

становит на необходимости конкретного изучения истории, что должно быть, конечно, отнесено и к истории философии. И в этой области вполне мыслима, с точки зрения Канта, априорная путеводная нить, т. е. цель создания истинной философии, но исследование *реального* историко-философского процесса должно основываться на *фактах*. Априоризм Канта, как известно, был теорией *опытного* познания не только в естествознании, но и в истории. Именно поэтому было бы ошибочно называть *теоретическое* истолкование Кантом истории философских учений априорной конструкцией, аналогичной чистой математике, как ее понимал Кант.

Гегель превратил историко-философский процесс в *логическое* развертывание понятия истины. Опирался ли он при этом на учение Канта? Да, но только в том смысле, что априорность, которую Кант понимал как необходимую особенность *человеческого* мышления, Гегель превратил в *объективный* закон саморазвития бытия. И хотя такое понимание априорности было совершенно чуждо Канту, мы вправе заключить, что он как родоначальник немецкой классической философии является также зачинателем теоретической истории философии, которая получила блистательное развитие в историко-философских исследованиях Гегеля.

Л.А. АБРАМЯН
(Ереванский университет)

Другой Кант. «Нисхождение самопознания в ад»

I

Наследие Иммануила Канта, его вклад в метафизику поистине необозримы. В философском пространстве он занимает такое же место, как И.С. Бах в музыкальном. Неисчерпаемы

возможности творческого осмысления кантовского учения. Оно не только не исключает различных истолкований, но и – в силу своей мужественной открытости – как бы требует этого. Сегодня, по прошествии двух веков после кончины философа, никак нельзя сказать, что споры вокруг его имени закончены. Вопрос не в том, вправе ли новые поколения искать здесь свои подходы, а в том, насколько обоснованы они будут. (Кстати, не странно ли, что гильдовские интерпретации Баха всех убедили?)

Главным трудом И. Канта по праву считается «Критика чистого разума» – и потому, что она открывает основной («критический») период его деятельности, и потому, что в ней заложены основы всей философской концепции немецкого мыслителя.

Как известно, большая часть Первой «Критики», носящая название «Трансцендентальное учение о началах», посвящена вопросам теории научного знания, эпистемологии. Именно это Учение о началах имеют в виду, когда говорят, что никем до И. Канта гносеологическая проблематика не была разработана с такой тщательностью и основательностью.

А вместе с тем верно и другое: значение «Критики чистого разума» не ограничивается проблемами теории знания. Ведь все философское учение И. Канта основано на идее приоритета *практического* разума над теоретическим¹. Исходя из этого, можно сказать, что по завершению Первой «Критики» ее первая часть оказалась чем-то вроде введения во вторую, значительно меньшую по объему часть – в «Трансцендентальное учение о методе», где значительное место занимают проблемы этики.

¹ Это отдельная большая тема. Здесь достаточно вспомнить, что, по И. Канту, «конечной целью мудро пекущейся о нас природы при устройстве нашего разума служит, собственно, лишь моральное» (3, 658). И более того, моральная ценность поступка – вот к чему единственно сводится «вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости» (4(1), 483). Произведения И. Канта цитируются в основном по изданию: *Кант И. Сочинения*: в 6 т. М., 1963-1966 – с указанием в скобках номера тома и страницы.

Историки философии иногда забывают, что проблемы нравственности занимали И. Канта на протяжении двадцати с лишним лет, начиная с тех лекций, которые он читал в Кенигсбергском университете в 1775-1781 годах (хотя свои лекции И. Кант читал на основе пособий Х. Вольфа и А. Г. Баумгартена, уже тогда он во многом был достаточно самостоятелен), и кончая книгой «Метафизика нравственности», вышедшей в свет в 1797 году, когда автору было уже 73 года.

К философии морали, к этической проблематике И. Кант питал не только теоретический интерес. В его размышлениях иногда слышится что-то глубоко интимное. Например: «Даже чувство сострадания и нежной симпатии, если оно предшествует размышлению о том, в чем состоит долг, и становится определяющим основанием, тягостно даже для благомыслящих людей» (4(1), 450). (При том, что благомыслящие – это еще не подлинно нравственные.) О современных ему моралистах И. Кант писал: они избавились бы от многих ошибок, «если бы могли решиться приступить к работе с несколько большей прямоотой» (4(1), 437). Примечательны слова, сказанные Ф. Шеллингом по поводу смерти кенигсбергского патриарха: ему была свойственна философская искренность².

Наверное, не лишне заметить: критическая философия категорически противопоказана тому, кто, полагая себя много выше дискурсивного мышления, признает один лишь метафорический язык многозначительных намеков и иносказаний, выражающих, так сказать, томление духа.

Всякому, желающему проникнуть в суть кантовского этического учения, следовало бы иметь в виду прежде всего то, что оно является определенной *философской* концепцией. Далее, надо с самого начала примириться с тем, что понятие о морали в критической философии не совсем обычное. Все, что у И. Канта сказано об этом, относится к *его* понятию, и нельзя

² См. Шеллинг. Иммануил Кант // Сочинения: в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 29.

требовать, чтобы оно оставалось верным и по отношению к любому другому представлению о морали. В прошлом у моралистов в большом почете было слово «добродетель». Теперь оно нам кажется старомодным и смешным. Ныне, после стольких преступлений, совершенных «для искоренения в мире зла», невольно возникает вопрос: не следует ли всю этическую проблематику отправить в сундук с нафталином, как это давно предлагал имморализм?

С другой стороны, то и дело приходится слышать запальчивое «Это аморально!» Что это – просто оборот речи, выражающий крайнее раздражение? Или все же в понятие моральности мы вкладываем какой-то смысл? Но можем ли мы сказать, какой? Считается, что естественное, почти инстинктивное стремление человека к удовлетворению своих потребностей и интересов (как он их понимает), а также ко всякого рода удовольствиям сдерживается в общем двумя вещами – правом и моралью. При этом за верностью граждан закону, как полагают, наблюдает государство, а за соблюдением нравственных норм зорко следит общественное мнение³. В таком случае получается, что оба регулятора человеческого поведения являются *внешними* и, значит, если бы не это постороннее давление, человек мог бы вести себя как угодно. Следовательно, люди моральны из страха перед наказанием – и только? Правда, как у государства, так и у общественного мнения имеется еще и другой способ воздействия – знаки признания и поощрения. Но это же все равно внешние средства!

Если верно, что все поведение Homo sapiens'a ориентировано исключительно на внешние факторы, то тогда, по кантовской логике, легко усомниться в том, что он заслуживает почетного звания Homo moralis'a. Не только потому, что такие

³ Поэтому «сделать людей добродетельными можно только посредством хороших законов» (*Гельвеций. Об уме // Сочинения: в 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 314*). «Истинная добродетель вытекает из желания заслужить уважение и славу и из страха перед презрением, которое ужаснее смерти» (см. там же. С. 415).

стимулы, как страх перед наказанием, уже сами по себе не являются моральными мотивами, но еще и потому, что требования и предписания права и общественного мнения – в силу их разнородности и исторической изменчивости – не обеспечивают единства и всеобщности моральных норм⁴.

Для И. Канта истинной является та моральность, которая не навязывается личности извне, а проистекает из ее собственных убеждений. Нравственным нужно считать только тот поступок, который совершен по доброй воле. Свои моральные устои человек не может найти нигде, кроме как в собственной душе. Этику, стоящую на этой точке зрения, И. Кант называет концепцией убеждения⁵. Ее можно было бы назвать также философией нравственного самосознания. «В высшей степени важным определением кантовской философии является возвращение ею в самосознание того, что для последнего значимо как сущность, закон и “в себе”»⁶. Эти слова Гегеля можно считать ключом ко всей философии И. Канта, но в особенности – к его метафизике нравственности. Перемещение мотивов нравственного поведения в единое по своей природе человеческое сознание имеет, по И. Канту, важный результат: это придает морали всеобщий характер. Но об этом позже.

И. Кант дал определенные поводы думать, что в его этическом учении центральное место принадлежит понятию долга. Но это мнение не совсем верно. Естественно, долг имеется в виду прежде всего, потому что тот, кто его нарушает, уже заведомо поступает дурно. И, конечно, само по себе было бы неплохо, если бы мы всегда были верны взятым на себя обяза-

⁴ Гельвеций по-своему последователен, когда утверждает: «По отношению ко всему миру не существует практической честности» (*Гельвеций*. Об уме. С. 319). Это он объясняет тем, что «противоположность интересов различных народов держит их в постоянном состоянии войны...» (там же).

⁵ *Кант И.* Лекции по этике. М., 2000. С. 87.

⁶ *Гегель*. Лекции по истории философии. Кн. 3. // Соч. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 444.

тельствам⁷. Но, по Канту, для моральности одного лишь отсутствия противоречия с должным недостаточно. Весь вопрос в том, *почему* нечто признается долгом. Суть дела, следовательно, в *мотивах*.

Простое соответствие поступка нравственному закону И. Кант называет легальностью: это соответствие, взятое безотносительно к мотивам. Но ведь мотивы даже и дозволенных, законосообразных поступков могут быть весьма различными. Почему я, допустим, взял себе за правило – не лгать? Не из опасения ли быть изобличенным во лжи? Не потому ли, что быть правдивым «умно», т. е. выгодно? И не потому ли, что, в конце концов, это более всего соответствует моим собственным интересам? Как известно, так думали многие реалистически мыслящие философы, полагавшие, что другого, более надежного основания моральности быть не может.

