1Ф
К172

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР

Л. А. КАЛИННИКОВ

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В СИСТЕМЕ КАНТА

986г

320900
БИБЛИОТЕКА
Калининградского
государст. университета

ИЗДАТЕЛЬСТВО ЛЕНИНГРАДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
ЛЕНИНГРАД, 1978

Печатается по представлению
Калининградского государственного университета

Монография посвящена рассмотрению малоизученных проблем философской системы И. Канта. Анализируя философско-исторические взгляды мыслителя, автор прослеживает их влияние на формирование характерных черт «критической» философии, на становление диалектического метода в немецкой классической философии, показывает их место и роль в генезисе философии истории марксизма.

Книга рассчитана на научных работников, преподавателей, аспирантов философских факультетов и всех интересующихся историей философии.

Рецензенты: проф. *И. С. Нарский*, проф. *М. А. Киссель*

К $\frac{10501-128}{076(02)-78}$ 20—78

© Издательство Ленинградского университета, 1978 г.

ИБ № 591

Калинников Леонард Александрович

Проблемы философии истории в системе Канта

Редактор *А. И. Кузьмина*

Техн. редактор *Е. Г. Учаева* Корректоры *А. С. Качинская, Л. А. Соловьева*

Сдано в набор 23.03.78. Подписано в печать 04.08.78. М-07360. Формат бум. 60×90 1/16
Бумага тип. № 3. Уч.-изд. л. 10,13. Печ. л. 9,5. Тираж 5404. Заказ 156. Цена 61 к.
Издательство ЛГУ имени А. А. Жданова. 199164, Ленинград, Университетская наб., 7/9.

Типография Изд-ва ЛГУ. 199164, Ленинград, Университетская наб., 7/9

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 3

Глава I. **Об основном пафосе «критической» философии**

1. Две закономерности в развитии философии 6
2. Интерпретации цели в философской системе Канта 20
3. Декартова аксиома и Кантов дуализм 32

Глава II. **Принцип эволюции природы и эволюция общества**

1. Начало историзма в науке 44
2. Взгляд на полемику Канта с Гердером 50
3. Методология развития в свете «критической» философии . . . 56
4. Постепенность движения по пути прогресса 66

Глава III. **О предполагаемом начале истории человечества и первых его шагах**

1. Биологическая форма как материал истории 72
2. Социальность в философской традиции 79
3. Очеловечивание как акт и телеологический метод 82
4. Очеловечивание как процесс 94

Глава IV. **Закономерности истории**

1. Антитеза активности и детерминированности человека и общества 111
2. Триадичность природно-культурного взаимодействия 114
3. Возвышенное как индикатор конечного господства разума над природой 122
4. Общество как система современников и поколений 130
5. О движущих силах развития общества 136
6. Возможности морализаторского подхода к истории 145

Заключение 150

ПРЕДИСЛОВИЕ

Что такое человек и общество, каково их будущее, как они должны действовать, чтобы будущее это было прекрасным? — вот вопросы, составляющие внутренний пафос учения каждого великого мыслителя. Но как по-разному проявляется он в творчестве разных философов. Одни из них весь свой интерес и всю энергию сосредотачивают на общих проблемах человека и его отношений с обществом (таковы М. Монтень, Ж. Ж. Руссо, К. А. Гельвеций); другие свое внимание направляют непосредственно на способы, с помощью которых человек может стать гуманным, а его будущее — прекрасным, причем в новое время такими средствами считали познание, научную деятельность (таковы Ф. Бэкон, Р. Декарт, Г. Лейбниц).

В кантоведении уже сложилась традиция, согласно которой И. Канта, как правило, относят к последней группе мыслителей. Однако в зависимости от конкретно-исторических условий эта традиция так или иначе деформируется, на передний план выходят те или иные аспекты философской системы кенигсбергского мыслителя. В последние два десятилетия наблюдается перемещение интереса исследователей с гносеологической и методологической проблематики кантовской философии в сферу гуманитарных, общественных идей.

