. Каков же способ устранения данного противоречия применительно к его частному проявлению: антиномии телеологизм — механизм? Сопоставление первой и третьей «Критик» приводит к заключению, что позиция Канта по этому фундаментальному вопросу, решение которого, по сути, конституирует всю его философию биологии, характеризуется определенной непоследовательностью, но, главным образом, расширением гносеологической концепции «Критики чистого разума» и ее существенным преобразованием в отношении возможностей и границ познания органического мира.

Первый шаг на пути разрешения антиномии телеологизм — механизм Кант делает, объявляя их субъективными максимами. Однако это противоречит всей его философии¹. Действительно, закон причинности как закон необходимой связи событий во времени в той же степени объективен, в какой объективна природа в кантовской системе. Конечно, понимание организмов как целей природы и объяснение их с механических позиций роднит то, что ни одно из них не дает нам проникновения в природу вещей самих по себе. В этом смысле механизм как способ мышления об объектах природы не имеет никаких преимуществ перед телеологией, поскольку не говорит об организмах как о вещах в себе.

Трактовка антиномии телеологизм — механизм как столкновения двух субъективных максим не может рассматриваться в качестве ее разрешения, ибо помимо вопроса о месте максим в структуре мыслительных способностей человека должна быть проведена квалификация их с точки зрения истинности: какой из двух принципов истинен сам по себе? Так ставит вопрос Гегель: «Для этой точки зрения нет никакой границы, рассматриваются ли принципы как *объективные* (это значит здесь: внешне существующие определения природы) или только как *максимы субъективного познания*»².

Преодоление выявленной антиномии телеологической способности суждения в рамках критической философии достигается разграничением определяющей и рефлектирующей способности суждения за счет дополнения номенклатуры мыслительных способностей, детально проанализированной Кантом ранее. В пер-

вой «Критике» функция способности суждения закреплялась за подведением особенного под заранее данное рассудком общее. В «Критике способности суждения» Кант открывает у нее другую функцию: нахождение общего в особенном, точнее, обнаружение идентичности эмпирических законов, открываемых в природе. Таким образом, существуют две разные способности суждения: определяющая и рефлектирующая, и «вся видимость антиномии между максимами собственно физического (механического) и телеологического (технического) способа объяснения зиждется, следовательно, на том, что основоположения рефлектирующей способности суждения смешивают с основоположением определяющей...» (5, 416).

Необходимость введения рефлектирующей способности суждения вызвана как внутренними потребностями самой кантовской системы, так и углублением анализа структуры познавательной деятельности. В фундаменте гносеологии Канта лежат два принципа, а именно, что природа детерминирована универсальными законами и, во-вторых, что эмпирические законы интеллигибельны человеческому рассудку. Последние при этом не могут быть дедуцированы из первых; они могут быть только открыты в природе. Однако бесконечное многообразие эмпирических законов и разнообразных природных форм нельзя представлять в виде агрегата данных, ибо в противном случае утерялась бы идея науки. Научное знание обязано быть системно организовано, поэтому следует допустить возможность соединения эмпирических законов под одним принципом. Обосновать подобное соединение не в состоянии ни рассудок, ни разум. Эту функцию должна взять на себя особая познавательная способность, которая и называется Кантом в третьей «Критике» рефлектирующей способностью суждения.

Своеобразие способности суждения определяется тем местом, которое она занимает в системе высших познавательных способностей. Являясь опосредующим звеном между способностью познания общего, т. е. деятельностью рассудка, и способностью выведения принципов, или разумом, рефлектирующая способность суждения в отличие от первой не претендует на познание природных объектов, и в то же время в отличие от разума имеет дело с многообразием эмпирических законов. Ее основная задача — дать «лишь некий принцип для продвижения согласно законам опыта, благодаря чему становится возможным изучение природы (5, 109).

Каково же конкретное выражение данного принципа? Не обладая силой законодательства, он, очевидно, должен создавать возможность представления природы таким образом, как если бы она существовала ради способности суждения. Иными словами, основной принцип рефлектирующей способности суждения призван установить соответствие между эмпирическими законами и опытом как системой. В основании возможности опыта как

целого, делает заключение Кант, лежит закономерность случайного, т. е. «формальная целесообразность природы, которую мы безусловно *допускаем* в ней» (5, 109).

Итак, под понятием целесообразности в кантовской философии имеется в виду прежде всего формальная целесообразность, характеризующая систему научного знания, единство эмпирических законов в общей картине природы. Специфическим примером ее будет математическая целесообразность, поскольку свойства геометрических фигур и чисел позволяют применять их в разных областях и решать различные проблемы. Эвристика математических понятий хорошо известна. Но что такое, например, правильный шестиугольник? В нем случайно объединены шесть равных линий, сходящихся в одной плоскости под равными углами, причем объединение этих формальных свойств целесообразно. Поскольку же природа кажется удовлетворяющей желание субъекта познания в системе, то, когда такая субъективная система подтверждается в ходе познания, это не может не вызвать восхищения.

Переход от рассмотрения свойств отдельных элементов научного знания к системе наук позволяет полностью реализовать идею формальной целесообразности. «Каждая наука есть отдельная система; недостаточно строить в ней по принципам и, следовательно, действовать технически, а необходимо архитектурно обращаться с ней как с самостоятельным строением...» (5, 407). Будучи условием единства познавательного опыта и основанием системы научного знания, принцип целесообразности перерастает из частного приема мышления о природных объектах в универсальный внутренний принцип всего научного знания. И если «Критика чистого разума» определила необходимые объективные априорные условия опыта (априорные понятия и универсальные законы природы), то завершением кантовской гносеологии стало открытие объективно возможного, но необходимого субъективно априорного основания познания.

Следующий шаг в кантовской разработке принципа целесообразности связан с обоснованием существования не только формальной, но и материальной целесообразности природы. Эта идея представляется революционной в рамках критической философии, поскольку ранее Кант отверг телеологический метод исследования и признал в качестве истинного механическое объяснение. Понятие материальной целесообразности в отличие от формальной имеет более узкую сферу применения. Громадное количество природных объектов не обнаруживает какой-либо формы системы. Таковы почвы, камни, минералы, представляющие собой материальные агрегаты. В то же время формы цветов, внутреннее строение растений и животных не могут рассматриваться иначе как системы. Но принцип системности есть целесообразность. Поэтому наряду с универсальным субъективным основанием познания — принципом формальной целесооб-

разности — мышление об органических формах требует иного подхода, т. е. собственно телеологии.

Можно сказать, что квинтэссенцией кантовской философии биологии является следующее утверждение: «Мы можем и должны, насколько это в наших силах, стремиться исследовать природу в ее причинной связи по чисто механическим законам ее в опыте: в этих законах ведь заключаются истинные физические основания объяснения, цепь которых составляет научное познание природы разумом. Однако среди продуктов природы мы находим особые и очень распространенные роды, в самих себе содержащие такую связь действующих причин, в основу которой мы должны положить понятие цели, если только хотим осуществить опыт, т. е. наблюдение согласно принципу, соответствующему внутренней возможности опыта» (5, 141).

Ключевая идея кантовской философии биологии предельно ясна: при описании определенной сферы реальности — органического мира — исследователь может использовать один из двух альтернативных языков, применение каждого из которых в равной мере законно. Кант допускает, что живые объекты могут мыслиться принципиально по-разному: причинным и целевым образом, на основе механического объяснения и телеологического понимания. Оба этих языка содержат базовые термины и исходные принципы преобразования. Внешняя каузальность выступает в качестве основного правила построения объекта механического языка, целевая детерминация — закон конструирования объекта в телеологическом языке. Причем значения терминов, употребляемых в том и другом случае, будут различны: такие термины, как «цель», «целенаправленность», «конечные причины» и т. п., присущи только телеологии, в то время как «организм», «полезность», «функция» и т. д. приобретают свое специфическое значение в альтернативных языках. Кант специально подчеркивает последнее, утверждая, что личинка не может возникнуть из материи посредством механизма и вместе с тем согласно целям (5, 442). Значит и в данном конкретном примере значение термина «личинка» изменится при переходе от механического описания к телеологическому.

Хотя Кант и признает правомерность применения целевого языка и языка механики и соответственно способов мышления органического мира, они остаются несовместимыми для любого конечного, а значит и человеческого разума. Возможность их совмещения допускается лишь для недискурсивного разума, способного познать трансцендентный объект. Однако, если между механизмом и телеологизмом нет ничего общего, их объединение в одном конечном разуме становится на самом деле иллюзорным, и преодоление разрыва действительно требует выхода за узкие рамки критицизма.

Необходимость снятия дуализма кантовской философии биологии была осознана в немецкой классической философии и

реализована Гегелем. Его подход представляет собой важный, хотя и не единственно возможный способ разрешения возникших противоречий. Существенной особенностью философии биологии Гегеля является то, что познание органического мира мыслится им не только как совмещение или несовмещение альтернативных языков, но также в плане постижения жизни как такого уровня организации природы, который базируется на механизме и химизме. Вместе с тем в его концепции сохраняется организмоцентрическая точка зрения, что роднит ее с предшествовавшей системой.

Живой организм — исходная единица гегелевского анализа органического мира — образован тройственным процессом. Во-первых, он есть формообразующий процесс, заключающийся в отношении индивидуума к самому себе. Далее, ассимилируя окружающую среду, организм образует особое отношение с внешним миром. Наконец, взаимодействие индивидуумов друг с другом конституирует родовой процесс. Такова сфера живого. Все процессы жизни предполагают целевую детерминацию. Зародыш растения содержит в себе то, что затем реализуется в растении. Если раскрыть отношение организм-среда, то обнаружится, что животные не воспринимают в себе нечто готовое из внешнего мира, но живое есть самовоспроизводящееся, обладающее властью над неорганической природой, способное превращать ее в свой собственный продукт. Родовой процесс образует иерархию организмов, в которой одни организмы служат потреблению других. «Нельзя сделать и шагу в изучении природы, — делает вывод Гегель, — не постигнув понятия цели...»³.

Разработка категории цели — признанное достижение гегелевской философии. Целевое отношение возникает тогда, когда внешняя причина опосредуется внутренней организацией. Целесообразность не отменяет причинность, но как раз осуществляется посредством причинности. Движение цели направлено к снятию ее предпосылки, в качестве которой выступает объект. Оно начинается с потребности, действующей как возбуждение. В целевой детерминации действие, однако, не угасает в следствии, но существует возврат движения от следствия к причине.

Глубокое понимание Гегелем телеологии живой природы показывает перспективы, которые открываются за рамками критицизма в понимании органического мира. Но стало ли преодоление кантовского дуализма с позиций абсолютного идеализма совместимым с принципами научного мышления? Исходя из своего основоположения о тождестве бытия и мышления, Гегель пришел к убеждению, что механизм и химизм подчинены отношению цели, а вся природа есть реализация высшей цели. «Истинное телеологическое понимание, — писал он, — а оно является наивысшим, — состоит, следовательно, в том, что природа рассматривается как свободная в ее собственной жизнедеятельности»⁴. Эта свободная жизнедеятельность имеет, однако, вполне

определенную направленность. Цель природы — умертвить себя, чтобы превратиться в дух. «...Он существует также до, как и после природы, а не только в качестве ее метафизической идеи. Будучи целью природы, он именно поэтому *предшествует* ей, она вышла из него, но не эмпирически, а так, что он, предпосылающий ее себе, уже всегда содержится в ней»⁵. Таким образом, финалом гегелевской телеологии стала отвергнутая точка зрения внешней целесообразности.

Постулирование потусторонней природе цели не является лишь внешним дополнением философии биологии Гегеля: в действительности происходит деформирование всей его концепции жизни. В результате организм для него — «существующая идея», растение — «распадается на три умозаключения», животное — «понятие, присутствующее в телесном». Дух пронизывает природу, так что каждая ступень развития природы разворачивается по определенной логической схеме. Логизирование бытия подменяет в философии Гегеля реальное исследование, поэтому она вступала в противоречие с ведущими тенденциями развития естествознания.

Со всей полнотой это проявилось в вопросе о возможностях применения методов физики и химии в познании жизни. По мнению Гегеля, ни процессы ассимиляции и пищеварения, другие функции организма, ни его структуры и способы реагирования не могут быть поняты с физико-химической точки зрения, поскольку телеология живого подчинила себе неорганическую природу. Количественные различия ничего не дают в сфере понятия и жизненности, являющихся только качественными. Химический анализ вместо доказательства способен лишь на поверхностное сопоставление органических явлений. «Грубость этого подхода заключается в том, что самое поверхностное *saput mortuum*, мертвое вещество, в котором химия вторично умертвила умершую жизнь, принимается за *сущность* живого организма и даже за его *понятие*»⁶.

В условиях широкой экспансии физико-химических методов изучения живого в биологии XX века гегелевский антиредукционизм утратил свою научную респектабельность. Кантовская же идея о дополнительности двух языков, с помощью которых описывается и мыслится органический мир, в настоящее время представляется привлекательнее методологически и эффективнее эвристически. Произошло это потому, что в философии биологии Гегеля спекуляция заменила теорию, регулятивные идеи были онтологизированы, а вместо конструктивного исследования живой природы целью стало самопознание абсолюта.

¹ Cassirer H. W. A Commentary on Kant's Critique of Judgment. L., 1938. P. 345.

² Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1972. Т. 3. С. 191.

³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1975. Т. 2. С. 530.

⁴ Там же. С. 14.

⁵ Там же. С. 578.

⁶ Там же. С. 505.

РАЦИОНАЛЬНЫЙ СМЫСЛ КАНТОВСКОГО АПРИОРИЗМА

В. Я. Перминов

(Московский государственный университет)

Говоря о теории познания И. Канта, надо прежде всего отметить то, что она исходит из некоторого рода бесспорных фактов, которые нуждаются в объяснении независимо от того, признаем мы или не признаем теоретические построения Канта. Это в полной мере относится и к кантовской концепции априорного знания.

Исследуя понятие пространства и времени, Кант обратил внимание на то, что эти понятия имеют черты, резко отличающие их от обычных эмпирических понятий. Это отличие состоит, в частности, в том, что, будучи несомненно абстрактными понятиями, они вместе с тем не могут рассматриваться в качестве результата обычного абстрагирования или обобщения. Если мы возьмем, к примеру, понятие «человек», то мы можем поставить ему в соответствие множество отдельных людей, отличающихся друг от друга, общие признаки которых и выражаются в понятии «человек». Для понятий же пространства и времени не существует отличных друг от друга пространств или времен, которые представляли бы эмпирическую базу обобщения. Таким образом, мы имеем здесь дело с понятиями особого рода, которым, как кажется, не соответствует ничего собственно конкретного, некоторые общие представления, не имеющие частных и более богатых по своим признакам реализаций. Основываясь на такого рода предельно ясных соображениях, Кант пришел к выводу, что наряду с представлениями, которым можно приписать опытное или индуктивное происхождение, в человеческом сознании существуют представления, имеющие другую природу, не содержащие в себе ничего эмпирического, доопытные или априорные представления.

В настоящей статье предлагается интерпретация кантовской концепции априорного, основанная на понятии деятельности, которая, на наш взгляд, позволяет выявить рациональный смысл этой концепции и связать ее с рядом проблем современной методологии науки.

1. Априорность категорий

Всякое знание мы строим на основе категорий, т. е. на основе таких родовых понятий, как материя, пространство, время, причинность и т. д. С категориями связаны определен-

ные требования к содержанию представлений: мы не можем мыслить движение без материи, вещи вне пространства и времени, следствие раньше причины. Другими словами, категориальные принципы образуют рамки, безусловно соблюдаемые при формировании всех наших более частных представлений.

Это, так сказать, некоторый эмпирический факт, давно установленный в теории познания из простого наблюдения за процессом мышления. Для объяснения его необходимо обратиться к анализу общих целей знания, его практической природы. Мы будем исходить из того, что единственной целью познания является практика, расширение возможностей человеческой деятельности. И генетически, и функционально знание подчинено деятельности, погружено в нее как подсистема, как специфическая вторичная деятельность.

Всякая цель накладывает ограничения, всякая система задает общие нормы подсистеме. Поскольку человеческое познание нацелено на практику, имеет смысл только в контексте практики, то тем самым оно необходимо накладывает на себя ограничения, проистекающие из этой фундаментальной ориентации. Категории могут быть поняты как представления, выражающие эти общие деятельностные ограничения.

Категориальная сетка, с этой точки зрения, выработана в процессе деятельности как отражение ее универсальных условий и целей, и именно по этой причине она непреложна для всякого конкретного знания, для всякой системы представлений. Знание, нацеленное на деятельность, должно быть подчинено категориальным принципам, выражающим необходимые требования деятельности. Если бы некто построил теорию, не согласующуюся, к примеру, с принципом причинности, т. е. допускающую действие будущего на настоящее и появление следствий раньше причин, то такая теория была бы заведомо бесплодной, ибо все теории мы строим как раз для того, чтобы действовать на будущее через настоящее. Практическая цель теории существенно определяет ее общую онтологию, независимо от ее конкретного содержания. Идея причины, находящейся в будущем, логически ничему не противоречит, но она абсурдна праксеологически, отвергается целью человеческого знания. Категориальные представления в своей сути представляют собой выражение такого рода необходимых ограничений для всякого знания, проистекающих из его практической природы. Другими словами, категории — универсальные нормы знания, проистекающие из его общей цели и независимые от его содержания.

Из сказанного ясно, что категории отнюдь не эмпирические понятия в обычном понимании этого слова и не обобщения эмпирических понятий. Они отличны от эмпирических понятий, по крайней мере, в следующих отношениях:

а) по объекту отражения. Собственно эмпирические

понятия всегда сориентированы на определенную сферу опыта, изъятие которой сделало бы бессмысленными эти понятия. Категории также формируются в контексте опыта, однако они не связаны с какой-либо конкретной его сферой в том смысле, что любой опыт в конечном итоге приводит нас к той же единой для человечества системе категорий. Такого рода эквивалентность категориальной структуры объясняется тем простым обстоятельством, что эта структура отражает не объекты человеческой деятельности как таковые, не их частную или общую структуру, но само отношение человека к миру, универсальные онтологические основания этого отношения. Категории как понятия находятся поэтому в принципе в другом измерении, чем понятия эмпирические, и они не могут быть поставлены на одну доску с последними;

б) по генезису. Категориальные представления не являются врожденными. Они проходят эволюцию в онтогенезе, что доказано экспериментальной психологией, и, по-видимому, также и в филогенезе. Но эта эволюция ни в том, ни в другом случае не может быть представлена в виде восхождения от частного и конкретного к общему и абстрактному, т. е. по типу эмпирических понятий.

Все эмпирические представления формируются под эгидой категорий, но мы не имеем оснований для утверждения, что категории, в свою очередь, формируются под влиянием эмпирических представлений, ибо в таком случае содержание категорий зависело бы от содержания конкретного опыта. Категориальные представления в действительности формируются в другой сфере, а именно, в сфере практики и социальной коммуникации как определенного рода деятельностные интуиции.

Мы должны признать два пути становления общих представлений, а именно: путь, базирующийся на частном опыте и процедурах абстрагирования, и путь формирования общего представления непосредственно в контексте деятельности. Кант справедливо указывал на то обстоятельство, что общее понятие пространства не имеет своим antecedentом частных представлений о пространстве, из которых оно могло бы быть получено посредством абстрагирования или обобщения. Ясно, что понятие пространства не возникло таким же путем, как понятие человечества или понятие государства. Существеннейший недостаток современных теорий познания состоит в том, что они рассматривают только эмпирический путь становления понятий, сводя к нему все остальное и игнорируя, таким образом, понятия, выражающие сами нормы знания;

в) по типу универсальности. Категориальные представления по своей сущности являются универсально нормативными и в этом плане также принципиально отличаются от эмпирических представлений. Каждое общее представление, принятое научным сообществом, нормативно в том смысле, что

оно регулирует в определенной сфере как становление, так и оформление нового знания. Однако общие принципы, имеющие эмпирическую основу, обладают только относительной универсальностью и относительной необходимостью, ибо они могут быть отвергнуты как истинные за определенными границами.