Трезвые соображения, основанные на разумном эгоизме, И. Кант не советует игнорировать. Однако же если исходить из них одних, сегодня я могу считать выгодным и благоразумным одно, а завтра другое. И это неизбежно, потому что меняется положение вещей. О подлинной же моральности можно думать только в том случае, если я стараюсь не лгать, как говорится, из принципа или, согласно несколько высокопарным кантовским выражениям, из уважения к моральному закону, из чувства долга.

Итак, главное или даже решающее в морали – это мотивы поведения. Однако судить о действительных убеждениях другого человека, о подлинных мотивах его поведения трудно или даже, может быть, невозможно, особенно если он в этом не особенно заинтересован. И. Кант смотрит на это довольно скептически: «Глубины человеческого сердца непостижимы» (4(2), 387). «Ни на одном примере нельзя с уверенностью показать, что воля определяется здесь без каких-либо посторон-

⁷ По этому поводу И. Кант, между прочим, пишет: «Из человеколюбия я бы согласился, пожалуй, с тем, что большинство наших поступков сообразно с долгом...» (4(1), 244).

них мотивов только законом, хотя бы это так и казалось» (4(1), 258). Но это означает, что я не имею права судить о моральном облике другого и никто другой не должен судить о моей моральности. Только сам человек может быть своим судьей в этом трудном деле. В таком случае проблема нравственности превращается в проблему личного самосознания.

Однако способен ли человек верно судить о настоящих мотивах собственного поведения, о скрытых от него самого побуждениях? Да и есть ли у него желание спускаться в глухое подполье своего подсознания? Узнаем мнение известного философа-психолога: «Слушать себя так трудно потому, что это искусство требует способности, редко встречающейся у современного человека: способности оставаться наедине с собой»⁸.

Понять себя так трудно, потому что не кто-то другой, а мы сами себе в этом мешаем. В кантовских лекциях по этике говорилось: «На человеческом моральном судилище есть софистика, учиняемая себялюбием»⁹. Не говоря уже о том, что судью на этом процессе назначаем мы сами, наш внутренний адвокат, участвующий в этой имитации судебного дела, в своем стремлении буквально все истолковать в нашу пользу, необыкновенно изворотлив; он готов даже на то, ужасается И. Кант, чтобы отрицать факты¹⁰.

Вместе с тем, как бы в некотором противоречии с этим, И. Кант находит, что граница между нравственным и безнравственным всем нам видна, в общем, достаточно отчетливо. (В самом деле, кажется, всякий знает, что он не должен тянуть одеяло на себя. Или не знает?) Потому-то, продолжает И. Кант, человеку и требуется много ума, чтобы более или менее удовлетворительным образом приспособить требования морали к своим эгоистическим целям (см. 4(1), 355). Но в tomto и дело, что ума *этого* рода нашему внутреннему адвокату не занимать.

⁸ Фромм Э. Человек для себя. М., 1992. С. 156.

⁹ Кант И. Лекции по этике. С. 135.

¹⁰ Там же.

Примечательно, однако, что трудности такого рода И. Канта не смущают. Ведь, на его взгляд, метафизика имеет дело не с обыденным человеческим сознанием, с царящими в нем путаницей и сумятицей, в изображении чего преуспели корифеи новейшей литературы – как художественной, так и философской. Кантова этика ставит перед собой другую задачу – выработать систему понятий, на которую могло бы опереться нравственное сознание.

Основные идеи, из которых исходит И. Кант, закладывая фундамент своей этики, конспективно сводятся к следующему.

Существует принципиально отличный от чувственности чистый разум, носителем которого служит трансцендентальный субъект – отвлеченное Я.

Чистый разум, сам в себе единый, имеет два применения – теоретическое и практическое (моральное), соответственно чему различаются теоретический и практический разум. В первом случае речь идет о том, что происходит, во втором – о том, что должно происходить.

Метафизика как философское знание, основанное на чистом разуме, имеет, соответственно этому, две ветви – это метафизика природы и метафизика нравственности. Первая содержит в себе априорные принципы научно-теоретического познания *вещей*, а вторая – принципы, априори определяющие, каким должно быть *поведение* (см. 3, 686).

В своем практическом (моральном) применении чистый разум, имеющий в виду не способность познания, а способность желания, – не что иное, как абстрактно мыслимая чистая воля.

Чистая воля свободна. Она автономна, поскольку сама себя определяет. Свободно становясь на сторону принципа моральности, она создает нравственное умонастроение, которое порождает поступок.

Не идеализм ли это? Сам И. Кант признание своего учения идеализмом всегда сопровождал теми или иными оговорками. Так, одно из его объяснений по этому поводу начинается словами, которые должны настораживать: «Мой так называе-

мый... идеализм» (4(1), 201). Свой идеализм, в отличие от берклианского и декартовского, И. Кант характеризовал как критический, а иногда – как формальный (см. 3, 451; 4(1), 111, 159, 201), имея в виду то, что идеальными, с его точки зрения, являются *формы* сознания.

А вообще Философ, надо сказать, был против привычки прибегать к различительным меткам. В одном месте (порой важные вещи оказывались у него спущенными в примечания) он счел нужным заметить: «Имена, указывающие на принадлежность к секте, во все времена заключали в себе много искажений смысла; примерно так, – продолжал он, прозрачно намекая на ходячее мнение о нем самом, – как если бы сказали: *N идеалист*» (4(1), 325). Так или иначе, идеализм это или нет, проблема должна быть обсуждена по своему существу.

Бесчисленное множество раз говорилось, что учение И. Канта противоречиво. В каком-то смысле это и верно: ведь оно насквозь дуалистично. (Хотелось бы только знать, какая философская система не содержит в себе противоречий.) Вместе с тем кантовская концепция на редкость целостна, что обеспечивается, в частности, параллелизмом, существующим между истинностью знания и моральностью поведения. По И. Канту, достоверная, полноценная истина, т. е. истина, отличающаяся строгой всеобщностью и необходимостью, не может быть получена посредством простого обобщения эмпирических данных, так как опыт всегда неполон – он всегда незавершен. Подобно этому и то, каким должно быть наше поведение, не может быть выведено из опыта – из того, как мы обычно поступаем. Следовательно, как принципы научного познания, так и основоположения моральности носят априорный, независимый от опыта характер – они коренятся в самом сознании человека, в самом его разуме.

И. Кант проводит еще одну аналогию – она касается соотношения между двумя науками – логикой и этикой. Исходным здесь является принятое в период Античности деление знания на три сферы – физику, этику и логику.

В Первой «Критике», как известно, различаются две существенно отличные логические дисциплины – общая логика и трансцендентальная. Обе они имеют своим предметом человеческое мышление – оперирование понятиями. При этом общая логика изучает все мышление, но при этом она полностью отвлекается от того, являются ли понятия эмпирическими или априорными. Это та наука, которую впоследствии стали называть формальной логикой.

Трансцендентальная же логика является наукой, изучающей исключительно априорные формы мышления. Она, следовательно, не отвлекается от вопроса, имеющего содержательный характер, – от вопроса о происхождении и характере понятий.

Общую (формальную) логику И. Кант сравнивает с тем этическим учением, которое под названием Общей практической философии разрабатывалось Х. Вольфом и его школой. В то время как за общей логикой Философ признает определенное познавательное значение (уже потому, что формально-логический закон, запрещающий противоречие, составляет необходимое, хотя и недостаточное, условие истинности мышления¹¹), он считает непозволительным или даже пагубным для строгости философского мышления характерное для вольфовской этики *смещение* в теории морали двух совершенно различных вещей – стимулов, исходящих из сферы чувственности, и мотивов, имеющих своим источником разум (см. 4(1), 225 и 249). Сочинения, написанные в таком смешанном стиле, И. Кант упрекает в том, что в них «сталкиваешься то с особым назначением человеческой природы ... то с совершенством, то со счастьем; здесь найдешь моральное чувство, там страх перед Богом; немножко отсюда, немножко оттуда, и все это в поразительном смещении» (4(1), 247)¹².

¹¹ «Необходимо признать, что закон *противоречия* есть всеобщий и вполне достаточный принцип всякого *аналитического* знания» (3, 230).

¹² Тем не менее эта мешанина, по саркастическому замечанию И. Канта, «доставляет удовольствие пустой голове, потому что это все же нечто весьма пригодное для каждодневной болтовни» (4(1), 247). Невольно задумаешься: относится ли это только к тому веку?

Итак, подобно тому, как трансцендентальная логика ис-
следует *чистое* мышление, т. е. исключительно его априорные
формы, должна существовать, полагает И. Кант, такая этика,
которая будет иметь своим предметом не все разнообразие
проявлений человеческой способности желания, а только *чис-
тую* волю и ее априорные принципы. Такой теорией и должна
стать критика практического разума, призванная открыть в
метафизике нравственности «совершенно новое поприще»
(4(1), 225).

«Критика чистого разума» посвящена в основном обсуж-
дению трех кардинальных проблем:

- как возможна чистая математика?
- как возможно теоретическое естествознание?
- как возможна метафизика как наука?

Казалось бы, соответственно этому способу мышления
центральный вопрос «Критики практического разума» И. Кант
мог бы сформулировать следующим образом:

- как возможна метафизика нравственности как наука?