Вместе с тем необходимо отметить, что в советской и зарубежной литературе существует не так уж много работ, посвященных Кантову пониманию человека, общества и истории, монографических же трудов, непосредственно посвященных философии истории Канта, нет вовсе. Внимание исследователей-марксистов было привлечено к социально-политическому учению Канта. Из сочинений такого характера следует назвать прежде всего труд А. М. Деборина «Социально-политические учения нового времени», одна из глав которого — «Социально-политиче-

ская философия И. Канта»[1] — посвящена общей оценке политических идей кенигсбергского мыслителя в свете того глубокого анализа социально-классовой основы философской системы Канта, который был осуществлен К. Марксом, Ф. Энгельсом и В. И. Лениным. Дальнейшее углубление анализа социально-политической философии предпринято в целом ряде работ советских и зарубежных марксистов.[2]

В изучении проблем кантовской философии истории мы опирались на достигнутые в этих трудах результаты, которые создали возможность рассмотреть философию истории Канта в относительной самостоятельности ее от теории государства и права и других частей обществоведческой системы, достаточно всесторонне изученных в кантоведении.

Непосредственно проблемам философии истории посвящены статьи чехословацких исследователей И. Пешека «К вопросу о философских предпосылках идеи всеобщей истории у Канта» и Э. Варошовой «Исходные положения и проблемы философии истории у Канта».[4] В первой из них прослеживается формирование идеи истории как единого прогрессирующего процесса в истории философии до Канта, во второй анализируются основные положения известной статьи немецкого мыслителя «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане».

Что касается буржуазной литературы, то со времени формирования неокантианских школ появляется устойчивый интерес главным образом к историософским идеям Канта. Собственно же философия истории мыслителя остается в тени, внимание к ней не выходит за пределы немецкого классического идеализма, т. е. первых трех десятилетий XIX столетия. Она была созвучна интересам буржуазного класса до тех пор, пока этот класс сохранял в себе последние черты революционности. Окончательная утрата революционности сопровождалась полной потерей интереса к идее исторического прогресса.

В последние два десятилетия кантовское понимание человека и его сущности снова попало в исследовательское поле бур

---

[1] См.: Деборин А. М. Социально-политические учения нового времени. В 3-х т., т. 2. М., 1967.

[2] Szyszkowska M. U zrodel wspólczesnej filozofii prawa i filozofii czlowieka. Warszawa, 1972; Пионтковский А. А. Теория права и государства Канта. — В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974; Соловьев Э. Ю. «Теория общественного договора» и кантовское моральное обоснование права. — Там же; Поликарпова Е. В. Кант и проблемы антифеодальной революции. — Известия высших учебных заведений. Правоведение, 1974, № 6; Шашков Н. И. Кант и «этический социализм». Свердловск, 1975; Фельдман Д. И., Баскин Ю. Я. Учение Канта и Гегеля о международном праве и современность. Казань, 1977; Андреева И. С. 1) Учение Канта о вечном мире. — В кн.: Философия Канта и современность; 2) Кант — теоретик всеобщего мира. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта, вып. 2. Калининград, 1977.

[3] «Filosofcky casopis», 1974, c. 4.

[4] «Filosofia», 1974, c. 6.

жуазной философии. Причем в полном согласии с ленинской характеристикой критики Канта «справа» буржуазная философская антропология усиливает черты идеализма и дуалистической разорванности в его концепции человека. Многочисленные и плодотворные попытки немецкого мыслителя преодолеть дуализм оставлены в сочинениях такого рода практически без внимания. Примером этого могут служить труды Ф. ван де Питта «Кант как философский антрополог» или И. Швартлендера «Человек — это личность. Кантово учение о человеческом роде».[5] Но и в них философско-историческая доктрина кенигсбергского теоретика не затрагивается вовсе или затрагивается лишь косвенно и в той мере, в какой идеи Канта соответствуют намерениям авторов.

Предлагаемую вниманию читателей монографию можно рассматривать как в определенном смысле первый опыт изучения философии истории родоначальника немецкого классического идеализма. В отрыве от всей системы «критической» философии те несколько небольших статей, которые Кант посвятил философии истории, могут быть восприняты как случайный эпизод в творческом развитии мыслителя. В истории кантоведения это случалось неоднократно. Куно Фишер, например, в своей «Истории новой философии» именно так и характеризует эти статьи Канта. Однако сопоставленные с основными идеями его системы они не только раскрывают свой глубокий смысл, но и дают возможность полнее понять знаменитые кантовские «Критики...», а также эволюцию идей их творца. Вовсе не случайно, что все статьи этого цикла написаны уже зрелым философом.

В данной работе мы ставили перед собой две задачи: во-первых, проанализировать место философско-исторических идей в системе «критической» философии и, во-вторых, рассмотреть взгляды Канта на исторический процесс, так как многие существенные аспекты его философии истории еще не осмыслены в должной мере.