В отличие от этого категориальные принципы обладают строгой универсальностью и безусловной необходимостью. Сами по себе они могут эволюционировать (по крайней мере, в онтогенезе) и в этом смысле также не являются абсолютными. Но в данную эпоху человеческое знание независимо от своего содержания может формулироваться только в существующих категориях, и в этом смысле категории представляют абсолютную нормативную основу всякого знания. Категориальные принципы в этом смысле — безусловные негативные критерии истинности.

В образовании частных представлений мы соблюдаем категориальные рамки независимо от степени их явного (понятийного) выражения. Социализация индивида в познавательном плане состоит, прежде всего, в формировании категориальной сетки как системы деятельностных интуиций, как нормативной основы всех других представлений;

г) по способу корректировки. Как нормы знания категориальные представления не устраняются и не корректируются в сфере знания, т. е. посредством какой-либо рациональной критики. Мы можем обсуждать понятия материи, причинности, времени и т. п., эксплицировать их содержание, выявлять их природу, но мы не можем устранить эти представления как таковые или видоизменить их, ибо эти представления формируются в действовании, т. е. абсолютно стихийно, и всякая познавательная активность должна исходить из них как из безусловно непреложного базиса. Деятельностное видение мира не может быть отвергнуто на основе эмпирического или теоретического. Являются, в частности, совершенно необоснованными попытки отвергнуть традиционные философские представления о пространстве и времени на базе теории относительности или представления о причинности на базе квантовой механики. При таком подходе сталкиваются тезисы принципиально различной природы, категориальные принципы отождествляются с эмпирическими и теоретическими;

д) по характеру очевидности. Давно замечено, что категориальные принципы самоочевидны, непреложны, они как бы однозначно навязаны мышлению. Этой особенностью категорий однако не придается должного значения в теории познания. Она считается чем-то связанным с психикой субъекта или следствием особой простоты этих принципов. В действительности же категориальная самоочевидность или аподиктичность представляет собой сущностную их черту, непосредственно связанную с их генезисом и функцией. Категориальные

представления — нормы лежат в основе всех частных представлений, и их самоочевидность, преобладание над всякими другими представлениями в субъективном сознании — необходимое условие их функционирования как норм.

Необходимо признать, что наряду с обычной эмпирической очевидностью, основанной на аналогии, интерпретации и т. п., в системе знания существует принципиально другая очевидность, связанная с восприятием универсально нормативных элементов знания. Такого рода интуитивная ясность не зависит от каких-либо специфических опытных данных, она характеризует нормативную зрелость сознания и имеет интерсубъективный характер. Для индивида, для которого не очевидны подразделения бытия и небытия, части и целого и т. п., закрыт всякий доступ к систематизации опыта и вообще к адекватной языковой и деятельностной коммуникации. Всякая эмпирическая и теоретическая определенность базируется на интерсубъективной определенности категориальных подразделений, которые имеют уже не эмпирическую, но деятельностную природу.

Таким образом, элементарное рассмотрение приводит нас к необходимости признать два принципиально отличных друг от друга уровня представлений, определенное взаимодействие которых и образует познание, как мышление в понятиях. Разница здесь не количественная: категории не просто более общие или более абстрактные понятия, они не просто более универсальны, чем эмпирические, и они не просто более очевидны. Система представлений, связанная с категориями, лежит принципиально в другом измерении и качественно отличается от эмпирических представлений как по генезису, так и по функции.

Рациональный смысл априоризма состоит в констатации этого фундаментального для теории познания различия. Кантовская идея априорного, таким образом, не может быть отброшена. Вряд ли было бы целесообразным бороться и против самого термина «априорный» как не вполне отражающего суть дела. То, что реально необходимо и возможно — это создание более глубокой теории категорий, уточнение их гносеологического статуса, и на этой основе — более адекватное определение априорных представлений, как представлений существенно не эмпирических.

В своей характеристике категорий Кант настаивает на их универсальности и необходимости, на безусловной подчиненности всех эмпирических представлений категориальным принципам (основоположениям). Все эти качества категорий легко объясняются, исходя из их деятельностного понимания.

Адекватное обоснование категорий может быть только деятельностным, базирующимся на анализе практической функции знания. Такой подход позволяет нам считать, что апри-

орное в своей основе — не что иное, как универсально нормативное, т. е. та совокупность представлений, в которых выражается универсально нормативная сторона знания. В этом смысле мы будем употреблять термин «априорное» в дальнейшем.

2. Априорность логики

Для Канта законы логики — тавтологии, аналитические суждения, раскрывающие понятия истины, а следовательно, априорные суждения, так как всякое аналитическое суждение в кантовской классификации суждений является априорным. Логика, по Канту, — наука о необходимых правилах мышления безотносительно к содержанию. Правила логики не могут быть обоснованы на материале какой-либо частной науки, ибо сама логика является предпосылкой всякого обоснования: Логика — негативный критерий истинности знания в том смысле, что всякое знание, не удовлетворяющее ее, заведомо ложно.

Наиболее важным моментом в кантовской трактовке логики является устанавливаемый им параллелизм между логикой и категориями. Каждой категории рассудка соответствует у Канта тип суждения. Первой группе категорий (единство, множество, всеобщность) соответствуют суждения единичные, особенные, всеобщие; категориям реальности, отрицания и ограничения — суждения утвердительные, отрицательные и бесконечные и т. д. Этот параллелизм для Канта не просто некая заслуживающая внимания симметрия, но соответствие, объясняющее глубинный механизм понятийного мышления. Подводя некоторые явления под категорию, мы, по Канту, одновременно подводим его и под определенный тип суждения, и, таким образом, категориальный и логический аспекты мышления оказываются необходимыми сторонами одного и того же процесса образования суждений. «Та же самая функция, которая дает единство различным представлениям в одном суждении, сообщает также единство чистому синтезу различных представлений в одном наглядном представлении: это единство, выраженное в общей форме, называется чистым понятием рассудка» (3, 174).

С современной точки зрения, кантовская схема выглядит неудовлетворительной во многих отношениях. Тем не менее ее, несомненно, следует отнести к числу наиболее значительных достижений в теории познания: связав логику и категории, Кант сделал первый и чрезвычайно существенный шаг к адекватному обоснованию как того, так и другого.

Взгляд на категории как на универсальные нормы знания, проистекающие из его практической природы, дает нам направление и для адекватного понимания природы логических норм. Основное различие лежит здесь в различии между со-

держательным и формальным аспектами знания. Ограничения, выражаемые в категориях, это ограничения на содержание представлений и понятий. Однако ограничения на содержание представлений на уровне языка необходимо превращаются в ограничения на форму понятий, на их взаимную связь по объему. Эти последние ограничения выступают для нас в форме логических норм, имеющих безусловное значение.

С праксеологической точки зрения, мы должны, таким образом, принять кантовский параллелизм категорий и логики, истолковывая эти понятийные системы как два типа необходимых ограничений соответственно на содержание и на форму знания, проистекающие из общей цели знания. Разумеется, мы не можем жестко ограничивать число категорий, как это делал Кант, или представлять классификацию суждений как абсолютную и законченную. Нельзя принять и того положения, что каждой категории соответствует единственный и строго определенный тип логической связи. Такого рода жесткая симметрия искусственна и не отражает действительного положения дел. Простых онтологических коррелятов для всех логических понятий не существует. И тем не менее не подлежит сомнению, что в основе логических норм лежат онтологические (категориальные) интуиции и что формулировке любого суждения как фиксации определенной логической связи предшествует категориальный синтез, т. е. подведение чувственно данного под определенный комплекс категорий. В этом смысле человеческое мышление как категориальное является одновременно и мышлением логическим, подчиненным универсальным нормам языка.

Отсюда ясно, что логические нормы являются априорными в точности в той же мере, что и категории. На этой основе могут быть объяснены все их основные свойства.

Логика с этой точки зрения не является эмпирической или индуктивной наукой, т. е. она не может быть истолкована как теория, отражающая некоторую специфическую сферу или аспект опыта. Все доводы на этот счет, относящиеся к категориям, применимы и к логике. Законы логики не могут быть поставлены рядом с законами физики: хотя они универсально задействованы в описании опыта, но они не извлечены из опыта, не обосновываются и не опровергаются опытом. Они должны быть поняты как нормы знания, внесенные извне, определенные его общими задачами, но не какими-либо моментами его содержания.

Это положение важно для современной методологии науки. Оно дает нам, в частности, основания отвергнуть брауэровскую концепцию соотношения математики и логики, согласно которой введение новых объектов в математику (бесконечных множеств) должно привести и к изменению норм логики. В действительности система логических норм проистекает не из содержания отдельных понятий или теорий, но из задач поня-

тийного мышления вообще, изменение которых не связано непосредственно с материалом мышления.

Логика непреложна (авторитарна) в том же смысле, что и категории. Поскольку наше знание подчинено внешним целям, оно должно конструироваться в рамках ограничений, проистекающих из этих целей. Логика и категории и задают эту общую систему ограничений, за пределами которой знание заведомо неосмысленно и не может претендовать на истинность. В этом смысле необходимо принять кантовское положение о том, что система логических норм является негативным критерием истинности.

Из параллелизма логики и категорий следует, наконец, то что логика универсальна, т. е. едина для всех областей знания предметов рассуждения. Действительно, если синтез восприятия происходит в рамках единой сетки категорий, то образование суждений не может выйти за пределы логических связей, определенных этой сеткой. Короче говоря, единство категориального синтеза предопределяет единство и универсальность реальной логики.

Логические нормы так же, как и категории, относятся к сфере аподиктической очевидности. Математик, проводя доказательство теоремы, тщательно определяет все основные понятия, но он обычно ничего не говорит о нормах логики, по которым собирается умозаключать. Он считает (и не без основания), что логические переходы, убедительные для него, будут восприняты как таковые и другими. Здесь, таким образом, мы имеем дело с некоторой социально принятой достоверностью, непреложной для индивидуального сознания. Из сказанного выше ясно, что истоки этой непреложности не в психике или физиологии человека, но в деятельностной ориентации знания. Аподиктичность логических норм проистекает из их нормативной природы и из их связи с универсальной онтологией.

Аподиктическая очевидность логических норм проявляется, прежде всего, в их интерсубъективности, в непреложности для каждого социализированного индивида. Однако она не тождественна интерсубъективности, ибо последняя может иметь и относительный, исторический характер. Логические нормы являются социальными в том смысле, что они навязаны нам социально-практической, коммуникативной деятельностью. Но они не являются культурно-историческими, ибо отражают только наиболее глубокие инварианты этой деятельности, независимые от социального или культурного характера определенной эпохи. Логика, таким образом, не просто интерсубъективна, она в некотором смысле интерсоциальна, и это радикальным образом отличает ее нормы от различного рода стереотипов, имеющих историческое значение.

Этот момент принципиально важен для понимания гносеологического статуса априорных представлений вообще. Считаю

категории и логику независимыми от содержания мышления и непреложными для человека и человечества, Кант тем не менее не исключал возможности, что другие разумные существа будут иметь другую структуру мышления, т. е. другой состав априорного. Позднее Гуссерль увидел в этом допущении непоследовательность Канта, уступку антропоморфизму и эмпирической психологии. Деятельностное истолкование логики заставляет нас поддержать в данном случае позицию Гуссерля. Априорные формы мышления, фиксирующие в своем содержании универсальные онтологические условия бытия и познания, связаны не с разумностью человека как определенного биологического вида, но с разумностью вообще, если только она имеет своим фундаментом деятельность и расширение возможностей деятельности в качестве своей цели.

3. Априорность исходных представлений математики

По Канту, математика априорна, ибо во всех своих понятиях и рассуждениях опирается на чистое созерцание, а именно на априорные представления пространства и времени. Геометрия является ничем иным как выражением в понятиях чистых представлений о пространстве, арифметика находится в таком же положении по отношению к представлению о времени. Арифметика и геометрия для Канта представляют фундамент математики в том смысле, что все остальные дисциплины, такие, как алгебра и анализ, основаны на понятиях этих основных и генетически исходных областей.

Кант считал, что математика по своей природе должна быть самоочевидной. Ее основные понятия должны быть не просто логически корректно заданными, но они должны быть данными в созерцании *in concreto*, т. е. мы должны иметь возможность обозревать их как индивидуальные материальные объекты. Кант считал также, что и любое доказательство должно быть очевидным, непреложным для сознания в любом своем шаге (3, 402)¹.

Установка на наглядность любого математического объекта, конечно, несовместима с абстрактной, чисто логической математикой. Известно, что Кант допускал возможность логически безупречной неевклидовой геометрии, но он не мог допустить ее возможности в системе математики вследствие ее неизбежной удаленности от человеческих форм чистого созерцания.

Развитие математики в XIX веке привело к признанию как совершенно законных различных абстрактных структур, в том числе и неевклидовых геометрий. Тем самым кантовская трактовка математики, ограничивающая ее объекты данностью в созерцании, была отвергнута практикой. Многими математика-

ми и философами это было истолковано как опровержение кантовской философии математики вообще. Такого мнения придерживались Ф. Клейн, Г. Гельмгольц, А. Пуанкаре, Л. Брауэр и многие другие математики.

Это мнение, однако, ошибочно. Отвергнув один из выводов кантовской философии математики, мы не поколебали ее в основном, а именно, в утверждении особого статуса арифметических и геометрических представлений. Как показывает ближайшее рассмотрение, мы вполне можем оправдать эту последнюю идею, не вступая в противоречие ни с теорией познания, ни с современной математической практикой. Мы можем утверждать, что математическое мышление, по крайней мере в указанных элементарных областях, обладает особым рода аподиктичностью и что эта аподиктичность родственна аподиктичности категорий и логики, т. е. имеет в конечном итоге праксеологическое основание.

Исследуя генезис основных математических представлений, Ж. Пиаже установил, что они возникают в существенно другом измерении, чем собственно эмпирические понятия: в понятии числа фиксируются не физические свойства объекта, не физический опыт как таковой, но общие свойства систем операций, которые выполнимы с предметом. Арифметические очевидности, таким образом, органически связаны со структурой деятельности, продиктованы ее инвариантами. Они образуют особый уровень идеализаций, не связанных с содержанием какого-либо частного знания.

Арифметические понятия оказываются органически связанными с логикой уже в самом своем генезисе. Основываясь на экспериментальных данных, Пиаже приходит к выводу, что образование логического понятия класса не было бы возможно без понятия числа, а в свою очередь понятие числа не могло сформироваться без понятия класса. Этот факт позволяет утверждать, что логика и арифметика являются, по существу, однопорядковыми структурами, базирующимися на одном классе интуиций, а именно, на классе фундаментальных праксеологических интуиций.

Это дает нам возможность по-новому взглянуть на неизбежность элементарных арифметических суждений. Почему мы верим, что $2+2=4$? С эмпирической точки зрения, эта вера — результат часто повторяющегося опыта, с традиционно априористской — понятийное выражение некоторого чистого созерцания, с формалистской точки зрения, оно основано на соглашении. Б. Рассел утверждал, что арифметическое равенство имеет ту же природу, что и истина «в ярде три фута». Учитывая специфически деятельностный характер арифметических идеализаций, мы приходим к совершенно иному ответу на этот вопрос. Мы исходим из того, что операциональный опыт формирует в нашем сознании необходимую систему идеализаций

и понятие числа представляет собой элемент этой системы, необходимой для сознания в качестве некоторой общей нормы. С этой точки зрения утверждение $2+2=4$ является непреложным (аподиктическим) в силу непреложности праксеологических идеализаций вообще и неэмпиричным вследствие независимости праксеологических идеализаций от специфического опыта. Арифметические утверждения, таким образом, — не опытные обобщения и не тавтологии, но утверждения, фиксирующие необходимые связи в мире определенного типа праксеологических идеализаций, т. е. априорные утверждения в указанном выше деятельностном истолковании априорного.

То же самое относится и к исходным представлениям евклидовой геометрии. С логической точки зрения, евклидова геометрия просто одна из математических структур, она не обладает в этом плане какими-либо преимуществами, кроме своей простоты. В онтологическом отношении, однако, она занимает совершенно привилегированное положение. Известно, что, несмотря на наличие множества геометрий, мы «видим мир» всегда как евклидовый. И это совсем не случайный факт и не следствие особого устройства нашей психофизической организации. Дело в том, что в основных инвариантах евклидовой геометрии зафиксированы универсальные характеристики практической деятельности, некоторые необходимые предпосылки. Анализ показывает, что в процессе оперирования с предметами мы неизбежно должны допускать их тождество при перемещении и вращении, а также и отношение подобия, т. е. все инварианты евклидовой геометрии. Евклидовость пространства, таким образом, диктуется необходимыми идеализациями, лежащими в самом представлении о предмете и возможности оперирования с ним. Геометрия, как и арифметика, таким образом, отражает не мир сам по себе, но скорее деятельностное отношение к миру, необходимые компоненты структуры деятельности.

Общий вывод, который следует из сказанного, состоит в том, что исходные арифметические и геометрические представления — не обычные абстракции или идеализации, но представления, имеющие праксеологические истоки, рядоположенные с логическими и категориальными представлениями.

К собственно априорному, имеющему праксеологическое основание, мы можем отнести, конечно, только очень узкий круг математических представлений. Нетрудно, однако, показать, что эти представления лежат в основе любого математического рассуждения и, таким образом, имеют принципиальное значение для математики в целом.

В элементарных доказательствах мы опираемся часто на геометрическую очевидность как нечто безусловно достоверное. Если чертеж диктует нам, что прямая может пересекать окружность в двух, а не в трех или четырех точках, то никакое доказательство не убедит нас в противоположном. Очевидность

в этом случае авторитарна, она в некотором смысле выше логики. В абстрактных областях математики объекты, как правило, далеки от какой-либо очевидности, но само доказательство не меняет своей природы. Мы можем в этих областях доказывать теоремы и убеждать друг друга в их непреложности только потому, что и здесь все в конце концов сводится к некоторым очевидностям аподиктического порядка.

Геометрическая очевидность не является единственной очевидностью в математике, имеющей авторитарное значение. Кроме нее, мы можем выделить также предметную очевидность, состоящую в способности отождествления и различения предметов (знаков) и их простых комбинаций, логическую очевидность, состоящую в безусловном принятии простых схем умозаключения, очевидность однозначного соответствия объектов, на которую мы опираемся при установлении изоморфизма и гомоморфизма и т. п. Предметная очевидность является наиболее важной в современной математике, ибо мы оперируем со знаками, как с предметами, и убеждаем друг друга в непреложности умозаключений, опираясь на некоторые предельно простые и недоказуемые постулаты о возможных вариациях в конечном множестве предметов. Так мы непосредственно принимаем элементарные комбинаторные утверждения, которые, вообще говоря, нельзя доказать, не прибегая к допущениям того же типа.

Отсюда ясно, что, утрачивая геометрическую наглядность и соответствующую ей аподиктичность рассуждения, мы не утрачиваем очевидности (аподиктичности) вообще. Там, где математический образ не дан нам наглядно, мы берем его как чисто логический объект, который однозначно задан некоторой системой требований, и оперируем с ним в соответствии с логической и предметной очевидностью, поскольку он представлен через операции, зафиксированные предметно (символически). И только благодаря наличию такого рода очевидностей мы убеждаем себя в наличии доказательства и приобретаем уверенность в его полной надежности в сфере приложений.

Любое математическое доказательство в любой области математики в конечном итоге опирается на аподиктическую очевидность, и только благодаря этой основе оно получает статус достоверного и неопровержимого. В этом смысле кантовское требование полной очевидности всех шагов доказательства является верным, и оно вообще не может быть нарушено без утраты возможностей внутреннего развития математики.