II

Необходимым условием существования морали, полагает
И. Кант, является *свобода*. Для него это означает, что идея
свободы служит необходимым допущением практического ра-
зума: если необходимо, чтобы существовала мораль, то столь
же необходимо, чтобы существовала свобода. Принципы мо-
ральности, говорится в Первой «Критике», «были бы совсем
невозможны без предположения свободы» (3, 94-95).

В самом деле, если бы воля человека кем-то мудро направ-
лялась сверху или жестко детерминировалась снизу (напри-
мер, биологической наследственностью), он оказался бы су-
ществом, подчиненным независимым от него силам. Будучи
чем-то вроде марионетки, он не был бы ответствен за свое по-
ведение, и тогда никакой поступок нельзя было бы вменить
ему в заслугу или в вину. Поэтому свобода «должна лежать в

основе всех моральных законов и сообразной с ними вменяемости» (4(1), 425).

Само практическое (моральное) у И. Канта определяется как «то, что возможно благодаря свободе» (3, 658). Он готов даже признать, что понятие морали у него сводится, в конечном счете, к идее свободы (см. 4(1), 292). И в таком случае ясно: нельзя объяснить, как возможна метафизика нравственности, не выяснив статуса понятия свободы.

Немало мыслителей в прошлом, как известно, отвергали понятие свободы воли. Его не признавали те теологи, которые, как, например, Августин и Лютер, исходили из идеи предопределения. Его исключали из теоретического познания философы, более или менее последовательно стоящие на позициях натурализма, эмпиризма, механистического материализма. И. Канту эта точка зрения была хорошо известна¹³. В своих знаменитых антиномиях он представил ее в качестве антитезиса третьей антиномии: нет никакой свободы, все есть природа¹⁴.

При том значении, которое для нашего мировоззрения имеет понятие свободы, можно только удивляться, как плохо мы представляем себе его содержание. Свободу мы обычно мыслим как «свободу от...», т. е. в негативном смысле: свобода – это независимость от какого бы то ни было внешнего принуждения. Почему-то значительно хуже мы представляем себе другую свободу – «свободу для...».

¹³ «Понятие свободы – это камень преткновения для всех эмпириков...» (4(1), 318).

¹⁴ А что, согласно преобладавшим представлениям того времени, есть природа, можно судить по одной из работ Лейбница, в которой говорится: «в обширном нашем мире все происходит математически, т. е. безошибочно, так что если бы кто-нибудь сумел в достаточной мере проникнуть в более глубокие составные части вещей и к тому же обладал бы достаточной памятью и разумением для того, чтобы учесть все обстоятельства и не оставить ничего без внимания, то он был бы пророком и видел бы будущее в настоящем, как в зеркале» (Лейбниц. О предопределении // Соч.: в 4 т. М., 1982. Т.1. С. 237-238).

В объяснении общественно-политического понятия свободы И. Кант солидаризуется с Т. Гоббсом. Главное здесь состоит в том, чтобы моя свобода была в согласии со свободой всякого другого (см. 3, 626). Понятно, что это, прагматическое по своему содержанию, понятие носит относительный характер. Но метафизика нравственности нуждается еще и в другом понятии свободы. Оно, по И. Канту, не может быть относительным. Иначе относительной станет и моральность.

По мнению И. Канта, свобода не свойственна природе, физическому, чувственно воспринимаемому миру¹⁵. Она принадлежит сверхчувственному миру: это свойство разума, разумной воли, принципиально отличной от животной: «Воля, которая может определяться независимо от чувственных побуждений, стало быть, мотивами, предоставляемыми только разумом, называется *свободной волей...*» (3, 659).

Независимость воли (или разума в его отношении к воле) от природы, от свойственной ей естественной необходимости и есть, по И. Канту, свобода в негативном смысле.

Несколько иное содержание имеет понятие о свободе в положительном смысле. Это особая форма причинности – «причинность из свободы» (или «через свободу»). Первая «Критика» определяет это понятие как «особый вид причинности, по которой могут возникать события в мире», а именно «способность безусловно начинать некоторое состояние, а стало быть, и ряд следствий его» (3, 419). В своем отношении к явлениям свобода есть «способность начинать их сама собой (*sponte*), т. е. так, чтобы каузальность причины сама не нуждалась в начале» (4(1), 166). В итоге свобода состоит в способности к самопроизвольной, спонтанной деятельности. Можно даже сказать, что это «абсолютная спонтанность» (см. 4(1), 369 и 428).

Гносеологически идея свободы как спонтанности опирается на разделение познавательных способностей на пассивную,

¹⁵ Думается, что естественнонаучное представление о природных закономерностях, имеющих, согласно современной физике, вероятностный характер, и философское понятие о человеческой свободе лежат в разных плоскостях.

восприимчивую чувственность и активный, самодеятельный разум. В отличие от способности нашей души *получать* представления, поскольку она подвергается внешнему воздействию, наш интеллект, способный самостоятельно *производить* представления, воплощает в себе спонтанность (см. 3, 155) или даже «чистую спонтанность» (4(1), 296). «Причинность из свободы» – это интеллектуальная причинность (см. 4(1), 398).

Свобода в негативном смысле состоит в независимости разума от всего *внешнего*. В положительном же смысле свобода – это обусловленность только *внутренним*. Она выступает как автономия (по Вл. Соловьеву, «самозаконие»), как возможность самоопределения. Иногда И. Кант называет это внутренней свободой (см. 4(1), 498).

В практическом разуме все держится на законе свободы. Суть его состоит в том, что «воля должна быть определяема независимо от всего эмпирического» (4(1), 391). Понятно, что по предмету своему закон свободы является практическим (моральным) законом, так как он касается не вещей, а человеческого поведения. Более того, закон свободы и то, что именуется моральным законом, это, в сущности, одно и то же.

Объясняется это тем, что у И. Канта моральный закон выступает не в виде какого-либо свода правил поведения вроде, скажем, дворянского кодекса чести. Его этика не выдает рецептов, годных на все случаи жизни. Она ничего не решает за человека. Скорее всего, под моральным законом И. Кант понимает самый факт существования феномена моральности, действительность принципа, утверждающего, что у морального сознания имеется возможность собственного самоопределения – возможность, основанная на «причинности через свободу» (см. 4(1), 368 и 370).

Автор «Пролегомен» признает, что «причинность через свободу» трудно или даже невозможно понять (см. 4(1), 165)¹⁶.

¹⁶ Трудности объяснения таких понятий, как свобода, возрастают и по той причине, что, по мысли И. Канта, философские дефиниции осуществляются не обычным для общей логики образом, а только «в виде экспозиции данных нам понятий» (3, 314), т. е., надо понимать, посредством раскрытия содержания соответствующей проблемы.

Во Второй «Критике» много раз подчеркивается, что разум преступил бы свои границы, если бы отважился на объяснение того, как возможна свобода (см., напр., 4(1), 397). Но если мораль основана на свободе, а последняя – так же, как и бессмертие души и бытие Бога, – не является предметом научного знания, то ведь нельзя думать, что это обстоятельство никак не отражается на познавательной ценности этической теории.

Это не случайно, что у И. Канта отсутствует постановка вопроса о том, как возможна метафизика нравственности в *качестве науки*? Более того, если нельзя объяснить, как возможна свобода, то нельзя спрашивать, как возможна метафизика нравственности.

Если, таким образом, научно-теоретическое объяснение свободы исключается, на чем в таком случае основано ее признание? Предлагается такое решение: «Свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но *знаем* a priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем» (4(1), 314). Следовательно, вся суть в том, что нравственный закон мы *непосредственно* имеем в своем сознании: «Именно моральный закон, который мы сознаем непосредственно (как только намечаем себе максимум воли) предлагает нам себя прежде всего» (4(1), 345-346). Логика такая: если мы непосредственно что-то знаем, то опосредованно мы знаем также то, что является его условием. Непосредственное знание морального закона Фихте в своем «Назначении человека» называет внутренним опытом. Возможно, что такой опыт и имеет в виду И. Кант, когда неожиданным образом вдруг заявляет: «Мы познаем практическую свободу на опыте...» (3, 660).

Итак, моральный закон и свобода. И. Кант ясно видит, что в ходе его рассуждений эти понятия «ссылаются друг на друга» (4(1), 345). Поскольку они, как выясняется, взаимно предполагают друг друга, возникает опасность порочного круга (см. 4(1), 294, 297). Чтобы избегнуть его, И. Кант предлагает различать два аспекта рассмотрения проблемы – *ratio cognoscendi* (основание познания) и *ratio essendi* (основание существования).

– В плане основания познания исходным является моральный закон: он представляет собой «условие, лишь при котором мы можем *осознать*, – подчеркивает И. Кант, – свободу» (4(1), 314). «Я спрашиваю, откуда начинается наше *познание* практического – со свободы или с практического закона. Со свободы оно не может начинаться: мы не можем ни непосредственно сознать ее, так как первое понятие ее негативно, ни заключать к ней от опыта...» (4(1), 345) (Имеется в виду, естественно, обычный опыт.)

– В плане же *ratio essendi* исходным является свобода: если бы не было свободы, то не мог бы существовать и моральный закон.

В аспекте *ratio cognoscendi* началом служит, таким образом, то, что мы *непосредственно знаем* моральные законы. Допустим, что знаем. Но действительно ли это знание носит совершенно непосредственный характер? Правы, думается, те философы, которые полагали, что нравственное сознание опосредовано условиями нашего воспитания и самовоспитания¹⁷, той культурой, к которой мы принадлежим, и следовательно, историей нашего народа и историей человеческого рода. Другое дело, что в субъективном плане это «знание» может психологически переживаться как непосредственно наличное в сознании и при этом как сугубо личное¹⁸.

И. Кант задается вопросом: как быть, если человек вообще равнодушен к нравственным законам? (см. 3, 678). Но можно ли представить себе личность, лишенную каких бы то ни было нравственных представлений? Можно ли найти такого человека, который считал бы, что никакое, даже самое бесчестное,

¹⁷ И. Канту такие воззрения известны; он усматривает их, в частности, у Монтеня (см. 4(1), 359).

¹⁸ В связи с аргументом *ratio cognoscendi* – и не только в этой связи – И. Канта не раз упрекали в психологизме (см. Бердяев Н.О. Назначении человека // Путь в философию: Антология. М., 2001. С. 292-293). Но, спрашивается, может ли анализ самосознания совсем не опираться на данные психологии?

поведение не унижает его? Если бы такой тип нашелся, он должен был бы не принадлежать ни к одной культуре (и ни к одной субкультуре), он должен был бы находиться вне истории. И тогда его трудно было бы признать за человека. Правда, чужие представления о порядочности и чести мы обычно называем предрассудками. Но ведь нам всегда могут отплатить той же монетой!..

То «знание», которое рассматривается И. Кантом в контексте проблемы свободы, выступает у него не в качестве строгого гносеологического термина. Более того, относительно понятия о свободе воли, а также бессмертия души и бытия Бога, в Первой «Критике» говорится, что хотя эти идеи настойчиво рекомендуются разумом, тем не менее для знания как такового они вовсе не нужны (см. 3, 658).

С другой стороны, это знание, взятое даже не в строгом смысле слова, по И. Канту, принадлежит все же *интеллекту*. Уже этим немецкая философия нравственного самосознания отличается от английской теории морального чувства (Хатчeson, Шефтсбери). Кантовский отзыв о приверженцах последней довольно-таки резок: «Те, кто не может *мыслить*, думают помочь себе *чувствами* даже там, где дело касается лишь общих законов» (4(1), 286).

При этом И. Кант отнюдь не оспаривает ни существования, ни значения морального чувства. «Я вовсе не отрицаю, — пишет он, — что так как благодаря свободе человеческая воля непосредственно определяема моральным законом, то и более частое исполнение (его) соответственно этому определяющему основанию может в конце концов субъективно породить чувство удовлетворенности собой. Скорее, это наша обязанность — вызывать и культивировать это чувство, которое, собственно, одно только и заслуживает название морального чувства; но из него нельзя выводить понятие долга...» (4(1), 358). И. Кант не согласен с английскими философами только в том, будто моральное чувство *предшествует* сознанию обязанности и лежит в его основе.

«Уважение к моральному закону, – пишет И. Кант, – есть чувство, которое возникает на интеллектуальной основе» (4(1), 398). Охотнее всего он назвал бы эту форму сознания интеллектуальным чувством: но это не соответствовало бы его различению чувственности и интеллекта. Хотя свобода, по И. Канту, не является предметом «знания» в научном значении этого термина, тем не менее мы можем позволить себе ее *мыслить*. Но одного того, что практический разум в этом постулате нуждается, еще недостаточно. Нужно, чтобы это не противоречило общим нормам научно-теоретического познания.

Трудности возникают в связи с тем, что представление о «причинности через свободу» кажется самопротиворечивым: считается, что причинность и свобода исключают друг друга. Если это мнение верно, теоретический разум может наложить вето на это внутренне противоречивое понятие.

«*Мыслить* я могу что угодно, если только я не противоречу самому себе» (3, 93). Но если окажется, что я сам себе противоречу, я должен буду отказаться от того, что я мыслю себе противоречивым образом.

Для того чтобы найти выход из лабиринта метафизических контrovers (думается, что, прежде всего, из противоречий, затрагивающих интересы философии морали), И. Кантом и было построено учение об антиномиях разума. В нем показано, что при обсуждении общефилософских, мировоззренческих проблем – «высших и важнейших целей человечества» – теоретический разум неизбежно входит в разлад с самим собой. Но, запутываясь в противоречиях, он лишает себя возможности что-либо однозначно утверждать и, следовательно, что-либо запрещать.

И. Кант напоминает, что в истории философии одни школы упорно защищали тезисы антиномий («догматизм»), а другие – антитезисы (эмпиризм) (см. 3, 432-441). В частности, что касается третьей антиномии, одни полагали, что человек в своих поступках свободен, а другие считали, что человеческое поведение, подобно всем явлениям природы, подчинено естественной необходимости.

Кантовский анализ антиномий ведет к важному выводу: хотя противоречия в теоретическом разуме возникают не случайно, не вследствие досадных ошибок и упущений, тем не менее их неразрешимость – мнимая; это всего лишь видимость. Так, противоречие между тезисом и антитезисом в третьей антиномии разрешается благодаря различению двух миров – умопостигаемого и чувственно воспринимаемого: тезис справедлив по отношению к первому из них, а антитезис – ко второму.

Естественно, мы не имеем права признавать истинным два противоречащих друг другу суждения, если они относятся к одной и той же вещи, взятой в одном и том же отношении. Однако, что касается свободы и естественной необходимости, то между ними нет противоречия по той причине, что они могут быть приписаны одной и той же вещи, но рассматриваемой в разных отношениях – в одном случае как умопостигаемой «вещи в себе» (ноумену), а в другом – как «вещи для нас» (феномену). Устранение видимости противоречия¹⁹ достигается благодаря тому, что «мы мыслим человека в одном смысле и отношении, когда мы называем его свободным, и в другом, когда считаем его как часть природы подчиненным ее законам» (4(1), 301-302).

Различие между двумя мирами – умопостигаемым и чувственно воспринимаемым – имеет для И. Канта основополагающее значение. Он рассуждает так: если бы существовал один только чувственный мир, все вещи в мире были бы подчинены естественной необходимости. (И, между прочим, отсюда уже ясно, почему у всех эмпириков понятие свободы превращается в камень преткновения: ведь у них все сущее сводится к эмпирической реальности.) Другими словами, если бы не было различия между «вещами в себе» и явлениями, свободу нельзя было бы спасти (см. 3, 480; 4(1), 423). Или еще иначе: чтобы спасти понятие свободы, необходимо допустить существование мира, отличного от эмпирической реальности.

¹⁹ В отличие от рассудочной «логики истины», логика спекулятивно-го разума именуется у И. Канта «логикой видимости».

Сверхчувственный, ноуменальный мир – вот что дает нам право мыслить такие «вещи в себе», как свобода воли, а вместе с тем и возможность морали.

С другой стороны, эмпиризм, отрицающий свободу, по мнению И. Канта, в корне подрывает основание моральности. (Правда, в одном месте он осторожно оговаривается: «Так нам это по крайней мере кажется» (3, 435), чтобы все же не отлучать от морали всех эмпириков, например того же Эпикура.)

Спрашивается, что же это такое – умопостигаемый мир? Как и где он существует? По И. Канту, ноумен – вещь особого рода, принципиально отличная от феномена, от вещи для нас. Только эта последняя дана нам под условиями пространства и времени. К ноуменам же пространственно-временные определения не применимы. По отношению к тому, что мы можем только мыслить, неправомерными являются такие вопросы, как «где?» и «когда?»

В силу этого умопостигаемому миру И. Кант не приписывает никаких онтологических характеристик. Он готов даже признать, что это всего лишь точка зрения, на которую мы встаем с определенной целью: «Понятие умопостигаемого мира есть ... *точка зрения*, которую разум вынужден принять вне явлений, для того, *чтобы мыслить себя практическим*» (4(1), 304), т. е. моральным.

Значит, «чтобы мыслить»... Но ведь всякое понятие, если это именно понятие, а не образное представление, в сущности, только мыслится. Когда И. Кант специально подчеркивает, что ноумен только мыслится, он имеет в виду то, что соответствующему понятию невозможно сопоставить никакого чувственного восприятия. (Это, впрочем, не означает, что «только мыслимое» не имеет никакого содержания.)

Теоретический разум допускает (или, лучше сказать, не исключает) возможность мыслить такие вещи, которые *не являются* объектами нашего чувственного созерцания. Такие вещи и будут ноуменами, взятыми в *негативном* смысле.

На чем основано это само по себе как будто неочевидное допущение? Это разъяснено в исключительно важном в дан-

ной связи разделе Первой «Критики», носящем громоздкое название – «Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*»²⁰. Это основание усматривается в том, что мы никак *не можем* настаивать на том, будто все вещи в мире непременно должны сообразоваться с нашим, человеческим, а именно чувственным, способом созерцания. Тот, кто согласится с этим, теоретически признает вещи, *не* подчиненные условиям чувственного созерцания (см. 3, 309).

Совершенно иначе дело обстоит с ноуменом в положительном смысле: если бы мы, оставаясь на почве теоретического разума, признали ноумен, понимаемый в этом смысле, то тем самым мы стали бы утверждать, что существуют вещи, являющиеся предметами *нечувственного* созерцания. Гипотетическое разумное существо, которому был бы доступен подобный, *нечувственный* (т. е. интеллектуальный) способ созерцания, мог бы не только мыслить «вещи в себе», но и положительно познавать их. Но у нас нет никакого права приписывать себе способность *нечувственного* созерцания (или, что то же, способность интеллектуальной интуиции). Поэтому, что касается теоретического разума, то он запрещает себе признание ноумена, понимаемого в положительном смысле.