Поскольку аподиктическая очевидность — категориальная и деятельностьная в своей основе, то математика должна быть признана наукой, базирующейся на априорных представлениях.

Мы не можем говорить, что математика априорна в том же смысле, в каком мы можем сказать это по отношению к категориям и к логике. Формирование математических понятий

происходит под влиянием науки и опыта, и оно не может быть ограничено сферой аподиктически очевидного. Мы можем, однако, утверждать, что генетически исходные представления математики, относящиеся к евклидовой геометрии и арифметике, органически связаны с категориальным видением мира и являются априорными в той же мере, что и сами категории. Мы можем утверждать также, что логика математических доказательств неизбежно зиждется на априорных интуициях, независимо от характера объектов рассуждения, и в этом смысле априорное представляет необходимый базис математического мышления.

Если природа математической очевидности категориальная, то математика и философия в своих исходных идеализациях как бы вырастает из одного корня и математическая достоверность должна быть понята как проистекающая из определенности категориальных подразделений. Эта органическая связь математических и философских идеализаций, достаточно определенно намеченная в гносеологии Канта, до настоящего времени не получила должного признания. Развитие этой идеи, на наш взгляд, может привести к новому, более глубокому пониманию природы математического знания.

4. Априорный элемент в эмпирических науках

Кант считал, что основные принципы теоретического естествознания должны быть априорными. К ним он относил, в частности, законы Ньютоновой механики. Таким образом, априорное знание в системе Канта не ограничивалось сферой категорий и логики, но захватывало и часть собственно теоретических представлений, непосредственно связанных с опытом.

В настоящее время у нас нет оснований защищать эту идею Канта. Принципы теоретического естествознания, конечно, отличаются от собственно эмпирических, индуктивных обобщений, возникающих непосредственно в контексте опыта или эксперимента. Но они никоим образом не могут быть подведены под рубрику априорного знания.

Важнейшая особенность априорных положений состоит в их универсальности и независимости от конкретного опыта. Естественно-научные принципы, какой бы общностью они не обладали, по своему содержанию нацелены на определенный круг опыта, отражают отношения определенного специфического объекта исследования, но не универсальные требования к познанию или деятельности.

Некоторые философы позитивистского направления утверждали наличие априорного знания в физике, понимая под таким знанием различного рода соглашения, т. е. по существу

аналитические утверждения. Такого рода утверждения неопровержимы на опыте, и они априорны в собственно кантовском понимании априорного, ибо, по Канту, всякое аналитическое суждение априорно. Здесь нужно сказать о существенной непоследовательности в понимании априорного знания у самого Канта. С одной стороны, он подчеркивает в качестве его главных характеристик строгую универсальность и необходимость, а с другой стороны, всякое аналитическое утверждение объявляет априорным. Но последнее не вполне согласуется с первым, ибо включает в класс априорных суждений соглашения, имеющие сугубо конкретный характер и не имеющие отношения к выявлению общих условий познания.

Деятельностная реабилитация априорного, которую мы здесь предпринимаем, оправдывает априорное только в первом его понимании, т. е. как определенное через универсальность, необходимость и независимость от специфического опыта. С этой точки зрения, аналитическое не обязательно априорно, и наличие в физике системы аналитических утверждений не является аргументом за ее априорность в каких-либо моментах.

Сказанное не означает, что в физике нет истинно априорных элементов. Такой характер, по-видимому, имеют некоторые общие методологические принципы, с которыми согласуется физическая теория. Известно, к примеру, что все физические теории строятся с соблюдением принципа причинности, а именно, в рамках того предположения, что будущее состояние системы не может влиять на настоящее. В квантовой теории поля этот принцип записывается явно в виде определенного утверждения о свойствах оператора состояния².

Современная физика основана преимущественно на вероятностных представлениях, и она не принимает по отношению к своим моделям традиционного принципа «каждое явление имеет причину». Однако все физические модели имеют причинный характер в смысле сформулированного выше принципа, запрещающего воздействие будущего на настоящее.

Возникает вопрос, может ли физика отказаться и от этого ограничения точно таким же образом, как она в свое время отказалась от детерминистического характера своих представлений. Есть основания думать, что такой отказ невозможен. Физическая теория, как теория, включенная в деятельность, сориентирована на открытие и расширение системы причинных связей, а в конечном итоге — на рекомендации типа «если мы сделаем А, то получим В». Этой установке подчинена любая научная теория, будь то динамическая или статистическая. Допущение действия будущего на настоящее в структуре теории, т. е. инверсии причинной связи, немедленно привело бы к такой инверсии и на уровне фактов, т. е. мы должны были бы считать законными утверждения типа «если в данный момент мы повлияем на событие, которое произойдет через сто

лет, то мы предотвратим (вызовем) событие, которое может произойти завтра», т. е. утверждения праксеологически бессмысленные.

Общие принципы естествознания, конечно, не априорны. Рассуждения Канта здесь ошибочны. Однако следует признать, что эмпирические науки также покоятся на априорных принципах, выражающих необходимые рамки теоретического рассуждения вообще с точки зрения его эффективности. Эти принципы могут лишь подразумеваться как некоторые тривиальные условия построения моделей, но могут существовать и в эксплицированной форме, рядом с собственно объектными принципами, отражающими структуру объекта исследования.

Наличие априорных элементов знания в эмпирической науке проявляется и в другой плоскости, а именно, в процессе фиксации фактов как безусловного основания теории. В современной методологии развиваются воззрения, согласно которым элементарные фактологические утверждения представляют собой нечто релятивное, некие соглашения, которые впоследствии могут быть признаны неадекватными. Система фактологических утверждений объявляется релятивной, и ее релятивность ставится рядом с релятивностью и историчностью теории³.

Такое воззрение, однако, мало согласуется с историей знания. Практика показывает, что развитие теории может привести к переинтерпретации факта, но не к устранению его как системы наблюдаемых феноменов.

Эта «упрямость факта» и инвариантность его в истории знания может быть объяснена только тем, что фиксация основных фактов теории как некоторой совокупности явлений не зависит от теории, она происходит исключительно в сфере опыта и категорий. Нам не нужно знать физики, чтобы зафиксировать наличие теплоты, движения или притяжения тел; нам нужно лишь обладать способностью различать события в пространстве и времени, уметь однозначно характеризовать их в плане появления и исчезновения и т. д. Категориальные представления и данные опыта непосредственно связаны, и в этом взаимодействии до теории и независимо от теории конструируется мир фактов, который любая теория может только попытаться объяснить.

Мы видим, таким образом, что эмпирическая теория, не имея априорных принципов в своем непосредственном содержании, тем не менее подчинена непреложностям, имеющим праксеологическое основание: она должна в своих моделях принять общую онтологию, продиктованную ее целью и должна быть согласованной с миром фактов, который является также безусловным для нее, конституированным в категориях.

Эмпирическая философия XIX века, желая быть ближе к науке, заменила дилему эмпирического и априорного более осязае-

мой дилеммой эмпирического и теоретического. В настоящее время становится все более ясным, что теория опытного знания не может быть построена только в рамках последнего противопоставления. Само обоснование факта и подлинная защита эмпиризма требуют принятия априорного как системы принципов, имеющих универсально нормативное значение.

5. Эмпиризм и диалектический материализм

Концепция априорного в том виде, как она представлена у Канта, далека от совершенства. Многие ее положения неопределенны, другие заведомо ошибочны. И тем не менее эта концепция определила собой новый этап в развитии философского мышления.

В методологическом отношении представляется уместным сравнить Канта с Ньютоном. Ньютон, как известно, отказался от попыток своих предшественников объяснить природу тяготения. Он взял тяготение как факт и создал на этой основе эффективную систему объяснения широкого комплекса астрономических явлений. Кант аналогичным образом не вдается в разъяснения понятия априорного. Существование неэмпирических представлений для него факт, непосредственно связанный с самим фактом познания, а в теоретическом плане — постулат, позволяющий создать систему и оправдать существование основных типов знания в их эмпирически наблюдаемых особенностях. Избрав путь феноменологического постулирования, Ньютон был, безусловно, прав, ибо, как мы теперь понимаем, в его время гипотезы о природе тяготения не могли быть продуктивными. В этом же плане является полностью оправданной и методология Канта: в философии XVIII века не существовало объективных предпосылок для полного выяснения статуса неэмпирических представлений, для выявления их сферы и познавательной функции. Такого рода объективные предпосылки появились только через построение теории познания на основе понятия практики, через анализ социально-практической функции знания.

Однако появление предпосылок не тождественно их реализации. Современная философия науки принимает априорное только аналитическое, что является совершенно неадекватным. В работах по диалектическому материализму идея априорного знания также рассматривается преимущественно негативно, как только проявление идеалистического характера кантовской теории познания в целом. Результатом такого подхода является тот факт, что основные вопросы теории познания излагаются с позиций традиционного эмпиризма, который не признает никаких путей формирования общих представлений, кроме ин-

дуктивно-эмпирического. Категории объявляются результатом обобщения обыденного опыта или данных естествознания. Законы логики трактуются как рядоположенные с физическими законами, полученными на основе обобщения и абстрагирования. В объяснении природы математических идеализаций основной упор делается на их эмпирических коррелятах, т. е. проводится мысль, что эти идеализации ничем существенным не отличаются от обычных физических абстракций и идеализаций и т. д. Желая во что бы то ни стало отвергнуть априоризм, мы в действительности искажаем природу научных понятий и методов, отрезаем возможность объяснения таких простых теоретико-познавательных фактов, как авторитарность и историческая устойчивость логических норм. В самом деле, если логические нормы — это индуктивные обобщения того же порядка, что и законы физики, то на каком основании мы приписываем им право высшего контроля над всеми другими законами? Современный эмпиризм не способен объяснить природу логики и математики точно так же, как этого не мог сделать эмпиризм XVIII века.

Между тем теория познания диалектического материализма совсем не должна и, более того, не может следовать объяснительным схемам традиционного эмпиризма, ибо в отличие от последнего она опирается не на понятие опыта, а на понятие практики. Это важнейшее различие между эмпиризмом и диалектическим материализмом, признанное в теории, как правило, игнорируется на практике, в трактовке принципиальных теоретико-познавательных проблем.

Конечно, практика, как преобразовательная деятельность, органически связана с опытом, как с фиксацией в сознании определенных сторон и черт действительности. Но говоря об опыте, мы акцентируем внимание на познавательных актах субъекта, на способности ощущения, восприятия, образования суждений, абстрагирования и т. д. Эмпирическая теория познания берет эти акты сознания как первичные, обусловленные лишь психофизическими механизмами индивида или человека вообще. Последовательный эмпиризм допускает нормы познавательной деятельности только в качестве индуктивных принципов, полученных на основе наблюдений за реальным процессом познания. Эти принципы должны пониматься здесь как безусловно относительные и как существенно антропоморфные или социоморфные, отражающие специфически человеческие особенности познавательной активности.

Теория познания, основывающаяся на понятии практики, рассматривает все механизмы отражения действительности как детерминированные практической активностью субъекта, имеющей материальное воплощение. Но такая интерпретация опыта оставляет нас осязать нормативное значение деятельности, то обстоятельство, что практическая нацеленность знания уже

задает необходимые нормы для всех уровней формирования знания, в том числе и для сферы непосредственного чувственного восприятия мира. Причем эти нормы должны понимать теперь как строго универсальные, не зависящие как от содержания знания, так и от субъекта познания, т. е. от человека или общества как особых материальных систем. Это значит, что диалектический материализм в отличие от эмпиризма и позитивизма может и должен признать идею априорного, неэмпирического знания, дав ей более глубокое обоснование, базирующееся на рассмотрении социально-практической природы познания.

Диалектический материализм, конечно, может понимать субъект познания как материальное тело, как некоторого среднего человека в его психической и физиологической данности, т. е. как своего рода материальную систему, которая имеет внутреннюю структуру, обладает способностью к отражению и т. д. Такой сугубо субстратный аспект рассмотрения необходим, когда речь идет о генезисе сознания или о его отражательной функции. Однако во многих случаях мы должны рассматривать субъект лишь в качестве абстрактного носителя норм. Именно такой субъект, трансцендентальный субъект, лежит в основе концепции Канта. Диалектический материализм не может отказаться от субъекта и в этом втором истолковании, поскольку он не может отказаться от признания познавательных норм, имеющих универсальное значение.

С праксеологической точки зрения, априорное — не что иное, как универсально нормативное, проистекающее из деятельности как общей основы и цели знания. Такое рассмотрение дает возможность снять традиционную мистику с понятия априорного, объяснить его происхождение и функцию. С этих позиций, как представляется, мы можем выработать и рациональные критерии априорного, определить его реальный объем в существующей системе знания, т. е. на новых основаниях решить основную задачу кантовской трансцендентальной логики.

¹ См., например: Lucas I. R. *Euclides ob omni noevo vindicofus*//The British journal for the philosophy of science. 1969. Vol. 20. N 3. P. 1—10.

² См.: Баращенко В. С. Об экспериментальной проверке принципа причинности//Вопросы философии. 1965. № 2.

³ См.: Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 138—148.

УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ В НЕОКАНТИАНСТВЕ

Л. Г. Тоноян

(Ленинградский государственный университет)

Главная особенность кантовского подхода к логике состоит в том, что он, не предлагая пересматривать основоположения

традиционной логики, выделил ее в качестве формальной науки, канона, и противопоставил ей логику трансцендентальную. Такой подход сыграл двойственную роль в истории логики: с одной стороны, данная им характеристика способствовала обособлению формальной логики как науки, с другой стороны, идея создания трансцендентальной логики оказалась близка тем, кто пытался обосновать логику с помощью специальных наук, в частности, психологии.

Среди ряда учений второй половины XIX века, объединенных названием неокантианства, следует выделить два направления: баденскую школу (Виндельбанд, Риккерт и др.) относят к трансцендентально-психологическому направлению, марбургскую школу (Коген, Наторп, Кассирер и др.) — к трансцендентально-логическому.

Учению о понятии, сформировавшемуся в общей логике, Кант противопоставил учение о трансцендентальном понятии. Трансцендентальное понятие Кант рассматривал не как форму мысли, а как момент познания вещи, как составную часть объективно значимого суждения. Такое понятие определяет сам предмет в результате подпадения (субсумции) предмета под понятие. С трансцендентальной точки зрения это означает, что понятие лежит в основе единства определений предмета и тем самым создает предмет. «Как основание содержит следствие, так и понятие как основа познания содержит под собой все те вещи, от которых оно отвлечено»¹, например, металл по отношению к золоту, меди и т. п. Заметим, что Кант отождествлял отношение подпадения и подчинения.

Трансцендентальное понятие можно назвать еще понятием-схемой. Под эту схему подпадают все предметы данного понятия. Подобно математическим понятиям в кантовском истолковании, такое понятие есть характеристика познающего субъекта, и связана она с единой для всех структурой сознания. Способность трансцендентального субъекта конструировать понятия заняла основное место в работах психологического направления неокантианства.

Глава баденской школы, Вильгельм Виндельбанд (1848—1915), считал основной задачей чистой логики построение системы категорий. Категория как «единство множественного» находит свое выражение в суждении, а также в качестве готового знания в понятии. С особой обстоятельностью Виндельбанд обосновывает единство понятия и суждений, полагая их разными стадиями одной логической функции, состоящей в соединении разнообразного содержания посредством категорий. Поэтому категория в такой же мере форма понятия, как и форма суждения, и тогда аристотелевская и кантовская категории совпадают по значению.

К выводу о единстве понятия и суждения Виндельбанд приходит, например, при рассмотрении отрицательных суждений².

Так же, как и Зигварт, он считает, что всякое отрицательное суждение «А не есть В» означает «ложно, что А есть В»; т. е. отрицательное суждение есть не что иное, как оценка суждения (но не вид суждений), психическая реакция неодобрения. Наряду с другими ценностными категориями она относится не к теории, а к сфере практической деятельности³. В утвердительном суждении выражается оценка одобрения. В нем совершенно так же, как в понятии, происходит соединение представлений: вещь бела и белая вещь. Таким образом, различие между понятием и суждением не логическое, а грамматическое. «Ибо под «понятием» можно тогда подразумевать опять-таки не что иное, как фиксированное и обозначенное по возможности одним самостоятельным словом соединение представлений, одобрение которого должно быть выражено в утвердительном суждении»⁴.

Понятие в сжатой форме содержит те элементы, которые в суждении отделены или снова разложены. Попытку сведения понятия к суждению Виндельбанд связывает одновременно с противопоставлением единичного общему и на этой основе проводит деление наук, как и мышления, на идиографическое и номотетическое.

Разработке указанных положений посвящены труды другого представителя баденской школы, Генриха Риккерта (1863—1936). Как и Виндельбанд, Риккерт считает, что истинное знание есть знание о всеобщем, но истинное, первичное бытие присуще не всеобщему, а индивидуальному. Исходя из этих установок, он приходит к выводу о несостоятельности традиционной теории абстракции, а заодно и теории отражения вообще.

Как возможно научное познание, если следовать установкам Риккерта? Оно возможно благодаря понятиям, точнее, научным понятиям. Понятие выполняет задачу преодоления экстенсивного и интенсивного многообразия действительности, но это преодоление происходит только за счет удаления от действительности. Несмотря на констатируемую им пропасть между понятием и действительностью, Риккерт считает, что понятие может быть значимо для нее, если при решении своих задач оно проходит три стадии: всеобщность, определенность, значимость.

На первой ступени понятие выступает как значение слова или как представление об общем, в котором теряется всякое особенное (например, слову «птица» может соответствовать представление о «чем-то летающем»). Основная функция — упрощать действительность — здесь выполняется: чем неопределеннее представление, тем легче оно применимо.

На второй ступени образуется родовое понятие, которое отличается определенностью и согласно традиционной теории абстракции обладает эмпирической всеобщностью и потому не может быть в строгом смысле научным.

Путь к последнему завершается в понятии закона. Каждая наука стремится к таким понятиям, в которых выражена зако-

номерная связь между предметами и явлениями, поэтому все понятия о предметах имеют тенденцию к превращению в понятия об отношениях. Всеобщая значимость — центральное звено риккертовского учения — присуща только понятиям о законе. Отличие и логическая ценность таких понятий заключается в их эквивалентности суждениям. Научные понятия суть «потенциальные суждения», в которых содержится утверждение или отрицание какого-либо закона, полностью лишенного эмпирического характера. Изучение новых объектов не должно изменять число элементов такого понятия. «Содержание понятия, должествующего служить для постижения мирового целого, никогда не должно заключать в себе что-либо такое, что приурочивало бы его к какому-нибудь определенному времени»⁵.

Общность таких понятий не эмпирическая; она означает переход непосредственно к необходимости: в суждении «Все S суть P» говорится не о том, что P присущ одинаково всем S, а то, что он присущ особенному S с объективной необходимостью. Поскольку из единичного нельзя вывести общее, Риккерт полагает, что теория абстракции не в состоянии объяснить всеобщность научных понятий. Всеобщность таких понятий он объясняет, преобразуя понятие вещи в понятие отношения и соответственно понятие — в суждение. «Содержание всех логических совершенных естественно-научных понятий состоит из суждений»⁶. Риккерт, правда, допускает понятия «последних вещей», но, анализируя их, приходит к выводу, что свойства «последних вещей» — быть простыми и не данными в эмпирическом воззрении — сходны со свойствами математических объектов и в конечном счете сводимы к чисто математическим образованиям, т. е. понятиям отношения.

Имеет ценность в научном контексте лишь содержание суждений о вещи, и даже понятие «последней вещи» складывается только из суждений.