Проведенный И. Кантом философский анализ трудностей, перед которыми оказался поставлен разум, приводит его к двум важнейшим выводам:

– во-первых, у теоретического разума нет неопровержимых доказательств, однозначно свидетельствующих против признания понятия ноумена;

– во-вторых, предоставляемое теоретическим разумом разрешение мыслить ноумен в негативном смысле равносильно позволению мыслить в этом же смысле и свободу – как то, что не подчинено закономерностям чувственно воспринимаемого мира, или, по выражению И. Канта, *механизму* природы (см. 4(1), 425).

²⁰ Выражение «различение на» звучит, надо сказать, как-то не по-русски.

Правда, теоретический разум не может подсказать метафизику нравственности, что такое свобода, ибо в сфере его компетенции речь идет лишь о том, чем ноумены *не* являются. Потому-то ноумен и остается здесь проблематическим понятием, или, как сказано в «Пролегоменах», представлением о некоторой задаче (см. 4(1), 136). Но для философии морали и не было необходимым, чтобы научно-теоретическое мышление выработало и предложило ей готовое понятие о свободе в положительном смысле.

То, что оказалось вне компетенции теоретического разума, становится делом практического разума: он вкладывает в понятие свободы более определенное содержание и придает ему положительный смысл. Теперь это не просто нечто, не принадлежащее чувственно воспринимаемому миру, но и способность *воли* разумных существ делать нравственный выбор и служить причиной поступков.

Теоретический разум (способность познания) не сталкивается с проблемой воли: ведь он имеет дело только с тем, что происходит само собой. Практический же разум – это, в сущности, разум, взятый в его отношении к воле (см. 4(1), 377, 379). Практический разум и воля – это у И. Канта, в конце концов, одно и то же. Это видно, например, из такого его рассуждения: «Каждая вещь в природе действует по законам. Только разумное существо имеет волю, или способность поступать *согласно представлению* о законах, т. е. согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется разум, то воля есть не что иное, как практический разум» (4(1), 250).

Вместе с волей как причиной поступков в систему практического разума входит совершенно новое понятие причинности – «причинность из свободы», что и составляет понятие свободы в положительном смысле.

Определенно можно утверждать, что понятие о свободе, мыслимое теперь в положительном смысле, является центральной категорией практического разума. Все остальные его

понятия можно считать за модусы (*modi*) одной-единственной категории – «причинности из свободы». Потому-то основные понятия практического разума и называются категориями свободы (см. 4(1), 388-389).

Вокруг центрального понятия Кантовой философии морали – понятия свободы – группируются такие понятия, как «чистая воля», «автономия» и «гетерономия», «категорический императив», «личность», «царство целей», «этическая общность». Именно они являются настоящими категориями практического разума, а не те вымученные дескрипции, из которых И. Кант пытается составить таблицу «категорий свободы», якобы аналогичную системе «категорий природы» (см. 4(1), 389-390).

Думается, что кантовская аналогия между «категориями природы» и «категориями свободы» неубедительна по самому своему существу. В Учении о началах, при исследовании проблем теории знания, было проведено ясное и четкое различие между априорными формами рассудка и разума. Там было показано, что априорные рассудочные формы (категории и основоположения), являющиеся условиями возможности опыта, имеют конститутивное применение. Относительно же понятий разума (идей), не стоящих в прямом отношении к опыту, говорится, что они находят только регулятивное, или эвристическое, применение.

Принципиальное для теоретической философии различие между рассудком и разумом и, соответственно, между их формами – категориями и идеями, – будучи перенесенным в философию морали, теряет прежний смысл. Ибо в этой сфере, согласно И. Канту, единственным законодателем является только разум. Специально объясняется, что, когда рассудок становится в отношении к способности желания, он называется разумом (см. 4(1), 377). «Свобода», подчеркивается в другом месте, есть лишь *идея разума*, в то время как «природа» является *рассудочным* понятием (см. 4(1), 300-301). Если и рассудок тоже может быть практическим (обращенным к поведению), то только в существенно ограниченном смысле: его

удел, в лучшем случае, давать благоразумные советы – условные рекомендации (например, учиться или работать), которые, как известно, всегда зависят от тех или иных – каждый раз различных – эмпирических обстоятельств²¹. Всеобщие же и безусловные веления морали – в компетенции только разума.

В практическом разуме – не в меньшей мере, чем в теоретическом, – понятие свободы является *идеей*. Поэтому, вопреки понятному кантовскому желанию, чтобы принципы нравственности, подобно категориям рассудка, имели конститутивное значение (см. 4(1), 470-471; 5, 164), их применение, в силу сказанного, справедливо было бы считать только регулятивным. Думается, в итоге, что в кантовской метафизике нравственности термин «категория» используется не в том значении, которое было задано метафизикой природы.

В системе категорий рассудка, построенной в Первой «Критике», господствует образцовый порядок: каждому понятию в ней отводится строго определенное место. Совершенно иная картина в практическом разуме: его основные понятия настолько близки по содержанию, что одни из них легко заменяют собой другие. Это обстоятельство, противоречащее требованиям научной строгости, не осталось незамеченным со стороны И. Канта. В одной связи у него говорится о том, что свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, это одно и то же (см. 4(1), 290). В другом месте оказывается, что свобода и собственное законодательство воли (т. е. автономия) суть взаимозаменяемые понятия (см. 4(1), 294). Дальше: «Если предположить свободу воли мыслящего существа, то автономия воли... будет необходимым следствием» (4(1), 307). На собственном опыте И. Кант убедился в том, на что он обратил внимание еще в своих лекциях по этике: для моральных суждений характерна тавтологичность²².

²¹ Предписания благоразумия, касающиеся выбора средств для достижения собственного благополучия, И. Кант называет гипотетическим императивом (см. 4(1), С. 254).

²² См.: *Кант И.* Лекции по этике. С. 54-55, 197.

Анализируя соотношения между основными понятиями философии морали, И. Кант ставит (но, к сожалению, только ставит) вопрос о том, не есть ли нравственный закон «только самосознание чистого практического разума» (4(1), 345. Подчеркнуто мной. – Л. А.). Значение этого замечания осталось, кажется, нераскрытым.

III

У И. Канта нигде не сказано, что «человек» является категорией практического разума. Между тем это понятие выполняет здесь, можно считать, ключевую роль. В самом деле, каким образом негативное понятие свободы, проблематически допущенное теоретическим разумом, наполняется определенным, положительным содержанием?

Первый шаг, который делает практический разум, состоит, как уже говорилось, в том, что свобода связывается с действием воли, благодаря чему она начинает мыслиться как свободная *причинность*.

А второй шаг (он почему-то не обозначен И. Кантом) заключается в том, что «причинность через свободу» обретает своего *носителя*: устанавливается, что им является человек, точнее говоря, личность.

Именно свобода делает человека личностью. Это для И. Канта столь очевидно, что он даже позволяет себе такой оборот речи – «личность, т. е. свобода» (4(1), 414).²³

В результате свобода теперь выступает как свойство, присущее деятельности разумного существа.

Глядясь в зеркало, полагает И. Кант, мы видим в нем только свою чувственно воспринимаемую внешность. Правда, во внешнем облике человека могут проглядывать черты его внутреннего мира. Но, поскольку Философ имеет в виду лич-

²³ «Личность и свобода» – эта тема в философии XX века – благодаря, прежде всего, экзистенциализму – стала, как известно, одной из ведущих.

ность, мыслимую во всей ее чистоте, на это он мог бы ответить, что ни один, даже самый удачный, портрет не будет вполне адекватен «внутреннему человеку» – личности. Она в качестве носителя умопостигаемого свойства (свободы) сама является умопостигаемой сущностью – ноуменальной причиной («causa positepor») (см. 4(1), 317, 369, 377) моральных поступков.

В той мере, в какой мы делаем себя личностью, мы перестаем безраздельно принадлежать чувственно воспринимаемому миру – и природному, и социальному. И. Кант обычно настаивает на независимости личности от природных побуждений, но он не забывает и об общественно-политической стороне дела. Он полностью солидарен с Фонтенелем: «Перед знатным склоняюсь я, но не склоняется мой дух» (4(1), 402).

Человек видит в себе личность, пишет И. Кант, «когда он переносит себя в положение члена умопостигаемого мира, к чему его невольно принуждает идея свободы...» (4(1), 300). И наоборот: именно наша свободная личность делает нас причастными совершенно иному – умопостигаемому – порядку вещей в мире.

Так становится ясным, что умопостигаемый мир не безлюден, он населен. Об этом мире можно говорить как о «совокупности всех мыслящих существ, к которой мы сами принадлежим как разумные существа (хотя, с другой стороны, мы также члены чувственно воспринимаемого мира)...» (4(1), 309).

В «Основах метафизики нравственности» сверхчувственный мир выступает как «систематическая связь разумных существ через общие им объективные законы, т. е. царство, которое благодаря тому, что эти законы имеют в виду как раз отношения этих существ друг к другу как целей и средств, может быть названо царством целей (которое, конечно, есть лишь идеал)» (4(1), 275).

В Первой «Критике» этот умопостигаемый мир был назван, как у Лейбница, царством милосердия. Здесь специально было отмечено, что в этом мире разумные существа связаны между собой моральными законами (см. 3, 666).

В итоге умопостигаемый мир приравнивается практическим разумом к моральному миру (см. 3, 663).