В наукоучении Риккерта, близком психологической трактовке логики Зигварта, представления — суть (существуют), суждения же — имеют силу, значимы. «Мы не признаем никаких общих вещей наряду с единичными вещами или в последних. Единичные вещи для нас (естествознания) — действительность. Поэтому общее для нас не есть, но имеет силу, мы не познаем вещи, а совершаем обязательные суждения, в которых мы понимаем то, что называем господствующими в природе законами»⁷.

Заслугу разрушения понятия вещи Риккерт приписывает Канту. «Вещь, которая для наивной метафизики есть субстанция — носительница свойств, стала для Канта правилом соединения представлений»⁸.

Несколько по-иному, используя последние достижения математики, теорию множеств, ту же идею превращения понятия вещи в понятие отношения разработал представитель логиче-

ского направления в неокантианстве Эрнст Кассирер (1874—1945). То, что теория абстракции, объясняя происхождение эмпирических понятий, не может объяснить происхождение математических понятий, стало ясно, считает Кассирер, благодаря созданию теории множеств.

Говоря о конструктивности, присущей научным понятиям, Кассирер исходит все из того же кантовского определения понятия как универсального правила для связывания представлений, поэтому главное отличие научных понятий он видит не в общности представлений, а в общезначимости некоторого принципа ряда. Для обоснования этого положения Кассирер выбирает понятие функции, которое, по его мнению, перестав быть только математическим, встало в философии второй половины XIX века на место родового понятия субстанции. Подробно Кассирер останавливается на аналогии между числом и понятием. Опираясь на работы Дедекинда⁹, он сводит сущность числа к его местоположению в ряду. В образовании понятий Кассирер считает главным не принцип *рода*, а принцип *ряда*. Этот тезис объясняет, почему Кассирер отстаивает концепцию порядкового числа и выступает против теории понятия Фреге. Фреге, как известно, проводил в логике теоретико-множественную установку и рассматривал понятие как особую, логическую функцию, но его теория была построена на понятии количественного, или кардинального, числа. Вслед за Кантором Фреге ввел понятие числа через взаимно однозначное соответствие множеств. Кассирер выдвигает возражение, состоящее в том, что множества не может связывать отношение взаимно однозначного соответствия, если мы не различаем эти множества, скажем, как два разных множества, т. е. уже имея понятие о числе. К этому упреку в порочном круге мы еще вернемся, а пока объясним, чем вызвано его возражение. Кассирер отмечает, что если в концепции порядкового числа последнее определялось по его месту в совокупной системе, то в концепции количественного числа связь отношения и числа устранена, смысл элементов должен быть дан до этого порядка и независимо от него, так как числа даны как «общее свойство определенных множеств еще до того, как дано что-нибудь об отношении их последовательности»¹⁰. Это свойство, по Кассиреру, само еще не есть число, а становится им, когда ставится в отношении с другими свойствами, имеющими также логический характер — «более» или «менее», «раньше» или «позже».

Математик рассматривает в числе лишь те свойства, на которые опирается порядок знаков¹¹, число же само по себе может быть чем угодно.

Кассирер видит в теории Фреге недостатки традиционного учения об образовании понятий, т. е. порочный круг. Это объясняется тем, что, по Кассиреру, взаимно однозначное соответствие есть критерий равенства чисел, возникший после образо-

вания числового ряда; Фреге же в качестве исходного принимает именно взаимно однозначное соответствие множеств.

Кассирер замечает, что в борьбе между количественным и порядковым определениями числа отражается борьба между логикой родовых понятий и логикой «относительных» понятий. Фрегевское определение числа было бы на пользу родовому понятию о субстанции. Кассирер ратует за понятие отношения поэтому отстаивает концепцию порядкового числа. Плодотворная в логике точка зрения мощности множества не доказывает, считает Кассирер, что мощность совпадает с понятием числа. Заметим, что и сам Кантор высказал это мнение в рецензии 1885 г. на «Основания математики» Г. Фреге¹². Но Кантор ввел определение порядкового числа для трансфинитных множеств, а Фреге имел в виду кардинальное число (конечных множеств), т. е. инвариант, общий всем эквивалентным множествам.

Кассирер далее показывает, что его теория позволяет с легкостью объяснять новые числовые образования — иррациональные, трансфинитные числа, а также геометрические образования. Рассмотрение последних становится возможным, по его мнению, когда понятие функции присоединяется к понятию числа, в результате из одного понятия выводится целый ряд фигур.

Этот же конструктивный принцип образования понятий Кассирер видит в развитии естественных наук. Анализируя понятия различных наук, он показывает, как родовое понятие о вещественной субстанции исторически преобразуется в них в понятие отношения, например, определение элемента в химии становится чистым выражением принципа ряда и т. п.

Еще один представитель марбургской школы, Пауль Наторп (1854—1924), исходя, как и другие неокантианцы, в своем учении о понятии из «синтетического единства понятия и суждений», приходит, однако, к выводу не о различии понятия вещи и понятия отношения, а об их единстве. Как и Кассирер, он начинает с анализа числа, в результате которого приходит к родовому понятию *переменной*. Функция подведением количественных значений под родовое понятие переменной дает *понятие исчислимой величины*; от него переходит к *понятию бесконечно малой*. Выразив величину как бесконечно малую, уничтожается экстенсивное значение, а интенсивное значение величины закрепляется в чистом выражении закона. Указанные три понятия являются у Наторпа и родовыми понятиями, и понятиями отношения, например, бесконечно малая, будучи понятием отношения, составляет логический фундамент и для вещественного в физике¹³. По мнению главы марбургской школы Германа Коге-на (1842—1918), «исчисление бесконечно малых» выступает общим философским методом.

Общей чертой учения о понятии неокантианцев можно считать идущее от Канта определение трансцендентального понятия 1) как чистого понятия, образование которого невозможно объ-

яснить путем эмпиристской индукции; 2) как универсального правила, создаваемого субъектом для соединения представлений о реальных вещах. Кантовская постановка вопроса о связи категорий и суждений вылилась у неокантианцев в тезис о единстве понятия и суждения.

Основной их задачей было исследование и обобщение достижений современной им науки с кантовских позиций. Уровень достигнутого научного знания неизбежно вносит коррективы в учение о понятии. К заслугам неокантианцев следует отнести тот большой интерес, который они проявили к основаниям математики и естествознания. Выяснение логической сущности понятия происходило на основе анализа современных понятий математики и естественных наук. Однако при этом немецкие философы исходили из априоризма Канта и устранили из рассмотрения материалистический момент кантовской «вещи в себе». Полагая, что традиционная теория абстракций не может объяснить образование общих, в частности математических, понятий; они делали вывод о несостоятельности какой-либо теории отражения.

Между тем, рассматривая названные концепции с точки зрения марксистско-ленинской теории отражения, мы отчетливее видим их основные недостатки. Главный из них — это полный отрыв логического от исторического. Баденская школа, несмотря на психологизм своих исследований, не выявила никаких действительных предпосылок понятийного мышления, а «логическая» марбургская школа указывала, что, поскольку психологический анализ не дает никаких результатов, никакое исследование фактического, а также донаучного мышления не может объяснить логической сущности понятия.

Кассирер определяет число, исходя из теории Дедекинда, который, с точки зрения математика, считает натуральное число в некотором отношении «свободным творением человеческого духа». Конструктивность некоторых математических понятий Кассирер использует для обоснования конструктивного характера всех научных понятий. Можно говорить о взаимопереходе категорий «вещь», «свойство», «отношение», но нельзя сводить их к одной категории. Отличие вещей от отношений заключается в том, что вещи означают не отношения вообще, а отношения к определенным объектам, вещам. Если идет речь о вещи как частном случае отношения, то такой частный случай следует считать вырожденным, как, например, отрезок прямой является вырожденным случаем треугольника и квадрата¹⁴. «Выведение» частных случаев из общего, о котором говорит Кассирер, не означает отношения выводимости в логическом смысле¹⁵.

С материалистической точки зрения, не вещи не имеют самостоятельного существования, а отношения: одни и те же вещи могут выступать в различных отношениях. Чтобы осуществлять сравнение, должны быть вещи. С. А. Яновская отметила, что

Дедекинду для обоснования понятия числа с помощью отображения необходима была вещь, а не момент отношения¹⁶.

Нет оснований считать, что понятие рождается из математических отношений. Последние суть отражение отношений между реальностями, что всегда предполагает субстрат. Его наличие находит выражение в традиционном родовом понятии. Математические определения не могут разрушить понятие вещи. Превращение понятия вещи в понятие отношения следует считать методологическим заблуждением неокантианцев. Теория познания невозможна без логических форм, отражающих вещи.

Обращение к математике, с точки зрения теории отражения, позволяет сделать иные, чем у последователей Канта, выводы. В понятиях этой «царицы наук» находят более четкое, ясное выражение различные виды отношений между вещами, и эти отношения служат образцом и моделью для применения родовых понятий. Существование родового понятия (о субстанции) они не только не отрицают, но и необходимо предполагают. Идет ли речь о математическом числе или о химическом элементе, в них говорится не о всеобщем как таковом, но о всеобщем нечто, не о системе вообще, а о системе математических или химических элементов. Переменная, имеющая в науке столь важное значение, получена в результате логического отражения реальных вещей. Если для неокантианцев это отражение носит характер отрицания, то с позиций марксизма оно представляет собой не столько отвлечение от вещей, сколько отвлечение от различий между вещами.

«Чтобы считать, надо иметь не только предметы, подлежащие счету, но обладать уже и способностью отвлекаться при рассмотрении этих предметов от всех прочих свойств, кроме числа, и эта способность есть результат долгого, опирающегося на опыт, исторического развития... Как и все другие науки, математика возникла из практических потребностей людей. ...Но, как и во всех других областях мышления, законы, абстрагированные из реального мира, противопоставляются ему как нечто самостоятельное, как явившиеся извне законы, с которыми мир должен соотносываться»¹⁷. Приведенные слова Энгельса кажутся сказанными именно по поводу концепций неокантианцев, хотя и написаны до появления их основных работ.

Еще одно замечание следует добавить в связи с критикой Кассирером «теории количественного числа» Фреге. Мы уже отметили, что эта теория признает независимость числа от порядкового счета, что противоречит так называемому принципу ряда Кассирера. По мнению последнего, невозможно определить эквивалентность классов, не обладая понятием числа, т. е. нельзя соотносить множества, не различая их в качестве двух отдельных. Этот аргумент во многом продиктован идеалистической установкой, согласно которой при абстракции свойства не выделяются, а порождаются. Между тем в согласии с принципом от-

ражения в числе можно видеть свойство множеств реальных вещей. Сравнение предметов вовсе не обязательно предполагает наличие понятия «число два». Сама вещь поначалу выступает представителем свойства: например, пять пальцев представляют свойство соответствовать определенному числу предметов, скажем, пяти яблокам. Лишь потом числа начинают выступать как стандартные множества вещей.

«Этот «переворот в методе», исторически сопряженный с превращением чисел из характеристики некоторых равноможных друг другу множеств в особые, до всяких вещей и их множеств существующие «вещи», неизбежно ведет к мистике при метафизическом способе мышления, для которого логическое не включает в себя историческое, то есть определение предмета не включает истории его возникновения и развития»¹⁸.

В учении о понятии неокантианцев, на наш взгляд, нашел яркое выражение кризис методологических оснований естественных и гуманитарных наук. Поднятые ими вопросы остаются актуальными в современной логике и методологии науки.

¹ Кант И. Логика//Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 399—400.

² Виндельбанд В. К учению об отрицательном суждении//Виндельбанд В. Прелюдии. Спб., 1904. С. 351—374.

³ Бродский И. Н. Отрицательные высказывания. Л., 1973. С. 35.

⁴ Виндельбанд В. Указ. соч. С. 365—366.

⁵ Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий Спб., 1903. С. 57.

⁶ Там же. С. 94.

⁷ Там же. С. 95.

⁸ Там же. С. 96.

⁹ Дедекиннд Р. Что такое числа и для чего они служат? Казань, 1905.

¹⁰ Кассирер Э. Познание и действительность. Спб., 1912. С. 69.

¹¹ Там же. С. 70.

¹² Кантор Г. Труды по теории множеств. М., 1985. С. 325.

¹³ Наторп П. Логика: (Обоснование и логическое построение математики и математического естествознания). Спб, 1909. С. 47.

¹⁴ Уёмов А. И. Вещи, свойства, отношения. М., 1963. С. 66.

¹⁵ Войшвилло Е. К. Понятие. М., 1967. С. 219.

¹⁶ Яновская С. А. Методологические проблемы науки. М., 1972. С. 60.

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. (Соч., 2-е изд. Т. 20. С. 37—38.

¹⁸ Яновская С. А. Указ. соч. С. 42.

К ВОПРОСУ ОБ ОБРАЗНО-МЕТАФОРИЧЕСКОМ ПЛАНЕ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА» И. КАНТА

И. Д. Концев

(Калининградский государственный университет)

Наличие метафор и вообще образно-метафорического плана в таком сугубо философском произведении, каким является «Критика чистого разума», кажется несколько необычным. Однако это было бы справедливым, если бы мы имели в виду ме-

тафору как средство изобразительности художественной, хотя, впрочем, и таких метафор в «Критике...» достаточно. Если же иметь в виду метафору как средство выражения нового философского знания, нового «видения» мира, для сообщения о котором обыденный наш язык оказывается недостаточным, бедным, то такая метафора — вполне законное явление в философском произведении.

Как справедливо отмечают С. С. Гусев и Г. Л. Тульчинский, есть все основания утверждать, что на определенных этапах развития научного знания именно метафора порождает возможность выразить в языке, а значит сделать осознанной новую информацию о мире, что контекст «как если бы» позволяет снять многие явные и неявные ограничения на использование языка и соединять тот или иной признак с такими объектами, которым вообще-то не принято его приписывать, что оказывается эвристически плодотворным¹. Подобного же мнения придерживается и В. Л. Матросов, подчеркивая, что назначение такого рода метафор состоит в «наведении исследователей на еще неизвестные подобия и аналогии, в обнаружении сходства там, где оно ранее не было очевидным»².

Для наших целей можно считать удовлетворительным определение научной метафоры, которое дает вышеназванный автор, а именно: «Метафора — это такое средство, вернее, процесс, с помощью которого одна сущность или состояние описываются в терминах, которые изначально были предназначены для описания других вещей»³.

В применении к нашему материалу это означает, что, например, понятие, обозначаемое обиходным словом «чистый», в сочетании с понятием, обозначаемым словом «разум», дают новое единое понятие, выражаемое сочетанием «чистый разум», в котором слово «чистый» употреблено не в своем общепринятом, узуальном значении, а в переносном. Как отмечает С. С. Аверинцев, философский термин, если взглянуть на него с противоположного полюса, из сферы житейской речи, есть не что иное, как застывшая метафора: бытовое слово, систематически употребляемое в несобственном смысле⁴. Что такое разум, мы примерно себе можем представить, но что такое «чистый разум», мы, не зная сути дела, определить не можем. Сам Кант дает ему следующее определение: «Поэтому чистым мы называем разум, содержащий принципы безусловного априорного знания» (3, 120).

Понятие «чистый» является одним из ключевых понятий философии И. Канта, так как оно несет в ее контексте громадную концептуальную нагрузку. Сущность функции этого понятия в своей теории Кант определяет следующим образом: «Мы признаем, что вряд ли можно найти *чистую землю, чистую воду, чистый воздух* и т. п. Тем не менее их понятия необходимы (и, следовательно, эти понятия, что касается полной чистоты, имеют

своим источником только разум), чтобы надлежащим образом определить участие каждой из этих естественных причин в явлении. Так, мы сводим все виды материи к земле (так сказать, к одной лишь тяжести), к солям и горючим веществам (как силам), наконец, к воде и воздуху как [рычагам] (это как бы машины, при помощи которых действуют указанные вещества), чтобы согласно идее некоторого механизма объяснить химические действия видов материи друг на друга. В самом деле, хотя в действительности так не выражаются, тем не менее нетрудно обнаружить такое влияние разума на классификации, устанавливаемые естествоиспытателями» (3, 554).

Подобную же роль, как видно, Кант отводит и понятию «чистый разум», которое необходимо ему для объяснения механизма получения достоверного научного знания.

Этот термин был введен, по-видимому, также Кантом, так сказать, под «давлением» терминологической симметрии. Действительно, сразу же в начале изложения Кант вводит три имевшихся до него в философии термина: «априорный», «апостериорный» и «эмпирический». Оппозиция «априорный» — «апостериорный» требовала нахождения противочлена и термину «эмпирический». С введением термина «чистый» вся оппозиция принимает стройный вид: «априорный» — «апостериорный», с одной стороны, и «чистый» — «эмпирический» — с другой. Обе пары как будто дифференцированы и по своей семантике: первая характеризует знание относительно его источника, а вторая дает ему, скорее, качественную характеристику. Впрочем, это не всегда выдерживается последовательно.

Кроме того, термин «априорный», видимо, не совсем устраивал философа, так как был недостаточно строго определен. Он мог обозначать также и знания, полученные из опыта (см. 3, 106). Поэтому Кант нуждался в более точном, строго определенном термине, каким и явился термин «чистый». В частности, он определяет его так: «В свою очередь, из априорных знаний *чистыми* называют те знания, к которым совершенно не примешано ничто эмпирическое» (3, 106). Отметим следует также и такой немаловажный факт, как сочетаемость латинских терминов и немецких. Латинские не могут стоять, в частности, в препозиции к определяемому ими существительному, но только в постпозиции, что создает определенные неудобства при оперировании ими в тексте. Однако введение нового термина создало и определенные трудности. Дело в том, что оба они порой начинают употребляться Кантом то синонимично друг другу, то дифференцированно. Так, например, в одном месте суждение «Всякое изменение имеет свою причину» определяется как априорное, но не чистое, а в другом — как чистое априорное (ср. 3, 106 и 107). В целом же семантика термина «чистый» описывается Кантом через термин «априорный» как «безусловно априорный» или «совершенно априорный». Во всяком случае этот

термин содержит следующие постоянные семы: «внеопытный», «неэмпирический», «всеобщий» и «необходимый». Набор этих сем обогащается за счет семного состава того априорного понятия, вернее, того существительного, обозначающего данное априорное понятие, с которым определение «чистый» сочетается. Так, в сочетании с термином «рассудок» добавляются еще следующие семы: «способность мыслить», «способность априорно связывать», «способность производить синтетически суждение». Весь набор сем оказывается индивидуальным у каждого такого словосочетания, что говорит о его единстве.

Процесс терминологизации слова «чистый» проходит несколько этапов. Первый — это определение его через посредство определения какого-либо априорного понятия, например: «В свою очередь из априорных знаний чистыми называются те знания, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое» (3, 106). Или: «Я называю «чистыми» (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых нет ничего, что принадлежит ощущению» (3, 128). Затем происходит переход слова из состава предиката в состав субъекта, образуя устойчивое терминологическое сочетание с определяемым им словом: «Сообразно этому чистая форма... будет находиться в душе *a priori*» (3, 128). Полученное сочетание может затем получить дальнейшее определение, в частности, посредством другого такого же сочетания: «Сама эта чистая форма чувственности также будет называться «чистым созерцанием» (3, 128), что также свидетельствует о нем как о единой терминологической единице с единым значением.

Вступая таким же образом в сочетания с другими существительными, обозначающими априорные понятия, слово «чистый» очерчивает тем самым своим значением все пространство априорного мышления, образуя лексико-семантическое поле языковых единиц (словосочетаний) с терминологическим значением, компонентом которого оно неизменно выступает, например: чистое представление, чистая апперцепция, чистый синтез, чистое созерцание, чистая идея, чистое мышление, чистое пространство, чистое время, чистая форма и т. д. Также трех- и более членные сочетания: чистые производные понятия рассудка, предикабили чистого рассудка и др. Интересно отметить, что все эти термины являются словосочетаниями, что обусловлено их метафорикой, так как метафора, как известно, строится на сравнении как минимум двух понятий, т. е. терминология Канта в значительной мере строится на метафорическом принципе.

Так как априорные понятия помимо их чистого имеют еще и эмпирическое применение, для которого они, собственно, предназначены, то лексико-семантическому полю априорности противопоставляется сопряженное с ним поле эмпирического мышления (опыта). Это лексическое поле образуется группировкой словосочетаний — терминов с постоянным первым компонентом-

словом «эмпирический», например: эмпирический рассудок, эмпирическое понятие, эмпирическое представление, эмпирическое познание, эмпирическое созерцание, эмпирический закон и т. д. Также сочетания, состоящие из более чем двух членов: эмпирическое единство сознания, эмпирический синтез рассудка и др. Можно сказать, что терминология Канта имеет в «Критике...» полевой характер. Оба поля суммарно выражены противопоставлением «чистый» — «эмпирический». Эта оппозиция может быть развернута с помощью более частных оппозиций: необходимый — случайный, объективный — субъективный, единый — разрозненный, объективно значимый — субъективно значимый и др.

Поле опыта вместе с полем априорности очерчивают рассудку гносеологическое пространство ассерторичности и аподиктичности, в пределах которого чистые понятия рассудка получают предметность, объективность и истинность. За пределами этого поля понятия оказываются проблематичными, лишенными предметности, т. е. пустыми.

Таким образом, группировка словаря «Критики...» по его трансцендентальному содержанию позволяет заключить, что его структура в целом отражает концептуальное содержание всего произведения. Эта связь проявляется в целенаправленном отборе лексики определенной семантики, а также в высокой степени частотности в тексте группировок слов, несущих трансцендентальное содержание и связанные с ним коннотации.

Трансцендентальное содержание пронизывает не только лексику, но и само словоупотребление. Кант пытается выявить также трансцендентальный характер внутренней формы употребляемых им слов. Так, внутреннюю форму слова «понятие» он раскрывает следующим образом: «Уже само слово «понятие» могло бы дать нам повод к такому замечанию. В самом деле, это одно сознание есть то, что объединяет в одно представление многообразное, постепенно даваемое в созерцании и затем воспроизведенное» (3, 704), т. е. понятие есть многое, синтезированное в одно представление. А внутренняя форма слова *einbilden* раскрывается им как «приводить к единому (одному) образу» (*in ein Bild bringen*). У Канта в этой связи читаем: «Это воображение должно сводить многообразное [содержание] созерцания в один «образ»; следовательно, до этого должно включать впечатления в сферу своей деятельности, т. е. схватывать «их» (3, 713). Подобный же смысл вкладывается Кантом и в понятие «объект»: «Объект есть то, в понятии чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием» (3, 195). Или: «...и всякое созерцание для того, чтобы стать для меня объектом, должно подчиняться этому условию [синтетическому условию], так как иным путем и без этого синтеза многообразное не объединялось бы в одном сознании» (3, 195). Термин «объективный» также означает «подчиненный определенному правилу априорного синтеза». Познать что-либо означает «указать

понятию соответствующее ему созерцание, предмет». Глагол «понять» означает в трансцендентальном смысле «созерцать нечто в соответствии с каким-либо объектом». Даже такие языковые единицы, как слова «один» и «все», трансцендентальны по своей сущности: они соотносятся как форма и содержание, как априорное начало и эмпирическое (явление). «Все» и «одно» необходимо связаны, как связаны «всякое эмпирическое сознание» и «трансцендентальное самосознание».

Употребление слов с пространственной семантикой для обозначения чисто умозрительных вещей у Канта столь же метафорично, так как объектом описания является система априорного мышления, а языковые средства, употребляемые при этом, служат обычно описанию понятий других наук и прежде всего математики. Отсюда у Канта много «математических», «физических», «географических» и т. д. терминов — метафор. С их помощью он реализует важный принцип своего учения о необходимости давать абстрактным понятиям соответствующий им объект в созерцании. Так геометрическое понятие линии используется для наглядного представления о таких понятиях, как время, и связанных с ним понятий внутреннего изменения. В частности, Кант говорит следующее: «...ведь для того, чтобы сделать мыслимыми внутренние изменения, мы должны образно представить себе время как форму внутреннего чувства посредством некоторой линии, а внутреннее изменение — посредством проведения этой линии (посредством движения) и, стало быть, последовательное существование нас самих в различных состояниях — посредством внешнего созерцания...» (3, 298).

Понятие точки используется Кантом как средство образного представления трансцендентального единства всех понятий рассудка, обусловленного регулятивной функцией трансцендентальных идей. Например: «...Но зато они [трансцендентальные идеи] имеют превосходное и неизбежно необходимое регулятивное применение, а именно они направляют рассудок к определенной цели, ввиду которой линии направления всех его правил сходятся в одной точке, и, хотя эта точка есть только идея (*focus imaginarius*), т. е. точка, из которой рассудочные понятия в действительности не исходят, так как она находится целиком за пределами возможного опыта, тем не менее она служит для того, чтобы сообщить им наибольшее единство наряду с наибольшим расширением» (3, 553).

С понятием точки тесно связано у Канта понятие «горизонт», он говорит о том, что «всякое понятие можно рассматривать как точку, которая как точка зрения наблюдателя имеет свой горизонт, т. е. определенное множество вещей, которые можно представить и как бы обозреть из этой точки...» (3, 562). Термин «горизонт» становится метафорой также в сочетании «логический горизонт», под которым понимается видовое понятие и ко-

торое, в свою очередь, состоит из более мелких логических горизонтов (т. е. подвидов понятия). Столь же метафоричны и сочетания «логическое место» и «трансцендентальное место». Под первым понимается всякое понятие, под которое подведено множество знаний. Второе подразделяет все априорные понятия на феномены и ноумены в зависимости от того, мыслятся ли они в рассудке или в чистом созерцании.

Отношение между совокупностью всех предметов познания и понятием разума об этой совокупности представляется в виде отношения между плоскостью и воображаемым горизонтом, охватывающим эту плоскость. Так Кант поясняет: «Совокупность всех возможных предметов для нашего познания представляется нам в виде плоскости, которая имеет свой кажущийся горизонт, а именно то, что охватывает ее всю (3, 631).

Таким образом, метафорическое значение и образность являются результатом взаимодействия терминов, взятых из эмпирических наук, с трансцендентальным уровнем описания понятий. Происходит как бы ретерминологизация, т. е. вторичная терминологизация терминов конкретных наук путем их переосмысления и приспособления к нуждам трансцендентальной философии. При этом конкретные термины расширяют свою семантику, а абстрактное понятие приобретает наглядность и конкретность. Интересно отметить, что корпус текста, где речь идет о регулятивной функции трансцендентальных идей, окрашен модальностью «как если бы», т. е. происходит смена текстовой модальности. Об этом, в частности, говорит и частое употребление слов типа *wie* (как), *gleichsam* (как бы), *als* (как), *scheinbar* (кажущийся), *als ob* (как если бы), глаголов *scheinen* (казаться), *vergleichen* (сравнивать) и других средств.

Наконец, необходимо остановиться вкратце и на еще одном виде образности в «Критике» — образности художественной. Система этих образов также отражает содержание произведения как строго продуманного целого. Выражению этого аспекта служит образ некоего, строящегося в мышлении здания, имеющего свою архитектонику (систему), свой материал (чистые формы мышления), свой фундамент (возможный опыт) и т. д. Антитетика разума, логическая борьба тезисов и антитезисов сравниваются с рыцарским турниром, в котором каждый участник хорошо вооружен оружием разума и вправе рассчитывать на победу. Но предмет спора оказывается мнимым, и оба оказываются целыми и невредимыми. Сама «Критика чистого разума» предстает как здание суда, где происходит судебное разбирательство всех споров разума; при этом судебный процесс покоится на правовом состоянии и заканчивается приговором, который должен обеспечить вечный мир.

Итак, образно-метафорический план «Критики чистого разума» тесно связан с самой сущностью учения И. Канта. Его наличие обусловлено необходимостью выражения нового филосо-

ского содержания, а также принципом наглядности, конструктивной экспликации сугубо умозрительных построений с помощью понятий других, конкретных наук, что приводит к явлению вторичной терминологизации, переосмыслению известных терминов. Метафоричность — одна из особенностей терминологического творчества философа. Принцип метафоризации приводит к образованию целых группировок слов и словосочетаний, образующих лексико-семантические поля: поле априорности, поле опыта, поле ассерторичности, ноуменального поля и т. д. Все поля вместе образуют систему взаимоотношений, структурно отражающих содержание всего произведения. Кроме того, существуют группировки слов с «трансцендентальной коннотацией», свидетельствующие о том, что вся лексика данного произведения контекстуально окрашена под влиянием специфического содержания. Художественная образность, представленная в произведении, также тесно связана с концептуальным содержанием произведения; фрагменты текста с данной образностью выполняют, как правило, функцию ретроспекции и проспекции.

¹ Гусев С. С., Тульчинский Г. Л. Проблема понимания в философии. М., 1985. С. 94—95.

² Матросов В. Л. Язык и метафора // Логика и язык: Сб. науч. тр. М., 1985. С. 47.

³ Там же. С. 52.

⁴ Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Новое в современной классической филологии: Сб. М.: Наука, 1979. С. 52.

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ СИСТЕМАМИ ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГА В СООТНЕСЕНИИ С РАБОТАМИ РЕЙНГОЛЬДА, ИМЕВШИМИ ЦЕЛЮ ОБЛЕГЧИТЬ ОБЗОР СОСТОЯНИЯ ФИЛОСОФИИ В НАЧАЛЕ 19-го СТОЛЕТИЯ

Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, доктора философии.

Работа «Различие систем философии Фихте и Шеллинга» *Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*) обычно в литературе вопроса называется кратко «Работа о различии» («*Differenzschrift*»), была написана молодым Гегелем в июне-июле 1801 г. и опубликована осенью того же года. На русский язык переводится впервые.

В январе 1801 г. Гегель из Франкфурта-на-Майне перебрался в Иену, средоточие философских умов того времени не только Веймарского герцогства, но и всей Германии. Уже три года здесь был профессором местного университета молодой Шеллинг, и после того как в 1799 г. клерикалы добились ухода из Иенского университета Фихте, центральной фигурой духовной жизни Иены на некоторое время стал Шеллинг. Он ведет активную переписку с Фихте, и между ними стали прорисовываться все большие различия в истолковании тенденций дальнейшего развития принципов трансцен-

дентальной философии Канта. Но и общественность, и даже сами эти два философа не представляли себе глубины этих различий. Гегель в своей первой философской публикации решился сказать об этом со всей прямотой и обстоятельностью, и из публикации «Работы о различии» Фихте с неудовольствием увидел, что его философская позиция превзойдена, ясно увидел это, наконец, и сам Шеллинг. В работе «Шеллинг и откровение» (1842) Ф. Энгельс заметил, что «...именно Гегель довел до сознания Шеллинга, в какой мере он, сам того не зная, вышел за пределы Фихте» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 41. С. 179). А общественность с удивлением поняла, что на теоретическом небосводе появилась новая и очень яркая звезда.

В философии тех лет была еще одна сравнительно заметная фигура — Карл Леонард Рейнгольд, пропагандировавший идеи кантовского дуализма в духе, очень близком учению самого Канта. Но в «Работе о различии» Гегель заявил, что эта позиция должна быть преодолена, ибо диалектика субъекта и объекта рассудочным мышлением этой позиции не ухватывается. Гегель критикует за «рассудочность» и самого Канта, однако само различие рассудка и разума им у Канта же и было заимствовано (хотя и основательно переосмыслено) из «Критики чистого разума». Западногерманский историк философии М. Баум, рассматривая проблему системности Гегеля, недавно справедливо подчеркнул, что именно на материале «Работы о различии» в вопросе о подчинении частей системы ее целостности «зависимости этой гегелевской концепции от кантовской очевидна» («Философия Гегеля: проблемы диалектики». М., 1987, с. 190). Что касается воздействия двух других «Критик» Канта, то Фихте «отталкивался» от «Критики практического разума», а объективно-идеалистическая система Шеллинга складывалась не только в антитезе к субъективному идеализму Фихте, но и в процессе переосмысления мотивов «Критики способности суждения». Характерно, что тенденция одного из значений объективности у Канта, направленная к материализму, не понравилась особенно Гегелю, и он в «Работе о различии» упрекает Канта за то, что тот «понимает материю как только объективное» (этот упрек относится и докритическому Канту).

Но главное в содержании «Работы о различии» — это гегелевская трактовка «Системы трансцендентального идеализма» (1800) Шеллинга. Видно, что Гегель уже не шеллингianец, он вступил на путь создания гораздо более исторически и логически целостной системы *объективного диалектического идеализма*. Но он приветствует то, что Шеллинг преодолевает агностицизм кантовской вещи в себе уже не посредством субъективного идеализма Фихте, а с помощью восстановления прав объекта.

Огромный интерес представляет тот шаг, который в «Работе о различии» Гегель сделал в разработке диалектики. Отголоски событий Французской буржуазной революции XVIII в. не остались без влияния на том факте, что Гегель сосредоточивает теперь диалектическую проблематику на понятии «раздвоения», или «двойственности» (Entzweiung), всех вещей, процессов, событий. В форме «раздвоения» противоречия четко обозначаются, но они при этом и застывают в своей контрастной взаимополарности. У Канта такие состояния были обозначены резчайшим образом, но на них нельзя останавливаться, их следует через их дальнейшее движение преодолевать. «Раздвоение — источник *потребности философии*», — пишет Гегель. Этот процесс был начат Шеллингом в его натурфилософии и продолжен в его системе трансцендентального идеализма, но следует идти еще дальше: «рефлектирующий разум» — вот та методологическая установка, которая выше и плодотворнее, чем «интеллектуальное созерцание» у Шеллинга! Перед нами существенный шаг Гегеля вперед, к созданию *теоретической* объективной диалектики, в которой разум есть сущность и могучая сила развития. Гегель перетолковывает и понятие кантовских антиномий: антиномия — это «само себя снимающее противоречие». Д. Лукач отмечает еще одну примечательную особенность «Работы о различии»: здесь у Гегеля намечается уже весьма критическое отношение к религии, которое потом получит свое развитие в «Феноменологии духа» (1807) (см.: Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987, с. 311).

Характерно, что современные нам западные исследователи часто берут сторону Шеллинга или Фихте против Гегеля. Так, Р. Лаут в сочинении «Работа о различии» заявляет, что гегелевская идея не останавливаться на «раздвоении», но идти дальше вперед, «снимая», отрицая его, «снимает» тем самым и ... свободу, так что Гегель подрывает идеалы морали и истории, тогда как Фихте, их-де надежно защитил (см.: Lauth R. Hegels spekulative Position in seiner «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie» im Lichte der Wissenschaftslehre//Kant-Studien. 72. Jahrgang. 4. Heft, 1981. S. 430—489). Но дальнейший путь Гегеля, развитие его интеллектуальной биографии ясно показали, что историзм и обоснование свободы в плане ее исторического развития Гегелем значительно превзошли по глубине и широте осмысления позиции как Фихте, так и Шеллинга.

Перед нами работа 1801 года. Впереди еще долгая дорога. Пока разрыва Гегеля с Шеллингом нет, они стоят на пороге совместного издания знаменитого «Критического журнала философии» (1802—1803).

Перевод с немецкого по изданию: Hegel G. W. Fr. Sämtliche Werke. Hrsg. von G. Lasson. Bd. 1. Leipzig, 1905 — осуществлен И. Д. Копцевым, сверен с оригиналом и отредактирован И. С. Нарским и Л. А. Калинин-ковым.

И. С. НАРСКИЙ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Из немногочисленных публикаций, в которых чувствуется осознание различия между Фихтевой и Шеллинговой системами, больше просвечивает стремление обойти это различие или скрыть его, нежели внести ясность в его понимание. Ни непосредственное рассмотрение обеих систем в том виде, в каком они представлены общественности, ни, между прочим, ответы самого Шеллинга, ни идеалистические выпады Эшенмайера против натурфилософии не выдвигают данного различия. Напротив, Рейнгольд имел, например, столь смутное представление по этому вопросу, что известное предположение о полной практичности обеих систем лишило его правильной точки зрения на систему Шеллинга. Эта путаница у Рейнгольда в гораздо большей степени послужила поводом для данного сочинения, чем грозно надвигающаяся — или вернее уже объявленная свершившейся — революция в философии, сводящая ее к логике.

Кантова философия нуждалась в том, чтобы дух ее был освобожден от оков буквализма, а чисто спекулятивный принцип был выделен из всего, что относилось к резонирующей рефлексии или могло быть использовано для нее. Со своим принципом дедукции категорий эта философия есть подлинный идеализм, и именно он был тем принципом, который выделил Фихте в его чистой и строгой форме, назвав его душой Кантовой философии.

То, что вещи сами по себе (а с их помощью объективно было выражено не что иное, как пустая форма противоположения) были гипостазированы и положены как абсолютная объективность наподобие вещей догматика, что сами категории были превращены отчасти в покоящиеся мертвые рубрики интеллиген-

ции, отчасти в высшие принципы, с помощью которых была уничтожена форма выражения самого абсолютного, например, субстанции Спинозы, и тем самым на место истинного философствования снова смогло прийти негативное резонирование, только под еще более претенциозным названием критической философии — все эти обстоятельства были обусловлены не более чем формой Кантовой дедукции категорий, а не ее принципом или духом. И если бы мы не имели ничего более из философии Канта, чем только это, то вышеуказанное превращение было бы почти непонятным. В указанной выше дедукции форм рассудка был сформулирован самым определенным образом принцип спекуляции, тождество субъекта и объекта. Крестным отцом этой теории рассудка был разум.

Однако, даже если Кант делает предметом философской рефлексии само это тождество как разум, все же это тождество исчезает само собой. Если о рассудке идет речь в связи с разумом, то и, наоборот, о разуме рассуждают посредством рассудка. Отсюда становится ясно, на сколь низкой ступени понималось тождество субъекта и объекта. Оно ограничивается двенадцатью или даже девятью чистыми действиями мысли — модальность не дает истинного объективного определения, в ней, по существу, отсутствует тождество субъекта и объекта.

За рамками объективных определений посредством категорий остается огромное эмпирическое царство чувственности и восприятия, абсолютная апостериорность, для которой не указано никакой иной априорности, кроме как субъективной максимы рефлектирующей способности суждения. Это значит, что нетождественность возводится в абсолютное основоположение, что и не могло быть иначе после того, как из идеи — этого продукта разума — тождество, т. е. разумное, было изъято и абсолютно противопоставлено бытию, после чего разум был представлен как практическая способность, не как абсолютное тождество, а как [находящийся] в бесконечной противоположности, как способность чистого рассудочного единства, т. е. так, как он может мыслиться конечным мышлением, следовательно, рассудком. Отсюда возникает, следовательно, противоречивый результат: для рассудка нет абсолютных объективных определений, но они есть только для разума.

Чистое мышление самого себя, тождество субъекта и объекта, в форме Я-Я есть принцип системы *Фихте*, и если непосредственно придерживаться одного этого принципа — в Кантовой философии трансцендентального принципа, лежащего в основе дедукции категорий, — то тем самым получим смело высказанный, подлинный принцип спекуляции.