Человеческую личность И. Кант исключает из царства природных вещей, из сферы естественной необходимости. Однако же в этом случае человек как личность не то что освобождается из-под власти любых законов, а, скорее, передается в подчинение закономерностям *иного* рода, чем естественная необходимость²⁴.

Все явления, составляющие чувственно воспринимаемый мир, по И. Канту, жестко детерминированы. Тем не менее у него возникает вопрос: нельзя ли допустить, что умопостигаемые сущности сверхчувственного мира, в том числе и человеческая личность, также детерминированы, хотя и неведомым нам образом? Философ не упускает из виду возможность такой постановки вопроса: «Не определяется ли, однако, сам разум (т. е. область сверхчувственного. – Л. А.)... другими влияниями, и не оказывается ли то, что в отношении чувственных побуждений (т. е. в своей независимости от сферы чувственности. – Л. А.) называется свободой, для более высоких и более отдаленно действующих причин опять же природой?»²⁵ (3,

²⁴ И. Кант в корне расходится с автором «Системы природы», где говорится: «Человек – произведение природы, он существует в природе, подчинен ее законам, не может освободиться, не может – даже в мысли – выйти из природы» (*Гольбах П Система природы // Избранные произведения: в 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 69*).

²⁵ Под природой здесь И. Кант понимает, конечно же, не предмет естествознания, а всякое законосообразное существование. Для него природа в самом общем смысле «есть существование вещей, поскольку оно определено по общим законам» (4(1), III. См. также С. 261).

Тезис о том, что «мы познаем практическую свободу на опыте как одну из *естественных* причин» (3, 680, подчеркнуто мной. – Л. А.) нужно понимать, исходя из указанного смысла слова «природа». И, кстати, термин «Naturursachen», стоящий в немецком тексте (*Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1956. S. 817*), может быть, лучше было бы перевести не как «естественные» причины, а как «природные».

660). Затрудняясь ответить на этот вопрос, И. Кант находит, что его можно оставить в стороне.

Умопостигаемый моральный мир И. Кантом характеризуется такими категориями, как абсолютная свобода, полная автономия, безусловно добрая воля. В этом мире господствует полная гармония, в нем становится возможным, например, то, что моральный закон служит *единственным* основанием чистой воли (см. 4(1), 440). Ничего удивительного: ведь речь идет о *чистой* воле.

Что касается, однако, реального человека, то он принадлежит одновременно двум различным мирам – не только идеальному, но и чувственно воспринимаемому миру. И именно потому, что воля конечного разумного существа не является ни абсолютно свободной, ни абсолютно доброй, он нуждается в нравственном идеале.

При этом, чтобы сознание человека было нравственно ориентировано, принципы моральности должны быть ему представлены во всей своей чистоте. *Идеалом* добра является только абсолютное добро²⁶.

Это как будто само собой понятно, но все же, может быть, стоит специально обратить внимание на то, что *чистоты* критическая философия требует от идеала, а не от обыденного человеческого сознания. Вопреки молве о кенигсбергском моралисте как о фанатике долга, как о лишенном воображения ригористе по отношению к реальному поведению людей он готов быть весьма снисходительным, удовлетворяясь даже и «половиной» (!) соблюдения нравственных норм²⁷.

Философ не надеется, что человек может сделать из себя некое подобие ангела (любопытно, что он этого и не желает!). И. Кант знает, что человеческое стремление к собственному благополучию является естественным и непреодолимым. Он,

²⁶ Идеализация характерна не только для этического сознания. Ничего нельзя поделаться с тем, что в евклидовом треугольнике сумма внутренних углов составляет ровно 180°.

²⁷ См.: *Кант И.* Лекции по этике. С. 89.

однако, считает, что «на практике» (это его выражение) возможно определенное соединение приверженности к благополучию с идеалом моральности. Но их сочетание – совсем непростое: «склонность к благополучию и склонность к добродетели – в борьбе друг с другом – и ограничение принципа первой принципом второй составляет в своем столкновении всю цель благовоспитанного человека, отчасти чувственного, отчасти морально-интеллектуального» (6, 525).

«Добродетель всегда находится в состоянии *поступательного движения*, и все же она всегда начинается сначала» (4(2), 345).

Только помня о своем никогда до конца не искоренимом несовершенстве, полагает И. Кант, человек может избавиться от самомнения, воспитать в себе подлинную скромность и смирение. Вместе с тем та степень совершенства, которая доступна человеческому существу, придаст ему какое-то особое обаяние и порождает чувство, близкое к восхищению. Добродетель «столь блистательна, что в глазах человека она кажется затмевающей *самое* святость» (4(2), 332) – ту невинность, которой неведомо искушение нарушить долг. В пояснение своей мысли И. Кант ссылается на слова швейцарского натурфилософа и поэта Галлера – «Мир с его недостатками лучше, чем царство ангелов, лишенных воли» (там же)²⁸.

Внешне в кантовской этике на первый план выдвинуто учение о так называемом высшем благе: достижение его и является нравственным смыслом всей жизни. Известно, однако, как много философы, начиная с Платона и Аристотеля, спорили о том, в чем именно это самое высшее благо заключается. Как оно трактуется у И. Канта? Высшее благо, в его понимании, это счастье (блаженство) конечных разумных существ, ожидающее их на том свете в полной соразмерности с нравственностью их поведения в этом, грешном мире.

²⁸ В кантовских текстах имеется немало ссылок на философов, писателей и поэтов. Слова, вынесенные в подзаголовок нашей работы, – цитата из Гамана (4(2), 380).

Именно благодаря идее высшего блага становится ясным, что должно делать, если воля свободна, если существует Бог и если есть загробный мир: всякий должен делать то, благодаря чему он становится достойным быть, в последнем счете, причастным высшему благу (см. 3, с. 658 и 664-665).

Вопрос ставится, в сущности, так: каким должно быть мое поведение, если есть Бог и бессмертие души (на что я вправе надеяться постольку, поскольку научно-теоретическое мышление, как выяснилось, не способно опровергнуть эти допущения), если, далее, моя воля свободна (ведь в противном случае я не стоял бы перед нравственным выбором) и, следовательно, если я могу надеяться на потустороннее воздаяние.

Наш земной мир, на взгляд И. Канта, устроен так, что в нем нравственное поведение отнюдь не является гарантией счастья. (В логическом плане это означает, что по отношению к этому миру связь между понятиями моральности и блаженства не является аналитической.) Однако, если кто-то *достойн* быть счастливым, то из этого само собой вытекает его будущая причастность высшему благу. Вернее, не «само собой», а благодаря божественной справедливости, воздающей каждому свое, но – на том свете.

Так этическое учение И. Канта переходит в этикотеологию: для возможности достижения высшего блага приходится постулировать – вслед за свободой воли и бессмертием души – еще и бытие Бога.

Кантовская этикотеология – это скорее этика, чем теология. Дается не религиозное обоснование этики, как это представляли некоторые последователи критической философии²⁹, а, напротив, этическое обоснование религии.

Отвергается принятое в школе Х. Вольфа деление религии на внешнюю и внутреннюю. Внешняя религия, утверждает И. Кант, это просто бессмыслица³⁰. «Религия есть нечто внут-

²⁹ См.: Виндельбанд В. Прелюдии // Философские статьи и речи. СПб., 1904. С. 273.

³⁰ См.: Кант И. Лекции по этике. С. 95.

реннее, религия состоит только в настроении... Внешние действия не суть религиозные действия, а средства и следствия религии. Религиозные действия происходят во мне самом... Итак, внутренняя религия составляет всю религию».³¹

Далее Философ делится такими наблюдениями: «Люди охотно предпочли бы вместо моральных настроений исполнять культ, потому что моральные настроения трудны и обременительны и их следует блюсти каждое мгновение... Если люди не пунктуальны в отношении своей моральности, то они бывают тем дотошнее в отношении культа и обрядов, пытаюсь тем самым заменить моральность... Внешняя религия есть противоречие. Всякая религия бывает лишь внутренней»³².

Это становится ясным на примере молитвы. Обращение к Богу не может состоять в испрошении каких-то благ и выгод. Молитвы служат только для того, чтобы укреплять душу – утверждать в ней моральное настроение. Они необходимы нам только субъективно – ради нас самих³³.

И при этом, если в ком-то моральное настроение укоренено достаточно глубоко, то он может вовсе не нуждаться в произнесении молитвы. «Кто уже преуспел в упражнении идей и настроений, тому нет надобности в словах и изъявлениях. Если я удалю это из молитвы, то останется дух молитвы, то есть преданное Богу настроение, путеводная нить сердца к Богу... Дух молитвы существует без всякой буквы»³⁴. Молиться – значит «вести речь *в себе* и, следовательно, только с собой, но мнимо и тем самым как будто вразумительнее обращать ее к Богу»³⁵. Таким образом, молитва для И. Канта есть не что иное, как общение с самим собой с мыслью о Боге.

Для того чтобы разобраться в кантовской этикотеологии, надо вникнуть в суть такого нашедшего в ней место противо-

³¹ Кант И. Указ. соч.

³² Там же. С. 112.

³³ Там же. С. 107.

³⁴ Там же.

³⁵ Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М., 1980. С. 273.

поставления: «Мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди Бога, а будем считать их божественными, потому что мы внутренне обязаны их совершить» (3, 671). Эта смелая формула является прямой антитезой точке зрения Тертуллиана: «Я считаю дерзостью спор о Божественной заповеди. Ибо мы должны ей повиноваться не потому, что она благо, а потому, что она заповедована Богом»³⁶.