Но как только спекуляция выходит за рамки понятия, которое она сама себе устанавливает, и образует систему, она покидает саму себя и свой принцип и не возвращается к нему. Она препоручает разум рассудку и переходит в ряд конечных [опре-

делений] (Endlichkeiten) сознания, из которых она затем не реконструируется в тождество и в истинную бесконечность. Сам принцип, трансцендентальное созерцание, попадает тем самым в неудачное положение противоположности дедуцированному из него многообразию. Абсолютное системы предстает лишь в форме своего явления, охваченного философской рефлексией, а указанное определение, данное ему рефлексией, т. е. конечность и противоположность, не удаляется (wird nicht abgezogen). Принцип [единства] субъекта и объекта оказывается лишь субъективным субъект-объектом, а то, что из него дедуцируется, принимает тем самым форму обуславливания чистого сознания, форму Я-Я, а само чистое сознание — форму обусловленного объективной бесконечностью, временным прогрессором in infinitum, в котором трансцендентальное созерцание утрачивается и Я не конституируется в абсолютное самосозерцание, т. е. принцип Я-Я превращается в принцип Я должно быть равным Я. Разум, положенный в абсолютной противоположности, низведенный, следовательно, до рассудка, становится тем самым принципом форм (Gestalten), которые вынуждено принимать абсолютное, и наукой о них.

Необходимость различать данные две стороны Фихтевой системы — одну, согласно которой она устанавливает понятие разума и спекуляции в чистом виде, т. е. сделала этим возможной философию, а другая, согласно которой она положила разум и чистое сознание в их единстве и возвела разум в его конечной форме в принцип, — для того чтобы показать различие этих двух сторон, это должно быть показано как внутренняя необходимость самого существа дела (der Sache selbst). Внешний повод исходит из самой потребности времени и прежде всего от всплывших на волне этой потребности статей Рейнгольда, дающих очерк состояния философии в начале нового столетия, в которых оказались обойденными как та сторона, согласно которой Фихтева система является подлинной спекуляцией и, следовательно, философией, так и другая сторона [проявившаяся] в Шеллинговой системе, которая отличает ее от Фихтевой и противопоставляет субъективному единству субъекта и объекта их объективное единство в натурфилософии и объединяет оба [единства] в более высоком, чем субъект, единстве.

Что касается требования времени, то философия Фихте вызвала такой интерес и была настолько эпохальной, что даже те, кто объявляли себя ее противником и старались создать собственные спекулятивные системы, оставались, но в более смутной и менее чистой форме, в рамках Фихтева принципа и не могли ему противостоять. Следующими явлениями, сопровождающими всякую эпохальную систему, были неуклюжее поведение ее противников и возникшие у них всякие недопонимания. Если о какой-нибудь системе можно сказать, что она добилась успеха, то это значит, что потребность в философии, которая сама по себе

не может породить философии,— что ее тем самым и удовлетворило бы,— обратилась инстинктивно к этой [системе], а видимость пассивного восприятия происходит от того, что внутри присутствует как раз то, о чем говорит эта система и что теперь каждый может применять в своей научной или жизненной сфере.

О Фихтевой системе нельзя сказать, что ей в этом смысле просто повезло. Как бы ни были виной тому нефилософские тенденции нашего времени, все же вместе с тем чем более рас-судок и выгода умеют придать себе вес и партикулярные цели дают о себе знать, тем в большей мере следует принять в расчет влечение к ней лучших умов, особенно в непредвзятой, еще юношеской среде. Если такие явления, как «Речи о религии» не затрагивают непосредственно спекулятивной потребности, тем не менее они сами и то внимание, которое они к себе вызвали, а еще в большей мере тот авторитет, который начинают приобретать в своем истинном объеме осознанно или смутно поэзия и вообще искусство, все это свидетельствует о потребности в такой философии, где природа будет избавлена от поношений (*Mißhandlungen*), которые она претерпевает в Кантовой и Фихтевой системах, а сам разум приводится в согласие с природой, но не в такое согласие, в котором он отказывается от самого себя или становится жалким ее [т. е. природы] подражателем, а в такое, при котором он сам, в силу своей внутренней мощи, формирует-ся в природу.

Что же касается общих рассуждений, которыми начинается это сочинение, о потребности, предпосылках, основаниях и т. д. философии, то у них тот недостаток, что они суть именно общие рассуждения; причина в том, что такими формами, как предпосылки, основоположения и т. д., вход в философию все еще оказывается затемненным и закрытым; поэтому необходимо упомянуть о них, лишь в определенной мере, пока речь не пойдет собственно о самой философии. Некоторые интересные предметы этого рода получают в дальнейшем более подробное освещение.

Йена, июль 1801 г.

О НЕКОТОРЫХ ФОРМАХ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ, ИМЕЮЩИХ МЕСТО В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ

Эпоха, пережившая столь много философских систем, кажется пришла к тому индифферентному состоянию, к которому приходит жизнь, после того как она перепробовала себя во всех формах. Стремление к тотальности все еще проявляет себя как стремление к полноте знания, когда закосневшая индивидуальность не отваживается более на движение жизни. Она пытается с помощью имеющегося у нее многообразия придать себе види-

мость того, чем она не является. Превращая науку в знание, она отказывает ей в том живом участии, в котором та нуждается, удерживая ее в отдалении и в чисто объективной форме и сохраняя себя в своей своенравной обособленности от всяких притязаний на возвышение к всеобщности. Для подобного вида индифферентности, если только она, выйдя за свои рамки, снизойдет до любопытства, нет ничего более подходящего, чем снабдить названием вновь сформировавшуюся философию и, подобно тому как Адам возвестил о господстве над животными, дав им имена, возвестить о господстве над философией, найдя ей название. Таким образом она была поднята в ранг *познаний*. Познания относятся к чуждым объектам; в знании (Wissen) о философии, которое всегда было не чем иным, как познанием (Kenntnis), тотальность внутреннего не приходила в движение и равнодушие полностью утверждало свою свободу.

Ни одна философская система не может избежать возможности такого к ней подхода; каждая может быть оценена с исторической точки зрения. Подобно тому, как любая живая форма принадлежит явлению, точно так же и философия оказывается во власти силы, которая может превратить ее в омертвевшее мнение и сделать ее с самого начала достоянием истории. Присущий философии живой дух требует для своего обнаружения порождения родственным ему духом. Подобно чуждому феномену, он может пройти незамеченным в истории; занятой по той или иной причине познанием мнений, и не раскрыть своего внутреннего [содержания]. Для него безразличен тот факт, что он служит лишь тому, чтобы увеличивать имеющуюся коллекцию мумий в общую массу случайностей: ибо сам он ускользнул изпод рук любопытствующих собирателей познаний. Собирателство прочно придерживается точки зрения, равнодушной к истине, и сохраняет свою самостоятельность, принимая или отбрасывая мнения или вовсе не принимая никакого решения. К философским системам не может не быть другого отношения, кроме того, что они суть мнения, а такие акциденции, как мнения, его и не затрагивают. Оно не уразумело, что существует истина.

Но история философии, если только стремление к расширению знания овладевают ею, извлекает из этого также и положительную сторону, будучи, по *Рейнгольду*, призванной к тому, чтобы глубже, чем когда-либо, проникать в дух философии и развивать далее своими новыми оригинальными взглядами оригинальные взгляды своих предшественников на сущность реальности человеческого познания. Только с помощью подобного познания предшествующих попыток решить задачу философии новая попытка может оказаться действительно удачной, если вообще решить эту задачу человечеству суждено¹.

¹ Статьи Рейнгольда. Вып. 1. С. 4—6.

Отсюда следует, что в основе подобного исследования лежит такое представление о философии, согласно которому она есть нечто вроде ремесла, совершенствующегося благодаря нахождению все более совершенных приемов. Каждый новый прием предполагает знание приемов, уже использованных, и их целей, но после всех предпринятых улучшений остается, однако, главная задача, которая согласно всему сказанному, видится Рейнгольду в том, чтобы найти последний, имеющий всеобщую значимость прием, благодаря которому для всякого, кто ознакомится с ним, [философская] работа делается сама собой. Если бы все дело было в таком открытии и наука была бы мертвым плодом чужой сноровки, то она бы, правда, обладала той степенью совершенства, какая доступна механическим искусствам, а все предшествующие философские системы всегда рассматривались бы не более как предварительные упражнения великих умов. Но так как абсолютное, как и его проявление, разум, вечны и неизменны, всегда таковы, каковы они есть, то любой разум, обращенный на самого себя и познавший себя, породил истинную философию и разрешил ту задачу, которая во все времена является одной и той же, как и ее разрешение. Поскольку в философии познающий себя разум имеет дело только с самим собой, постольку в нем самом и заложено все его дело как деятельность, и в отношении внутренней сущности философии не может быть ни предшественников, ни последователей.

Точно так же, как не может быть речи о постоянном совершенствовании философии, точно так же не может быть речи и о *своеобразии взглядов* (von eigentümlichen Ansichten). Как может разумное быть своеобразным? Оригинальность философии именно потому, что она оригинальна, может затрагивать только форму системы, но не сущность философии. И если даже какая-то система объявляет оригинальность своей сущностью, то это может произойти, несмотря ни на что, из истинной спекуляции, которая потерпела неудачу только при попытке заявить о себе в форме науки. Тот, кто находится в плену оригинальности, не замечает в других ничего, кроме оригинальности. Коль скоро партикулярным взглядам будет отведено место в сущности философии и если Рейнгольд выдает за оригинальную философию ту, к которой он обратился в последнее время, то, конечно, можно рассматривать все имевшие до сих пор место способы постановки и решения задачи философии вместе с Рейнгольдом всего лишь в качестве оригинальных и предварительных штудий (Vorübungen), с помощью которых тем не менее — даже если мы и обнаружим на побережье счастливых островов философии, к которым влечет нас, только покрывающие их обломки судов и не увидим в ее бухтах ни одного уцелевшего корабля, мы все же не имеем права покидать телеологическую точку зрения — подготавливается приближение удачной попытки.

И также из оригинальности формы, в которую была облече-

на Фихтева философия, должно быть объяснено, почему Фихте заметил о Спинозе, что тот не мог верить в свою философию и не обладал живой внутренней убежденностью, а в отношении древних выразил сомнение в том, что они осознанно мыслили о задаче философии.

Если оригинальность формы собственной системы, все ее стеническое (*sthenische*) свойство обнаруживается подобным образом, то, напротив, своеобразие Рейнгольдовской философии состоит в раскрывающейся и обосновывающей тенденции, уделяющей много внимания своеобразным философским взглядам и их истории. Любовь к истине и вера в нее поднялись на такую чистую и головокружительную высоту, что для того, чтобы хорошо исследовать и обосновать вход в храм, он строит вместительное преддверие, в котором она, в целях экономии этапов своего движения, занимается анализом, методологизированием и рассуждением до тех пор, пока она, в утешение своей неспособности к философии, не доходит до утверждения, что смелые попытки других были не чем иным, как предварительными упражнениями или заблуждениями.

Сущность философии как раз не имеет никакой основы для оригинальности, и, чтобы достичь ее, необходимо, если тело выражает сумму всех оригинальностей, броситься вниз *corps perdu*. Ибо разум, обнаруживающий, что сознание находится в плену у оригинальничания (*Eigentümlichkeit*), становится философской спекуляцией лишь благодаря возвышению до самого себя и тому, что он вверяет себя абсолютному, становящемуся одновременно его предметом. Он ничем не рискует, кроме конечности сознания, и, чтобы преодолеть ее и сконструировать в сознании абсолютное, он возвышается до спекуляции и находит в беспочвенности ограничений и своеобразий свое собственное обоснование. Так как спекуляция есть по сути своей деятельность единого и всеобщего разума, то он, вместо того, чтобы видеть в философских системах различных эпох и умов всего лишь различные образы [мышления] и сугубо оригинальные взгляды, если только он желает освободить свою точку зрения от случайности и ограниченности, должен прийти к самому себе сквозь свои особые формы; иначе он найдет только пестроту рассудочных понятий и мнений, а подобная пестрота мнений не является философией. Истинным своеобразием философии является интересная индивидуальность, в которой разум создал из материала особенной эпохи свой образ. Спекулятивный разум находит в нем дух от своего духа, плоть от своей плоти. Он созерцает себя в нем как тождественное, в качестве другой живой сущности. Всякая философия в себе совершенна и является, подобно истинному произведению искусства, в себе тотальностью. Подобно тому как произведения Апеллеса и Софокла, если бы Рафаэль и Шекспир знали о них, не могли бы быть для них всего лишь предварительными упражнениями, но были бы родственными по силе ду-

ха творения, в столь же малой степени разум может рассматривать предшествующие формы самого себя только как предварительные. И если бы Вергилий увидел в Гомере всего лишь своего предшественника и предшественника своей утонченной эпохи, то и его творчество, в свою очередь, было бы также [лишь] подражающим прошлому упражнением (Nachübung).

РЕФЛЕКСИЯ КАК ИНСТРУМЕНТ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Высказанная в качестве предпосылки философии потребность получает форму, которая позволяет перейти [от потребности в философии] к *инструменту философствования*, к *рефлексии* как разуму. Задача философии — конструирование абсолютного в сознании. Но так как продуцирование, как и продукты рефлексии, суть ограниченности, то возникает противоречие. Об абсолютном должно рефлексировать, оно должно быть положено, но тем самым оно не полагается, а оказывается снятым, так как, будучи положенным, оно становится ограниченным. Посредником этого противоречия выступает философская рефлексия. Прежде всего необходимо показать, в какой мере рефлексия способна выразить абсолютное и насколько она в своей спекулятивной деятельности обладает возможностью и необходимостью быть синтезированной с абсолютным созерцанием и быть субъективно для себя завершенной в такой же степени, как и ее продукт, долженствующий быть конструированным в сознании абсолютным в качестве одновременно осознанного и неосознанного. Такая изолированная рефлексия, как полагание противоположностей, была бы снятием абсолютного; она есть способность бытия и ограничения. Но рефлексия как разум соотнесена с абсолютным и является разумом только благодаря этому отношению; она уничтожает в той мере саму себя и все бытие и ограниченное, в какой она соотносит их с абсолютным. Но вместе с тем ограниченное наличествует именно посредством этой своей связи с абсолютным.

Разум представляется как мощь отрицательного абсолютно, тем самым как абсолютная отрицательность, но и одновременно как сила, полагающая противопоставленную объективно и субъективно тотальность. С одной стороны, она возвышает рассудок над самим собой, делает его по-своему завершенным; с другой — она соблазняет его произвести объективную тотальность. Всякое бытие, поскольку оно положено, есть противопоставленное, обусловленное и обусловливающее бытие; рассудок завершает эти свои ограничения полаганием противоположных ограничений как условий, последние, в свою очередь, нуждаются в такой же завершенности, и его задача становится бесконечной. Рефлексия кажется поэтому рассудочной, но эта направленность к необходимости тотальности и есть вклад и скрытая эффективность разума. Став благодаря ему безграничным, рассу-

док и его объективный мир погибают в бесконечном богатстве. Действительно, всякое бытие, произведенное рассудком, есть определенное бытие, но определенное имеет впереди и позади себя неопределенность; многообразие бытия находится между двух ночей, не имея опоры, оно покоится на ничто, ибо неопределенное есть ничто для рассудка и исчезает в ничто. Упорство рассудка оставляет необъединенными противоположности определенного, конечности и утраченной бесконечности и способно удерживать противоположность бытия и столь же необходимого ему небытия. Так как он [рассудок] по своей сущности нацелен на всестороннюю (*durchgängig*) определенность, а определенное им ограничено непосредственно неопределенным, то *положенное* и определенное им никогда не выполняет своей задачи: в самом произведенном им полагании и определении заложено отсутствие положенности и определенности, следовательно, самая бесконечная задача полагания и определения.

Если рассудок фиксирует эти противоположности — конечное и бесконечное — так, что обе остаются положенными как противоположенные друг другу, то тем самым он разрушает себя, так как это противопоставление означает, что, если одна из них положена, другая снимается. Вместе с пониманием этого разум снимает и сам рассудок: полагание его оказывается для него [разума] не — полаганием, а его результаты — отрицанием. Подобное уничтожение или чистое полагание разума без противоположностей, если он противопоставляется объективной бесконечности, было бы субъективной бесконечностью, царством свободы, противопоставленным объективному миру. Так как последнее в этой форме само является противопоставленным и обусловленным, то разум уничтожает и его в своей самостоятельности для того, чтобы абсолютно снять противопоставление. Он уничтожает обе [противоположности] тем, что объединяет их. В этом объединении одновременно сохраняются обе, так как противоположное и, следовательно, ограниченное соотнесено тем самым с абсолютным. Но оно сохраняется не для себя, а только постольку, поскольку оно положено в абсолютном, т. е. является тождеством. Ограниченное, поскольку оно принадлежит одной из противоположностей, то есть относительной тотальности, является либо необходимым, либо свободным; в той мере, в какой оно принадлежит синтезу обоих, ограничение снимается: оно свободно и необходимо одновременно, осознанное и неосознанное. Это осознанное тождество конечного и бесконечности, объединения обоих миров — чувственного и интеллектуального, мира необходимости и мира свободы в сознании есть *знание*. Рефлексия как способность конечного и противоположного ей бесконечного синтезированы в разуме, бесконечность которого включает в себя конечное. Поскольку рефлексия делает саму себя предметом, то ее высшим законом, данным ей разумом и благодаря которому она становится разумом, есть уничтожение

себя. Она сохраняется в абсолютном, но в качестве рефлексии она противоположна ему; следовательно, чтобы себя сохранить, она должна сделать своим законом самоуничтожение. Ее имманентным законом, благодаря которому она сама себя конструирует как абсолютное, является, очевидно, закон противоречия, а именно, что ее положенность есть и остается. Она фиксирует тем самым свои результаты как абсолютно противоположные абсолютному и делает своим вечным законом — оставаться рассудком и не становиться разумом, а держаться за свое дело, которое в своем противопоставлении абсолютному — как ограниченное оно противоположено абсолютному — есть ничто. Точно так же, как разум становится чем-то рассудочным, а его бесконечность субъективной, если он впадает в противоречие, точно так же и форма, в которой выражается рефлексия как мышление, подвержена этой двусмысленности и этому злоупотреблению. Если мышление не полагается как абсолютная деятельность разума, для которой нет никакого ограничения, а принимается за чистое рефлексирование, то есть такое, при котором производится абстракция от противоположностей, то такое абстрактное мышление не может прийти к логике, долженствующей понять в себе разум, и еще меньше к философии. Сущность или внутренний характер мышления как мышления полагается Рейнгольдом¹ как бесконечная повторяемость одного и того же, как одно и то же, в одном и том же и одним и тем же, или как тождество. Из-за этого кажущегося характера тождества может возникнуть соблазн увидеть в таком мышлении разум. Однако по причине противоположности а) применения мышления, б) абсолютной вещиности (Stoffheit) становится ясным, что это мышление не является абсолютным тождеством, тождеством субъекта и объекта, которое снимает обе противоположности и включает их в себя, а *чистым* тождеством, т. е. тождеством, возникающим путем абстракции и обусловленным противоположностью, абстрактное рассудочное понятие единства, одна из фиксированных противоположностей.

Рейнгольд видит ошибку всей предшествующей философии в столь широко среди наших философов распространенной и столь глубоко укоренившейся привычке представлять себе мышление вообще и в его применении только как субъективное². Если бы Рейнгольд действительно серьезно относился к тождеству и не — субъективности мышления, то он мог бы не делать никакого различия между мышлением и его применением. Если мышление есть истинное тождество, не субъективно, то откуда берется нечто такое, отличное от мышления, каким является его применение, не говоря уж о материале, который постулируется для нужд его применения? Если аналитический метод трактует

¹ Статьи Рейнгольда. Вып. 1. С. 1067.

² Там же. С. 96.

о деятельности, то последняя, подлежащая анализу, должна представляться ему как синтетическая, а путем анализа возникают затем члены этого единства и противоположное ей многообразие. То, что анализ показывает как единство, называется субъективным, и, как таковое, оно есть единство, противоположенное многообразному; мышление характеризуется как абстрактное тождество. Как таковое, оно есть чисто ограниченное, а его деятельность — закономерное и соответствующее правилам применение к обычно имеющейся материи, которая не может достичь знания. Лишь только в той мере, в какой рефлексия соотнесена с абсолютным, она является разумом, а ее деяние есть знание. Но в этом отношении исчезает ее дело и остается только отношение, единственная реальность познания. Поэтому не существует истины изолированной рефлексии, чистого мышления, кроме истины ее уничтожения. Однако, доведенное до сознания философской рефлексией, абсолютное становится, таким образом, объективной тотальностью, целостным знанием, организацией познаний. В этой организации каждая часть выступает вместе с тем и как целое, ибо она существует в своем отношении к абсолютному. Как часть, имеющая вне себя другие [части], она есть нечто ограниченное другими ограниченными; будучи изолированной в своей ограниченности, она ущербна (*mangelhaft*) и получает свой смысл и значение благодаря связи с целым. Поэтому речь не должна идти об отдельных понятиях самих по себе, об отдельных результатах познания как знания. Возможно существование массы отдельных эмпирических знаний. Как опытное знание они оправданы в опыте, т. е. в тождестве понятия и бытия, субъекта и объекта. Поэтому оно [знание] еще не есть научное знание, потому что оно оправдано лишь этим ограниченным, относительным тождеством, оно не утверждает себя ни как необходимая часть организованного в единое целое сознания, ни познано спекуляцией как абсолютное тождество, имеющее в себе отношение к абсолютному.

ОТНОШЕНИЕ СПЕКУЛЯЦИИ К ЗДРАВОМУ СМЫСЛУ

Таким же образом, и то разумное, что знает так называемый здравый рассудок, суть точно так же отдельное, извлеченное сознанием из абсолютного, светлые точки, возникшие для себя из ночи тотальности, благодаря которым человек ориентируется в жизни. Они для него — правильные ориентиры [букв.: правильные точки зрения], из которых он исходит и к которым возвращается.

Но в действительности человек питает к их истине такое доверие потому, что его ведет при этом чувство абсолютизма, и одно только это придает им значение. Но как только подобные

истины всеобщего здравого смысла берутся только в их рассудочной изоляции, как познания вообще, то они тотчас оказываются ложными и полуйстиной. Здравый смысл может быть приведен с помощью рефлексии в замешательство; как только он начинает заниматься ею [рефлексией], то то, что он высказывает для рефлексии в качестве положения, начинает претендовать само по себе на знание, на познание, и ему достает только силы поддерживать свои положения (Aussprüche) лишь с помощью смутной, наличествующей как чувство тотальности, и одним только этим противиться непостоянной рефлексии. Здравый рассудок высказывается определенно за рефлексию, но его положения не содержат даже для сознания отношения к абсолютной тотальности, а остаются не выраженными во внутреннем.

Поэтому спекуляция вполне понимает здравый рассудок, но здравый рассудок не понимает дела спекуляции. Спекуляция признает в качестве реальности познания только бытие в тотальности: все определенное обладает реальностью и истиной в познанием отношении к абсолютному. Поэтому она познает абсолютное даже в том, что лежит в основании положений здравого рассудка, но в силу того, что для нее познание обладает реальностью лишь в той мере, в какой оно существует в абсолютном, то для нее то, что познано и узнано, как оно сформулировано для рефлексии и тем самым как получившее определенную форму, одновременно и уничтожается. Относительные тождества здравого рассудка, полностью проявившиеся и претендующие в своей ограниченной форме на абсолютность, становятся всего лишь случайностью для философской рефлексии. Здравый человеческий рассудок не в силах понять, каким образом то, что для него является непосредственно очевидным, становится одновременно для философии ничем; ибо он чувствует в своих непосредственных истинах лишь свою связь с абсолютным, но не отделяет этого чувства от его явления, благодаря которому они суть ограниченности и тем не менее как таковые хотят иметь существование и абсолютное бытие, но исчезают перед лицом спекуляции.

Но здравый рассудок не только не понимает спекуляции, но, познав ее, должен возненавидеть ее, а в случае, если он не обретает полной индифферентной безопасности, то испытывать отвращение к ней и преследовать ее. Ибо в той мере, в какой для здравого рассудка тождество сущности и случайности его положений является абсолютным и он не в состоянии отделить рамки явления от абсолютного, в той же мере то, что он разделяет в своем сознании, является абсолютно противопоставленным, а то, что он познает как ограниченное, он не может соединить с неограниченным в своем сознании. Оба они в нем являются идентичными, но эта идентичность остается внутренней, чувством непознанным и невысказанным. Как только он вспомнит об ограниченном и оно будет положено в сознание, то

для него неограниченное оказывается абсолютно противопоставленным ограниченному. Отношение, или связь, ограниченности с абсолютным, при котором в сознании наличествует лишь противоположность, а относительно тождества существует полное отсутствие сознания (*völlige Bewußtlosigkeit*), называется *верой*. Вера выражает не синтетическое чувство, или созерцания, она есть отношение рефлексии к абсолютному, которая в этом отношении выступает, правда, в качестве разума и уничтожает саму себя как разделяющее и разделенное и вместе с тем и ее результат — индивидуальное сознание, но сохраняет все еще форму разделенности. Непосредственная достоверность веры, о которой как о конечном и высшем сознания так много сказано, есть не что иное как само тождество, разум, который, однако, не познает себя, а сопровождается сознанием противоположности. Но спекуляция доводит до сознания человеческого здравого рассудка неосознаваемое тождество, или она конструирует необходимо противоположное, существующее в сознании обычного рассудка, в осознанное тождество, и это объединение разделенного в вере является для него [рассудка] ужасным. Так как святое и божественное существует в его сознании только в качестве объекта, то в снятой противоположности, в тождестве, доведенном до сознания, он видит только разрушение божественного.

Но особенно ничего, кроме уничтожения, обыденный человеческий рассудок не видит в тех философских системах, которые удовлетворяют требованию осознанного тождества в таком снятии раздвоения, при котором одна из противоположностей, особенно если она зафиксирована в качестве таковой просвещением эпохи, поднимается до абсолютного, а другая уничтожается. В данном случае спекуляция в качестве философии сняла противоположность, но в качестве системы возвысила до абсолютного ограниченное в его обычной, известной форме. Единственная сторона, о которой здесь идет речь, — спекулятивная — вовсе не присутствует для обыденного человеческого рассудка. С точки зрения этой, спекулятивной, стороны, ограниченное является чем-то совершенно отличным от того, что полагает обыденный рассудок, а именно: благодаря тому, что оно возвышается до абсолютного, оно не является более ограниченным. Материя материалиста или «Я» идеалиста — первая не есть более мертвая материя, имеющая в качестве своей противоположности и своего формирования (*Bildung*) жизнь, а вторая не есть более эмпирическое сознание, которое, будучи ограниченным, вынуждено полагать бесконечное вне себя. Вопрос о том, очистила ли система конечное явление, поднятое ею в абсолютное в действительности от всякого конечного, а также о том, не подвержена ли спекуляция в ее наибольшем удалении от обыденного человеческого рассудка и фиксируемых им противоположностей судьбе своего времени, положив одну из форм абсолютного, следовательно, по существу, одну из противоположностей в качестве

абсолютного,— этот вопрос относится полностью к философии. Если спекуляция действительно очистила конечное, превращенное ею в бесконечное, от всех форм явления, то то, на что в первую очередь наталкивается обыденный рассудок, является *именем*, хотя обычно он совершенно не обращает внимания на дело спекуляции. Если определенные конечности, которые спекуляция фактически возвышает до бесконечного и тем самым уничтожает — и материя, и «Я», поскольку они должны охватывать тотальность, не являются более ни «Я», ни материей,— то недостает только последнего акта философской рефлексии, а именно сознания их уничтожения. И если, несмотря на это фактически совершенное уничтожение, абсолютное системы сохраняет определенную форму, все же нельзя, по крайней мере, отрицать наличие истинно спекулятивной тенденции, в которой, однако, обыденный человеческий рассудок ничего не понимает. Обращая внимание только на систематический принцип и не замечая даже философского принципа снятия раздвоенности и находя одно из противоположенных возвышенным до абсолютного, а другое уничтоженным, все же на стороне рассудка есть одно преимущество относительно раздвоенности; в нем и в его системе наличествует абсолютная противоположность, но он имеет только *полноту* противоположности и досадует поэтому вдвойне.

Впрочем, такой философской системе, которая обладает недостатком возводить какую-либо из противоположных сторон в абсолютную, свойственно, помимо философского аспекта, то преимущество и та заслуга, в которых рассудок не только не понимает, но и должен испытывать к ним отвращение — преимущество в том, что с возвышением конечного принципа в бесконечный она [система] уничтожает одним разом всю массу конечностей, связанных с принципом противоположностей; относительно же формы заслуга ее в том, что она делает раздвоение еще более жестким, а потребность их объединения в тотальность еще более сильной.

Упорство здравого человеческого рассудка удерживать силою своей инертности неосознанное в его первоначальной отягощенности и в его противоположности сознанию, материю в ее противоположности к дифференциации, которая проливает свет на нее лишь потому, чтобы вновь на более высокой ступени синтеза ее сконструировать; [это упорство] требует в условиях северного климата, пожалуй, более длительного периода для того, чтобы быть преодоленным настолько, чтобы на его почве привести в более разнообразное движение саму атомистическую материю и ее инерцию с помощью более разнообразного комбинирования и разложения материи и с помощью возникшей тем самым большей массы фиксированных атомов, так что обыденный рассудок в своей рассудочной деятельности и рассудочном знании все более *запутывается*, пока не окажется в состоянии произвести снятие этого заблуждения и самой противоположности. Хотя

здравый рассудок видит в спекуляции только разрушительную сторону, тем не менее он не видит ее во всем ее объеме. Если бы он знал ее в полной мере, то он не считал бы ее своим противником, ибо спекуляция в ее высшем синтезе осознанного и неосознанного требует также уничтожения самого сознания, а разум низводит тем самым свое знание и самого себя в свою собственную пропасть, и в этой ночи голой рефлексии и резонирующего рассудка, которая является полднем жизни, оба могут повстречаться.

ПРИНЦИП ФИЛОСОФИИ В ФОРМЕ АБСОЛЮТНОГО ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ

Философия как произведенная рефлексией тотальность знания становится системой, органическим целым понятий, высшим законом которой является не рассудок, а разум. Первый должен правильно показать противоположности своего положенного, свою границу, основание и условие, а разум объединяет эти противоречащие друг другу, полагая обе и одновременно снимая их. К системе как организации положений может быть предъявлено требование, чтобы абсолютное, лежащее в основе рефлексии, было налично в качестве высшего абсолютного основоположения для нее. Но подобное требование содержит свою ничтожность (*Nichtigkeit*) уже в себе, ибо положенное с помощью рефлексии, тезис, есть само по себе ограниченное и обусловленное и нуждается в другом [положении] для своего обоснования и т. д. до бесконечности. Если абсолютное выражается основоположением, имеющим силу для мышления и благодаря мышлению, форма и материя которого идентичны, то положенным является либо голое тождество, а нетождественность формы и содержания исключается, и основоположение не является абсолютным, но страдает недостатком: оно выражает только рассудочное понятие, абстракцию. Либо форма и материя в качестве нетождественности содержатся одновременно в нем; если положение является одновременно аналитическим и синтетическим, то основоположение будет антиномией и тем самым неположением; в качестве положения оно подчинено закону рассудка, запрещающему иметь в себе противоречие, не снимать себя, а быть положенным, но в качестве антиномии оно снимает себя.

Иллюзия, состоящая в том, что только положенное для рефлексии основоположение должно стоять во главе системы в качестве ее высшего и абсолютного или что сущность любой системы может быть выражена одним положением, являющимся абсолютным для мышления, облегчает себе труд над системой, о которой она судит. В самом деле, по отношению к мысли, выражаемой предложением, может быть легко доказано, что она

обусловлена противоположным, что она, следовательно, не является абсолютной: об этом противоположном может быть доказано, что оно должно быть с необходимостью положено, что, следовательно, то, что выражено предложением, является ничем. Эта иллюзия считается тем более оправданной, если система выражает абсолютное, являющееся ее принципом, в форме суждения (*in der Form eines Satzes*), или дефиницией, которая, однако, антиномична в своей основе и снимает себя поэтому как положенное только для рефлексии. Так, например, спинозовское понятие субстанции, которая объявляется одновременно причиной и следствием (*Bewirktes*), понятием и бытием, перестает быть понятием, потому что противоположности объединены в противоречии.

Нет худшего начала для философии, чем начало с помощью дефиниции, как у Спинозы, начало, находящееся в крайне странном контрасте с обоснованием, исследованием, дедукцией принципов знания, трудоемким сведением всякой философии к высшим фактам сознания и т. д. Но если разум очистил себя от субъективности рефлексии, то и указанная простота Спинозы, начинающая философию с самой философии и представляющая разум сразу непосредственно с антиномии, может быть по достоинству оценена.

Если должно принцип философии выразить в формальных положениях для рефлексии, то в качестве предмета этой задачи, прежде всего, налицо не что иное, кроме знания, а в общем синтезе субъективного и объективного, или абсолютное мышление. Но рефлексия не в состоянии выразить абсолютный синтез в одном предложении, если, например, это положение должно иметь силу в качестве такового для рассудка; она должна то, что является единым в абсолютном тождестве, разъединить и выразить синтез и антитезис отдельно в двух предложениях, в одном — тождество, в другом — противоречие. В [формуле] $A=A$, в формуле тождества, предметом рефлексии является соотнесенность [обоих], и это отношение, это однобытие (*Einssein*), равенство содержится в этом чистом тождестве. Здесь абстрагируются от всякого неравенства. « $A=A$ », выражение абсолютного мышления или разума, имеет для формальной, оперирующей рассудочными положениями рефлексии только значение рассудочного тождества, чистого единства, то есть такого, при котором абстрагированы от противоположности.

Однако разум не находит своего выражения в этой односторонности абстрактного единства. Он постулирует в качестве положенного и то, от чего абстрагируется чистое тождество, — положенность противоположного, нетождественность. Одно « A » есть субъект, другое — объект, и формула их различия — « $A \neq A$ », или « $A=B$ ». Это положение прямо противоположно первому, в нем абстрагируются от чистого тождества и поло-

жена не-идентичность, чистая форма немышления¹, как и первое, есть форма чистого мышления, которое является другим, чем абсолютное мышление, разум. Лишь потому, что мыслится немышление (*des Nichtdenkens*), [формула] « $A \neq A$ » полагается мышлением, оно может быть вообще положено. В « $A \neq A$ », или « $A = B$ », тождество, отношение равенства первого положения также положено, но только субъективно, то есть только в силу того, что немышление положено мышлением. Однако эта положенность немышления мышлением является для немышления случайной, всего лишь голой формой для второго положения, от которой абстрагируется, чтобы иметь его материю в чистом виде. Это второе положение столь же непосредственно, что и первое, и постольку является условием первого, точно так же, как и первое является условием второго. Первое обусловлено вторым постольку, поскольку оно существует в силу абстракции от нетождества, содержащегося во втором положении; второе же — постольку, поскольку для того, чтобы быть положением, оно нуждается в отношении.

Второе положение обычно высказывалось в форме, подчиненной форме основания. Или скорее оно было низведено до этого крайне подчиненного значения потому, что из него было сделано положение причинности. « A » имеет основание» означает следующее: « A » присуще такое бытие, которое не является бытием « A », то есть « $A \neq A$ », « $A = B$. Если абстрагируются от того, что « A » есть положенное, как это необходимо, чтобы получить второе положение в чистом виде, то оно выражает вообще неположенность « A ». Полагать « A » как положенное и одновременно как неположенное и есть уже синтез первого и второго положений.

Оба положения суть положения противоречия, но только в обратном смысле. Первое положение о тождестве показывает, что противоречие равно нулю; второе, будучи соотнесено с первым, — что противоречие является столь же необходимым, как и отсутствие его. Оба сами по себе суть законы одинаковой силы. Поскольку второе высказывается в такой форме, что первое одновременно соотносится с ним, постольку оно является максимально возможным выражением разума с помощью рассудка. Это соотношение обоих является выражением антиномии, и как антиномия, как выражение абсолютного тождества безразлично, полагать ли $A=B$ или $A=A$, если $A=B$ и $A=A$ берется как отношение обоих положений. $A=A$ содержит различие A как субъекта и A как объекта одновременно с тождеством, точно так же, как $A=B$ содержит тождество A и B с [одновременным] различием обоих.

Если рассудок не видит антиномии в законе об основании как отношении обоих, то он не созрел еще до разума, и фор-

¹ Статьи Рейнгольда. Вып. 1. С. 111.

мально второе правило не является новым для него. Для голого рассудка $A=B$ говорит не больше, чем первая формула: рассудок понимает положенность A как B только как повторение A , то есть он фиксирует лишь тождество и абстрагируется от того, что, повторив A как B или положив A в B , положенным оказывается нечто другое, $ne=A$, но именно как A , следовательно, A как $ne=A$. Если предметом рефлексии является формальное спекуляции, а синтез знания фиксируется в аналитической форме, то антиномия, само себя снимающее противоречие, есть высшее формальное выражение знания и истины.

В антиномии, признанной в качестве формального выражения истины, разум подвел под себя формальную сущность рефлексии. Но формальная сущность превалирует, если мышление должно быть положено единственно в форме первого, противопоставленного второму положению [равенству] в значении абстрактного единства как первое истинное философии, а из анализа применения мышления должна быть создана система реальности познания. В таком случае весь цикл этой аналитической процедуры будет иметь следующий вид.

Мышление как бесконечная повторяемость A как A есть абстракция, есть первая формула — как деятельность. Однако отсутствует второе тождество, отрицательное мышления (*das Nicht-denken*); переход к нему необходим как условие первого равенства, но и последнее, материя, должно быть также положено. Тем самым противоположение закончено, а переход представляет собой некий вид отношения обоих друг к другу, называемый применением мышления и являющийся в высшей степени неполным синтезом. Но и этот слабый синтез уступает место предпосылке мышления как полагания « A » как « A » в бесконечность, так как в процессе *применения* « A » одновременно полагается как «не- A », а мышление в его абсолютном бытии, как бесконечное повторение « A » как « A », снимается.

То, что противостоит мышлению, определяется своим отношением к нему как мыслимое, как « A ». Но так как такое мышление, полагание « A », обусловлено абстракцией и является, следовательно, противоположностью, то и мыслимое, помимо того, что оно мыслится равным A , имеет также и другие определения, « B », которые совершенно не зависимы от голой определенности чистым мышлением; они просто даны мышлению. Следовательно, мышлению как принципу аналитического философствования должен быть дан материал, о чем речь пойдет ниже. Основа этого абсолютного противопоставления не предоставляет формальной деятельности, на которой основано знаменитое открытие сведения философии к формальной логике, никакого другого имманентного синтеза, кроме синтеза рассудочного тождества, повторяющего « A » до бесконечности. Но даже для повторения он нуждается в B , C и т. д., в которых может быть положено « A »; эти B , C , D и т. д. суть ради повторяемости « A » многообразное,

противопоставленное себе: каждое имеет не положенные посредством «А» особые определения, то есть абсолютно разнобразный материал, В, С, Д и т. д. которого должны, насколько возможно, сочетаться с «А» [присоединяться к «А»]; подобная бессмыслица сочетаемости приходит на смену первоначальному тождеству. Основная ошибка может быть представлена таким образом, что, с точки зрения формальной, антиномия « $A=A$ и « $A=B$ » не является предметом рефлексии. В основе подобной аналитической сущности не лежит сознание того, что чисто формальное явление абсолютного есть противоречие, состояние сознания, могущее возникнуть только в случае, если спекуляция будет исходить из разума и тождества $A=A$ как абсолютного тождества субъекта и объекта.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ СОЗЕРЦАНИЕ

Поскольку спекуляция рассматривается со стороны голой рефлексии, постольку абсолютное тождество является в синтезе противоположностей, то есть в антиномиях. Правда, относительные тождества, на которые разделяется абсолютное, суть ограниченные и существуют поэтому лишь для рассудка и не антиномичны. Но вместе с тем они в силу тождества не являются чистыми понятиями и должны быть тождествами, потому что в философии ни одно из положенных не может находиться вне отношения к абсолютному. С точки зрения этого отношения, даже любое ограниченное является [относительным] тождеством и постольку антиномичным для рефлексии. И это — негативная сторона знания, формальное, управляемое разумом, разрушает само себя. Кроме этой негативной стороны, знание имеет и позитивную сторону, а именно — созерцательную. Чистое знание, т. е. знание без созерцания, есть уничтожение противоположностей в противоречии. Созерцание без этого синтеза противоположностей является эмпирическим, данным, лишенным сознания (*bewußtlos*). Трансцендентальное знание объединяет оба, рефлексию и созерцание; оно и понятие, и бытие одновременно. Благодаря тому, что созерцание становится трансцендентальным, тождество субъективного и объективного, которые разделены в эмпирическом созерцании, входит в сознание (*ins Bewußtsein tritt*); знание, становясь трансцендентальным, полагает не только понятие и его условие — или антиномию обоих, субъективное, — но и одновременно объективное, бытие.