У И. Канта теология, можно сказать, растворена в этике. Некоторые его высказывания дают повод подумать, что он допускает мысль о такой этикотеологии, в которой Бог принимался бы исключительно за моральную инстанцию. «Довольно с меня, – говорится в Лекциях, – если я знаю лишь то, что он есть прообраз морального совершенства»³⁷. Нам следует вести себя прилично не из страха перед Богом, не из страха быть им наказанными, а из настроенности «вести себя так, чтобы наши дела могли устоять перед ним»³⁸.

Совершенно неверно было бы думать, будто моральный настрой И. Кант основывает на вере в потусторонний мир и последующее воздаяние. В каком-то смысле как раз наоборот: «Только моральная настроенность как условие делает возможным участие в блаженстве, а не надежда на блаженство создает моральную настроенность» (3, 667).

При всем том кантовская этикотеология, думается, является все же в определенной степени уступкой обыденному сознанию. Именно ему Вторая «Критика» выражает свое сочувствие: «Иметь потребность в счастье, быть еще достойным его и тем не менее не быть ему причастным – это несовместимо с совершенным волением разумного существа» (4(1), 441). Философ, кажется, почти совсем не верит, что обычное человеческое существо станет тратить свои душевные силы на то, чтобы быть порядочным, не имея надежды (хотя бы надежды) на

³⁶ Цит. по кн.: *Зеленкова И.Л.* Этика. Тексты. Комментарии. Иллюстрации. Минск., 2001. С. 353.

³⁷ *Кант И.* Лекции по этике. С. 97.

³⁸ Там же. С. 106.

компенсацию своих нравственных усилий, без расчета на какой-то для себя выигрыш.

Но есть и другой Кант. Развитому нравственному сознанию, натурам интроспективного характера он готов советовать нечто совершенно иное – полностью отказаться от всех форм вознаграждения, оставив себе только удовлетворение, происходящее из сознания своей моральности. «Добродетель есть цель самой себя и, если она имеет заслугу перед людьми, также вознаграждение самой себя» (4(2), 332).

Для того, кто решит этот совет принять, правило «быть достойным счастья» может стать принципом, независимым от этикотеологического идеала «высшего блага»: он будет удовлетворен своим поведением потому, что оно не сделало его недостойным уважения.

Такую нравственную установку вместе с Альбером Камю и Умберто Эко можно было бы назвать безрелигиозной праведностью.

Что до И. Канта, он кажется раздвоенным между «системой вознаграждающей самое себя моральности» (3, 665) и этикотеологическим «высшим благом». Так, в Первой «Критике» одно примечательное рассуждение начинается такими словами:

«Моральный закон учит ценить выше всего даже простое сознание честности своего образа мыслей, хотя это не дает никаких преимуществ и даже тени славы у потомков...» (3, 385. Курсив мой. – Л. А.).

Казалось бы, этим сказано уже все. Однако же, поставив тут запятую, И. Кант продолжает *legato*:

«... и человек чувствует себя внутренне призванным к тому, чтобы, пренебрегая многими выгодами, подготовить себя своим поведением в этом мире к тому, чтобы стать гражданином лучшего мира, который он имеет в идее» (там же).

Так что же в итоге следует ценить выше всего?

Предположим, человек надеется, что ему как будто удастся не делать себя недостойным уважения. Как ему убедить себя в том, что он имеет основания так думать? Как ему проверить,

не подменяет ли он необходимую ему моральную самоудовлетворенность банальным самодовольством? Наверное, этика должна предложить какие-то принципы, нарушая которые человек теряет право на самоуважение.

Таким принципом в этическом учении И. Канта является тот самый категорический императив, который навлек на себя столько строгих упреков – большей частью несправедливых³⁹.

Испокон веков, еще со времен Конфуция, за главный нравственный ориентир принималось «золотое правило морали»: «Не делай другому того, чего сам себе не желаешь»⁴⁰. Однако А. Шопенгауэр был абсолютно неправ, утверждая, будто бы кантовский категорический императив является не чем иным, как иносказательным и косвенным выражением этого правила⁴¹. Сходство между этими этическими принципами мнимое, обманчивое.

Чтобы убедиться в этом, обратимся ко Второй «Критике». Хотелось бы напомнить, что она эксплицитным образом различает *форму* и *содержание* («материю») моральных максим:

«1. форму, которая состоит во всеобщности, и тогда формула нравственного императива выражена таким образом: максимы должно так выбирать, как если бы им следовало иметь силу всеобщих нравственных законов природы»⁴²;

³⁹ Например: «Критика кантовского категорического императива не составляет труда: он формален и абстрактен, как библейские заповеди» (*Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 74.)

⁴⁰ Афоризмы старого Китая. М., 1991. С. 24.

⁴¹ См.: *Шопенгауэр А.* Критика кантовской философии // Мир как воля и представление. Приложение. Минск, 1988. Т.1. С. 671. Заблуждение А. Шопенгауэра, слывшего в свое время большим знатоком И. Канта, было успешно тиражировано популярной философской литературой – как старой, так и новой. И все это несмотря на специальные кантовские разъяснения того, почему «золотое правило» не может служить всеобщим принципом морали (см. 4(1), 271, примечание).

⁴² Здесь слово «природа» используется опять-таки в особом, нефизическом смысле.

2. материю, а именно цель, и тогда формула гласит: разумное существо как цель по своей природе, стало быть, должно служить каждой максиме ограничивающим условием всех чисто относительных и прикладных целей» (4(1), 278-279).

Для нас очень важно четко зафиксировать: в категорическом императиве кроме формы (т. е. всеобщности) мыслится также содержание, а именно разумное существо (человек) как цель всех целей.

Когда, давая свою интерпретацию категорического императива, А. Шопенгауэр, не ведая сомнений, утверждал: «Этот принцип ставит перед тем, кто требует регулятива для собственной воли, задачу отыскать такой регулятив для воли всех»⁴³, — он почему-то начисто забывал о содержании кантовского принципа, сводя его целиком к форме — к одной лишь всеобщности.

Думается, что для этой ошибочной, но, увы, распространенной версии И. Кант сам дал определенные основания. У него акцентируется то, что существует «*только один*» категорический императив, а именно: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (4(1), 260. Вся формула автором подчеркнута. — Л. А.).

Вероятно, И. Кант не стал бы спорить против того, что в этой редакции категорического императива зафиксирована лишь его форма. Если так, он не должен удивляться тому, что его обвиняют в этическом формализме⁴⁴.

Оставляя пока в стороне вопрос о содержании (цели), надо сказать о том, что между формальной стороной категорического императива и «золотым правилом» остается тем не менее существенное различие. Правило Конфуция напоминает мне, что другой — такой же человек, как я, что он заслуживает

⁴³ Шопенгауэр А. Указ. соч. С. 670.

⁴⁴ Вопрос обсужден мною в статье: Несколько замечаний об «этическом формализме» Канта // Кантовский сборник. Вып. 13. Калининград, 1988.

такого же отношения, какого я жду для себя. Кантовский же принцип ориентирует меня на идею моей принадлежности человеческой общности, всему сообществу разумных существ. Причем она, эта идея, должна быть для меня не просто отвлеченной мыслью о «высоких материях», но *мотивом* нравственного поведения.

Предметом этики И. Канта является человек вообще. Некоторые философы Новейшего времени, во многом расходившиеся с немецким мыслителем, соглашались с ним в этом вопросе. «Нет ни одного нашего действия, – писал один из них, – которое, создавая из нас человека, каким мы хотим быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть... Выбирая себя, я выбираю человека вообще»⁴⁵.

Абсолютная всеобщность приобретает у И. Канта отчасти фантастический оттенок. Не ограничиваясь родом человеческим, свой императив он готов распространить на всех гипотетически возможных разумных существ. Аргументация такая: «Так как нравственность служит законом для нас только как для *разумных существ*, то она должна быть значима и для всех разумных существ» (4(1), 291). Это логика закоренелого рационалиста: существует один разум, «разум разумен всегда»⁴⁶, следовательно, существует (или, точнее, должна существовать) одна единая разумная мораль.

Мораль, в качестве всеобщности, охватывает всех людей без исключения. Нравственность не может быть локальной («местной») – клановой, этнической, сословной, классовой или конфессиональной. Ведь нравственное, согласно И. Канту, аналогично истинному. А истина, если это действительно истина, носит абсолютный всеобщий характер. Точно так же дело обстоит с моралью – вплоть до того, что для И. Канта не все-

⁴⁵ Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 324.

⁴⁶ Слова отца Брауна (Г.К. Честертон).

общая мораль не является моралью. Еще раз: всеобщность морали – строгая: она не терпит «уточняющих» ограничений.

Один из немногих творчески мысливших марксистов прошлого столетия, критикуя кантовский категорический императив – и именно в плане требования всеобщности, – писал: «Всякий действует... в соответствии со своеобразной культурой своей среды, а его среда – это “все люди”, все те, кто мыслит так же, как он»⁴⁷. Значит, обычно декларируемая всеобщность в действительности не является подлинной всеобщностью. При этом избирательное исключение из морали «чужих» порой прямо подразумевается. В нашей бывшей стране в большом ходу был идеологический штамп – «все прогрессивное человечество». То есть все, но только прогрессивное... Религиозную мораль ныне нередко полагают всеобщей, но только для «истинно верующих». И, кстати, эта ситуация была прекрасно известна И. Канту: «Ортодокс утверждает, что, по его мнению, религия должна быть необходимо всеобщей. Но кто является ортодоксом? Если бы мы все явились перед небесными вратами и нас спросили бы: “Кто из вас ортодокс?”, то еврей, турок и христианин ответили бы “Я”»⁴⁸. Проблема, как видно, не нова.