В философском знании созерцаемое есть [результат] деятельности интеллекта и природы, сознания и бессознательного одновременно. Оно принадлежит обоим мирам одновременно, идеальному и реальному: идеальному, будучи положенным в интеллекте, а тем самым и в свободе; реальному, получая свое место в объективной тотальности, дедуцируется как круг в цепи необходимости. Став на точку зрения рефлексии, или свободы,

первым будет идеальное, а сущность и бытие лишь схематизированным интеллектом; с точки зрения же необходимости, или бытия, мышление есть лишь схема абсолютного бытия. В трансцендентальном знании оба объединены, бытие и интеллект; трансцендентальное знание и трансцендентальное созерцание суть одно и то же: различное выражение свидетельствует только о преобладании идеального или реального фактора. Глубочайшее значение имеет произнесенное с такой серьезностью утверждение о том, что без трансцендентального созерцания невозможно философствование. Что означает философствовать без созерцания? [Это значит] растворяться бесконечно в абсолютных конечностях. Если эти конечности суть субъективные или объективные, понятия или вещи, или происходит переход от одного вида к другому, то философствование без созерцания происходит над бесконечным рядом конечностей, и переход от бытия к понятию и от понятия к бытию является неоправданным скачком. Такое философствование называется формальным, ибо вещь и понятие каждое по себе суть только формы абсолютного. Оно предполагает разрушение трансцендентального созерцания, абсолютную противоположность бытия и понятия, и если оно говорит о безусловном, низводит себя вновь, например, в форме идеи, противопоставленной бытию, до некоего формального. Чем лучше метод, тем ярче результаты. Для спекуляции конечности суть радиусы бесконечного фокуса, который их излучает и который одновременно образуется ими. В них положен фокус, а в фокусе положены они. В трансцендентальном созерцании снята всякая противоположность, уничтожается всякое различие конструкции универсума с помощью и ради интеллекта и его кажущейся независимой организации, созерцаемой как объективное. Процесс получения знания этого тождества есть спекуляция, а так как идеальность и реальность едины в ней, то она есть созерцание.

ПОСТУЛАТЫ РАЗУМА

Синтез двух положенных рефлексией противоположностей потребовал в качестве дела рефлексии его совершенствования — антиномии, которая снимает себя, ее наличия в созерцании. Так как спекулятивное знание должно быть понято как тождество рефлексии и созерцания, то можно постольку, поскольку та часть рефлексии, которая, будучи разумной, антиномична, единственно положена, но находится в необходимом отношении с созерцанием, в данном случае сказать о созерцании, что оно постулируется рефлексией. О постулировании идей речи быть не может, ибо они суть продукты разума или, точнее, разумное, положенное в качестве продукта рассудком. Разумное по своему определенному содержанию, а именно из противоречия определенных противоположностей, синтез которых образует разумное, должно быть дедуцировано; только созер-

цание, исполненное антиномичности и удерживающее это антиномичное, постулируется. Подобная обычно постулируемая идея есть бесконечный прогресс, смешение эмпирического и разумного; первое есть созерцание времени, второе — снятие всякого времени, его обесконечивание (*Verunendlichung*). Но в эмпирическом прогрессе она [идея] увековечивается не чистым образом, так как она существует в нем как конечное, как ограниченные моменты; он [прогресс] есть эмпирическая бесконечность. Истинная антиномия, которая полагает оба, ограниченное и безграничное, не рядом друг с другом, а вместе с тем и как идентичное, должна одновременно снять эту противоположность. Антиномия, постулирующая определенное созерцание времени, должна быть одновременно обоими [моментами] — ограниченным настоящим моментом и безграничностью своей внесебяположенности, — следовательно, вечностью.

В такой же степени нельзя требовать созерцания как чего-то противопоставленного идее, или лучше необходимой антиномии. Созерцание, противопоставленное идее, есть ограниченное наличное бытие именно потому, что оно исключает идею. Созерцание есть постулируемое разумом, но не в качестве ограниченного, а как восполняющее односторонность проделанного рефлексией не для того, чтобы они оставались противоположным друг другу, а для того, чтобы они были единством. В целом можно видеть, что весь этот способ постулирования имеет свое основание единственно в том, что исходным пунктом является односторонность рефлексии. Эта односторонность рефлексии нуждается для восполнения своей ущербности. Сущность разума получает, однако, с этой точки зрения неистинный статус, ибо он предстает здесь не как нечто, удовлетворяющее самому себе, а как нечто ущербное (*als ein Bedürftiges*). Если же разум знает себя как абсолютное, то философия начинает с того, чем заканчивает вышеуказанная манера, исходящая из рефлексии, а именно с тождества идеи и бытия. Она не постулирует одного, ибо вместе с абсолютностью она непосредственно полагает оба [момента], и абсолютность разума есть не что иное как тождество обоих.

ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ К ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ

Потребность в философии может быть удовлетворена тем, что она достигла принципа уничтожения всякой фиксированной противоположности и пришла к связи ограниченного с абсолютным. Это удовлетворение принципом абсолютного тождества имеет место в философствовании вообще. Знание было бы по своему содержанию чем-то случайным, разногласия, которые надлежало устранить, появились и исчезли бы и не были

бы себя вновь сконструировавшими синтезами. Содержание подобного философствования вообще не имело бы связи в себе и не составляло бы объективной тотальности знания. Но такой вид философствования не обязательно является резонерством по причине несвязанности своего содержания. Последнее рассеивает положенное лишь в большем многообразии, и если оно, будучи брошенным в этом потоке, плавает, не имея опоры, то сама, не имевшая опоры, протяженность рассудочного многообразия в целом остается. Напротив, у истинного, хотя и лишенного связей философствования положенное и противоположенное исчезает, приводя его не только в связь с другим ограниченным, но и соотнеся его с абсолютным и тем самым снимая его.

Но так как это отношение ограниченного к абсолютному представляет собой нечто многообразное в силу того, что оно состоит из ограниченностей, то философствование должно стремиться к тому, чтобы привести в связь это многообразное как таковое. Должна возникнуть потребность создания тотальности знания, системы науки. Лишь благодаря этому многообразию тех самых отношений освободится от случайностей, получив свое место в связанной объективной тотальности знания, и будет осуществлена его объективная полнота.

Философствование, которое не конституирует себя в систему, есть постоянное бегство от ограниченностей; оно есть скорее борьба разума за свободу, чем чистое самопознание ее, которое уверено в себе и обрело ясность относительно себя. Свободный разум и его деяние суть одно, а его деятельность есть чистое изображение себя самого.

В этом самопроизводстве разума абсолютное формируется в объективную тотальность, оно есть целое, существующее в самом себе, заверщенное, не имеющее основания вне себя, а обоснованное в своем начале, середине и конце самим собой. Такое целое представляет собой организацию установлений и созерцаний; каждый синтез разума и корреспондирующее ему созерцание, объединенные оба в спекуляции, существуют как тождество осознанного и неосознанного для себя в абсолютном и бесконечны, но одновременно он [синтез] конечен и ограничен, поскольку положен в объективной тотальности, а другое находится вне его.

Самое монолитное тождество — объективно — материя, субъективно — чувствование (самосознание) — является одновременно и бесконечно противоположным, совершенно относительным тождеством. Разум, способность (в этой мере объективной) тотальности совершенствует ее с помощью ему противоположенного и производит путем синтеза обоих [противоположностей] новое тождество, которое вновь оказывается недостаточным для разума и вновь дополняется. Наиболее чистым представляется метод системы, который нельзя назвать ни синте-

тическим, ни аналитическим, если он представляет собой развитие самого разума, который не возвращает непрестанно в себя эманацию своего явления как двойственность — в этом случае он просто уничтожил бы ее, — а конструирует себя в тождество, обусловленное указанной двойственностью. Это относительное тождество вновь противопоставляется себе, так что система формируется постепенно в объективную тотальность, объединяет ее с противоположной субъективной [тотальностью] в бесконечное мировоззрение, расширение которого одновременно сливается в самое богатое и простое тождество.

Возможно, что подлинная спекуляция не находит полного своего выражения в системе или что философия системы и сама система не совпадают, что система самым определенным образом выражает тенденцию к уничтожению всякой определенности и не достигает для себя полного тождества. Различие этих обоих моментов становится особенно важным при оценке философских систем. Если лежащая в основании системы потребность сформирована не полностью и в ранг абсолюта возведено нечто обусловленное, существующее лишь в противопоставлении, то это обусловленное как система есть догматизм. Но истинная спекуляция может иметь место в самых различных, обвиняющих друг друга в догматизме и заблуждениях философиях. История философии имеет единственно интерес и ценность, если она удерживает эту точку зрения, иначе она содержит не историю принимающего бесконечно разнообразные формы вечного и единого разума, а не что иное, как перечисление случайных событий человеческого духа и лишенных смысла мнений, которые навязываются разуму, так как они обременительны лишь для того, кто не видит в них разумного и поэтому искажает их.

Настоящая спекуляция, которая, однако, не доходит до своей полной самоконструкции в системе, необходимо исходит из тождества; раздвоение его на объективное и субъективное есть результат деятельности абсолютного. Следовательно, основной принцип трансцендентальный, и, с его точки зрения, нет никакой абсолютной противоположности между субъективным и объективным. Но тем самым явление абсолютного есть противоположение; абсолютное не содержится в своем явлении: оба противоположны себе. Явление не есть тождество. Эта противоположность не может быть снята трансцендентально, то есть так, чтобы не было в себе никакой противоположности; поэтому явление только уничтожено, но одновременно оно должно быть. Это было бы утверждение того, что абсолютное в своем явлении вышло за пределы самого себя (*aus sich heraus gegangen wäre*). Следовательно, абсолютное должно полагать себя в явлении, т. е. не уничтожать его, а конструировать его в тождество.

Ложным тождеством является причинное отношение между

абсолютом и его явлением, ибо в основе этого отношения лежит абсолютная противоположность. В нем содержатся обе противоположности, но в различном ранге, их объединение насильственно: одно подчиняет себе другое, одно господствует, другое зависит от него. Единство получается вынужденным только в относительном тождестве; тождество, которое *должно быть* абсолютным, является неполным. Система становится догматизмом — реализмом, если абсолютизируется объективность, или идеализмом, если абсолютизируется субъективность, — вопреки своей философии, если обе произошли из истинной спекуляции, что, впрочем, более сомнительно у первой, чем у второй.

Чистый догматизм, являющийся философским догматизмом, остается и по своей тенденции в этой противопоставленности имманентным: отношение казуальности, в своей полной форме как взаимодействие, влияние интеллектуального на чувственное или чувственного на интеллектуальное, является господствующим в нем принципом. В последовательном реализме и идеализме этот принцип выполняет лишь подчиненную роль, хотя внешне он кажется господствующим, и в первом субъект полагается как продукт объекта, во втором — объект как продукт субъекта; но каузативное отношение в своей сущности снимается тем, что продуцирование является абсолютным продуцированием, продукт — абсолютным продуктом, т. е. он не существует иначе как только в продуцировании, не положен как нечто самостоятельное, существующее до и независимо от продуцирования [процесса его получения], как при чисто каузальном отношении, формальном принципе догматизма. В последнем оно является положенным «А» и одновременно неположенным «А», т. е. «А» является только абсолютным субъектом и $A=A$ выражает только рассудочное тождество. Хотя философия в своем трансцендентальном деле пользуется каузальным отношением, «В», являющееся противоположенным субъекту, является по своему противоположному бытию (*Entgegengesetzsein*) всего лишь голой. возможностью и остается абсолютно возможностью, т. е. оно есть лишь акциденция. А истинное спекулятивное отношение, отношение субстанциональности, является под видом принципа причинности трансцендентальным принципом. Формально это может быть выражено следующим образом: истинный догматизм признает оба основоположения: « $A=A$ » и « $A=B$ »; но они продолжают оставаться рядом друг с другом, не подвергаясь синтезированию. Он не видит, что здесь налицо антиномия, а тем самым и [не видит] необходимости снятия имеющихся противоположностей. Переход от одной к другой с помощью отношения причинности есть единственный возможный для него неполный вид синтеза.

Несмотря на то, что трансцендентальная философия этим резко отличается от догматизма, все же она при конструиро-

вании себя в систему способна перейти в него, а именно, если она, будучи не чем иным, как абсолютным тождеством и уничтожив в себе всякое различие и наличие противоположностей, не признает никакого реального каузального отношения, но постольку, поскольку явление одновременно должно сохраняться и тем самым должно быть налицо другое отношение абсолютного к явлению, чем просто уничтожение его, она вводит каузальное отношение, делает явление подчиненным и, следовательно, полагает трансцендентальное созерцание лишь субъективно, не объективно, или не вкладывает в явление тождество. Оба отношения: « $A=A$ » и « $A=B$ » — остаются необусловленными; *должно* иметь силу только « $A=A$ », то есть тождество предстает не в своем истинном синтезе, который не есть голос долженствования.

Подобно этому в Фихтевой системе [принцип] « $Я=Я$ » является абсолютным. Тотальность разума ведет за собой второе положение, которое содержит, «не-Я»; в этой антиномии полагания обоих налицо не только полнота, но и постулируется также синтез их. Но в нем продолжает оставаться противоположение: уничтожению подлежат не оба, как «Я», так и «не-Я», а одно равенство должно остаться, одно является выше рангом, чем другое. Спекулятивная система требует снятия противопоставления, но сама система не делает этого: абсолютный синтез, к которому приходит система, есть не « $A=A$ », а «А» *должно* быть равным «А». Абсолютное конструировано с точки зрения трансцендентальной, но не касается явления: оба все еще противоречат друг другу. Так как тождество не положено одновременно в явлении или так как тождество не перешло полностью также в объективность, то и трансцендентальность сама является чем-то противостоящим, субъективным, и можно сказать, что явление не уничтожено полностью.

В последующем изложении Фихтевой системы будет сделана попытка показать, что чистое сознание как абсолютное, установленное в системе тождество субъекта и объекта является субъективным тождеством субъекта и объекта. Изложение будет строиться следующим образом: «Я», принцип системы, как субъективный субъект-объект, как непосредственно, так и по способу дедукции природы и особенно на отношениях тождества в отдельных науках морали, естественного права и на примере отношения всей системы к эстетическому.

Из вышеизложенного уже ясно, что в данном изложении прежде всего речь будет идти об этой философии как системе, а не о том, что она самая основательная и глубокая спекуляция, настоящее философствование, достойное тем более удивления благодаря времени, в которое она появилась, когда даже Кантова философия была не в состоянии вдохновить разум на утраченное понятие настоящей спекуляции.

(Продолжение следует)

СТАТЬИ

Содержание

И. С. НАРСКИЙ. О строении проблемной антиномии во второй «Критике» Канта	3
Л. А. АБРАМЯН. Несколько замечаний об «этическом формализме» Канта	9
Л. А. КАЛИННИКОВ. Категорический императив и телеологический метод	25
Г. Н. ГУМНИЦКИЙ. Категорический императив И. Канта и проблема моральных законов	38
В. А. БЛЮМКИН. О постулатах чистого практического разума	46
С. А. ЧЕРНОВ. Этика и эпистемология: субъект как объект познания	54
Ю. В. СОГОМОНОВ, Е. П. ПОТАПОВА. Этика Канта и этико-воспитательная рефлексия	65
И. С. КУЗНЕЦОВА. Идеи И. Канта о моральном воспитании и проблема формирования творческой личности	75
Т. В. ЗАЛЫЗИНА, В. Н. БРЮШИНКИН. Нравственность и культура: размышление на тему «Критики практического разума»	81
Б. В. МЕЕРОВСКИЙ. Фейербах как критик кантовской этики	88
Л. Н. СТОЛОВИЧ. Проблемы эстетики в «Критике практического разума»	95
Ю. Я. БАСКИН. Иммануил Кант и немецкая наука международного права второй половины XVIII века (Г. Ф. Мартенс и И. Я. Мозер)	102
С. В. КОРНИЛОВ. Философия биологии: от Канта к Гегелю	108
В. Я. ПЕРМИНОВ. Рациональный смысл кантовского априоризма	116
Л. Г. ТОНОЯН. Учение о понятии в неокантианстве	133
И. Д. КОПЦЕВ. К вопросу об образно-метафорическом плане «Критики чистого разума» И. Канта	141

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотнесении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале 19-го столетия. Публикация и предисловие И. С. НАРСКОГО, перевод с немецкого И. Д. КОПЦЕВА	148
--	-----

INHALTSVERZEICHNIS

BEITRÄGE

I. Narsky. Zum Aufbau der Problem — Antinomie in der zweiten «Kritik» Kants	3
L. Abramjan. Einige Bemerkungen über den «ethischen Formalismus» Kants	9
L. Kalinnikov. Der kategorische Imperativ und die teleologische Methodenlehre	25
G. Gumnitzky. Der kategorische Imperativ von I. Kant und das Problem der Moralgesetze	38

W. Bljumkin. Zu den Postulaten der reinen praktischen Vernunft . . .	46
S. Tschernov. Ethik und Epistemologie: das Subjekt als Erkenntnis- objekt . . .	54
I. Sogomonov, E. Potapowa. Ethik Kants und ethisch-erziehrische Reflexion . . .	65
I. Kusnetzoma. Ideen Kants zur moralischen Erziehung und das Problem der Gestaltung einer schöpferischen Persönlichkeit . . .	75
T. Salysina, W. Brjushinkin. Ethik und Kultur: Reflexionen zum Thema der «Kritik der praktischen Vernunft» . . .	81
B. Meerowsky. Feuerbach als Kritiker der kantischen Ethik . . .	88
L. Stolorowitsch. Ästhetische Problem in der «Kritik der praktischen Vernunft» . . .	95
I. Baskin. Immanuel Kant und die deutsche internationale Rechts- wissenschaft in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. (G. F. Martens und I. I. Moser) . . .	102
S. Kornilov. Die Philosophie der Biologie: von Kant bis Hegel . . .	108
W. Perminov. Der rationale Sinn des kantischen Apriorismus . . .	116
L. Tonojan. Die Begriffslehre in dem Neukantianismus . . .	133
I. Kopzew. Zum metaphorisch — bildlichen Plan der «Kritik der reinen Vernunft» . . .	141

WISSENSCHAFTLICHE PUBLIKATIONEN

G. W. F. Hegel. Differenz des Fichte schen und Schelling schen Systems der Philosophie. Jena, 1801. Veröffentlichung und Vorwort von I. Narsky, Übersetzung von I. Kopzew . . .	148
---	-----