Завершая свои размышления о категорическом императиве, А. Грамши приходит к выводу: «Максима Канта предполагает одну единую культуру»⁴⁹. Совершенно верно. Но, может быть, итальянский марксист хочет сказать, что единая, общечеловеческая культура – вещь невозможная? Может быть, мы никогда не научимся терпимо относиться к предрассудкам друг друга?

Кантовский категорический императив, попросту говоря, требует: поступай так, чтобы ты мог хотеть, чтобы так поступали все. При этом суть дела состоит не в том, что именно

⁴⁷ Грамши А. Тюремные тетради // Избранные произведения: В 3 т. М., 1959. Т. 3. С. 86.

⁴⁸ Кант И. Лекции по этике. С. 208.

⁴⁹ Грамши А. Указ. соч. С. 86.

может «захотеть» тот или иной субъект. Какой-нибудь скаред, например, вполне может согласиться с тем, чтобы все были так же скупы, как он. Вопрос в другом: можешь ли ты принять то, что произойдет, если так станут поступать все? То есть речь идет о реальных результатах гипотетического превращения твоей максимы во всеобщее законодательство: можешь ли ты пожелать этих результатов?

Но, во-первых, предлагая подобный способ обоснования, И. Кант нарушает свое обещание – дать *априорное* обоснование морали.

Во-вторых, Философу казалось, что превращение безнравственной максимы во всеобщее правило неминуемо должно привести к разрушению общества. Например, если ложь станет общим правилом, люди, мол, перестанут доверять друг другу, а вследствие этого общество само себя погубит (см. 4(1), 262). Почему, однако, не допустить, что могут существовать социумы, основанные на принципе недоверия?.. Но если аморальное общество тоже умудряется существовать, тогда для чего обществу необходима моральность? Для того, чтобы быть моральным? Но это было бы ошибкой *idem per idem*.

Моментами, характеризующими существование современного общества, являются :

- «война всех против всех»,
- ограничение «войны» государством,
- ограничение Левиафана гражданским обществом,
- зарождение морального мира.

Наверное всегда, во все эпохи в отношениях между людьми мелькали искорки морального самосознания.

Это правда, что в Кантовой философии морали много и часто говорилось об идеях и идеалах. Но возмущенные возражения Гегеля по поводу того, что «разум не настолько бессилен, чтобы ограничиваться идеалом и долженствованием»⁵⁰,

⁵⁰ Гегель. Философия истории // Соч. М., 1935. Т. 8. С. 10.

не следует относить на счет И. Канта. Как бы заранее опасаясь непонимания или неправильного понимания, он специально предупреждал: «Хотя и нельзя допустить объективной реальности (существования) этих идеалов, тем не менее нельзя на этом основании считать их химерами: они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно» (3, 502).

Как это ни странно, даже такой мыслитель, как Гегель, порок кантовского категорического императива видели в том, что из него не вытекает никаких определенных поступков⁵¹. Многие исследователи (в их числе, например, Т. Адорно⁵²) упускали из виду, что метафизика нравственности, как она была создана И. Кантом, не дает регулятивов поведения, а толкует о самосознании. Она говорит, в конце концов, об одном: веди себя так, чтобы твои поступки вытекали из твоей моральной настроенности.

Это, однако, не означает, будто кантовская этика не придает значения поступкам, будто она застревает на абстрактном идеале доброй воли. Стоит в этой связи напомнить об одном фрагменте из Первой «Критики»: идея моральности «может и должна влиять на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее» (3, 664). И. Кант определенно требует, чтобы нравственные поступки не только мыслились, но и совершались.

Вернемся, однако, к критерию моральности. Одна только формальная всеобщность (всеобщность как форма) не удовлетворяет И. Канта. Подобно тому, как от почти пустого, проблематического понятия теоретического разума об умопостигаемом мире он переходит к идее практического разума о царстве целей, так и теперь, но уже в пределах самого практического разума, от формы категорического императива он идет к содержанию – к *человечеству как цели*.

⁵¹ См.: Гегель. Лекции по истории философии. Кн. 3. // Соч. Т. 11. С. 442.

⁵² См.: Адорно Т. Проблемы философии морали. М., 2000. С. 177.

Важнейшая из формул безусловного нравственного веления гласит: «Поступай так, чтобы ты 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. Вся формула у И. Канта подчеркнута. – Л.А.)⁵³.

Само собой понятно, что в процессе совместной деятельности мы, вольно или невольно, делаем друг друга, хотя бы отчасти, средством: чем больше наши цели совпадают, – тем в меньшей степени. Но, по И. Канту, и тогда, когда наши интересы существенно расходятся, мы не должны превращать других в одно лишь средство для достижения своих целей и вместе с тем мы не должны допускать, чтобы другие использовали нас как только средство.

Противодействуй, сколько можешь, насилию и лжи. Совсем не можешь? – Не позволяй, чтобы тобой манипулировали. Не участвуй! Живи отшельником (но без претензии на святость).

Моральность, по И. Канту, не является раз и навсегда обретенным качеством. Добродетель он понимает «как моральный образ мысли в *борьбе*, а не *святость* в мнимом обладании полной *чистотой* намерений воли» (4(1), 411). В сущности своей это борьба с самим собой; она позволяет нам вновь и вновь ставить себя «в рамки смирения (т. е. самопознания)» (4(1), 413). В высшей степени примечательно это «т. е.». Оно оправдано тем, что, с одной стороны, смирение является предпосылкой самопознания, а с другой – его результатом.

В философии истории и антропологии И. Канта «человечество» является эмпирическим понятием: принимается во внимание только то, что в действительности происходило или происходит. В этом смысле об исторических перспективах

⁵³ Именно с этой формулой связывали некоторые ученые, примыкавшие к неокантианству, этическое обоснование социализма (см.: Форлендер К. Общедоступная история философии. М., 1922. С. 208). Стоило бы уточнить, о чем шла речь – о замене ли политэкономического обоснования социализма этическим, как это часто говорилось, или о взаимном дополнении друг друга.

существа, являющегося представителем человеческого рода, Философ не очень высокого мнения: «Из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого» (6, 14).

В отличие от этого, то «человечество», которое имеется в виду в важнейшей формуле категорического императива, – это этическое понятие, и в качестве такового оно не может быть эмпирическим. Мыслимое как *этическая общность*⁵⁴, понятие человечества, подобно другим ноуменам, является, по И. Канту, представлением о некоторой задаче.

Этическая общность – эта идея разума – никогда не может быть реализована полностью. С другой стороны, это такой идеал, к которому люди могут все более приближаться. Этически необходимо, чтобы бесконечное движение вперед стало реальным объектом нашей воли (см. 4(1), 455).

Увы, нравственное совершенство не дается человеку даже «наполовину». В свое время И. Кант с горечью констатировал: «Каждый считает своей заслугой отправить другого на костер во имя Бога»⁵⁵.

И все же надо оценить тот факт, что недавно, после 11 сентября, папа Иоанн-Павел Второй – впервые в истории церкви – заявил: «Нельзя убивать во имя Бога».

Время разбрасывать камни, может быть, когда-нибудь минует. Во всяком случае, Кантова философия нравственного самосознания обращена к другому времени – ко времени собирать камни.

Человек – существо многоликое: он одновременно и зоон политикон, и homo faber, и animal symbolicum... Но в понятие «человек» входит также то, что он, хотя бы иногда, что-то делает «из принципа».

Противоречия Кантовой метафизики нравственности – это противоречия, скрытые в безднах человеческого самосозна-

⁵⁴ См. Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. С. 169.

⁵⁵ См. Кант И. Лекции по этике. С. 208.

ния. Нельзя сказать, что послекантовское развитие философской мысли достигло больших успехов в объяснении природы этих противоречий. О них оно как бы позабыло. Или же, скорее, отдалось им на милость, чтобы забыть.

В.Н. БРЮШИНКИН
(Калининградский университет)

Метапсихологизм Канта

В литературе, посвященной Канту и его философии логики, существует значительный разброс мнений по поводу решения Кантом проблемы соотношения логики и мышления. От признания Канта «сильным психологистом» до объявления его антипсихологистом. Поэтому следует разобраться в том, какова позиция Канта по отношению к проблеме психологизма в философии логики.

Чтобы дать ответ на поставленный вопрос, следует точнее обозначить проблему психологизма. В общем плане она формулируется обычно как проблема соотношения логики и мышления. Однако в ней различаются две составляющие: 1) вопрос возможности обоснования логики в терминах психологии, 2) вопрос о типе отношений между логическими процедурами, с одной стороны, и эмпирическими (психологическими) данными о мышлении – с другой.

Классический психологизм XIX века отвечал на эти вопросы следующим образом: 1) логика редуцируема к психологии и 2) логические структуры представляют собой подкласс психологических структур. Эту концепцию мы находим, например, у Джона Стюарта Милля. Антипсихологизм, возникший в своих радикальных формах в конце XIX – начале XX в. и связанный прежде всего с именем Г. Фреге и Э. Гуссерля, отвечает на эти вопросы следующим образом: 1) логика автономна, независима от психологии, 2) логические структуры не сообщают нам никакой информации о структурах мышления.