Автор выражает свою глубокую признательность чл.-кор. АН СССР Т. И. Ойзерману, в беседе с которым определился общий план книги, и профессору кафедры марксистско-ленинской философии АОН при ЦК КПСС И. С. Нарскому, который взял на себя труд прочитать рукопись и дал ценные указания по ее совершенствованию. Автор выражает также свою благодарность профессору Ленинградского университета М. А. Киселю за доброжелательное прочтение этой работы.

---

[5] Pitte Frederick P. van de. Kant as philosophical antropologist. The Hague, 1971; Schwartlander J. Der Mensch ist Person. Kant Lehre vom Menschen. Stuttgart, 1968.

ГЛАВА I

ОБ ОСНОВНОМ ПАФОСЕ «КРИТИЧЕСКОЙ» ФИЛОСОФИИ

1. ДВЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФИИ

Для целей нашего исследования чрезвычайно важно отметить и хотя бы кратко проанализировать некоторые историко-философские закономерности, которые дают возможность охарактеризовать сложившуюся в области философского знания ситуацию ко времени Канта. Без ее изучения мы не поймем того социально-обусловленного научного климата, в котором развертывается творческая деятельность Канта. Этот климат опосредованно, через личность философа, детерминирует теоретические искания мыслителя, ставя перед ним конкретные задачи. То, насколько эти задачи будут поняты и какие будут найдены средства для их разрешения, зависит от его творческой индивидуальности.

Первая из закономерностей представляет собой необходимость *опережающего обеспечения философской методологией развития научного знания.* Познавательная деятельность общества, подобно трудовой практической деятельности, является системой, состоящей из трех необходимых элементов: из цели деятельности, объекта деятельности и средств, или способов, деятельности. Среди них важнейшую роль играет последний элемент, ибо цель может быть достигнута только с помощью использования адекватного ей средства. Глубоко проникнув в диалектические отношения цели, средства и осуществленной цели (результата), Гегель отметил, что цель получает определенность в своем средстве, что средство есть опосредствующее звено между целью и результатом, а значит, есть диалектическое единство того и другого. В этом смысле средство играет определяющую роль: «...разумность (цели) проявляет себя в средстве как разумность, сохраняющая себя в *этом внешнем ином* и как раз *через* это внешнее. Постольку *средство* выше, чем *конечные* цели *внешней* целесообразности, *плуг* нечто более достойное, нежели непосредственно те выгоды, которые доставля-

ются им и служат целям. *Орудие* сохраняется, между тем как непосредственные выгоды преходящи и забываются. Посредством своих орудий человек властвует над внешней природой, хотя по своим целям он скорее подчинен ей».[1] Эти идеи получили необычайно высокую оценку К. Маркса, а позднее В. И. Ленина. Развивая мысль Гегеля, Маркс писал в «Капитале», что «экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими средствами труда».[2]

В области познания эта диалектика оборачивается тем, что цель познания предстает прежде всего как необходимость разработки средств познания, его методологии. Разработка же методологии требует построения философской системы. Без этого немыслим процесс получения конкретного знания, немыслима наука. Система общих взглядов на мир играет роль методологической системы по отношению к знаниям меньшей степени общности, конкретно-научным знаниям. Исследовавшие этот вопрос Г. Гиргинов и М. Янков пишут: «Всякое теоретическое положение, которое адекватно отражает действительность и превращается в средство или механизм получения нового знания, может рассматриваться как метод научного исследования... В сущности само познание в определенном аспекте оказывается методом отражения действительности».[3]

Не случайно, обращаясь к истории развития познания, мы видим, что, например, в античном мире процесс формирования науки начинается с возникновения философии, которая, подобно двуликому Янусу, с одной стороны, выполняет методологическую роль, а с другой — оказывается универсальным теоретическим знанием, надстраивающимся над эмпирией. Лишь пройдя определенный исторический путь, философское знание создает условия для формирования конкретно-научных теоретических систем. Отдельные науки одна за другой начинают выделяться из философского знания и приобретают относительную независимость.

Любое революционное изменение научной картины мира невозможно без предшествующего обеспечения его необходимой для этого философской методологией. Разумеется, это должна быть революция в науке, связанная с коренной перестройкой фундаментальной и лидирующей в данных исторических условиях отрасли научного знания. В свою очередь, перестройка лидера науки оказывает существенное влияние на все другие отрасли знания, изменяет саму их систему. Невозможность использовать уже имеющуюся философскую методологию не может быть связана с «малыми» революциями в науке.[4] Такие

---

[1] Гегель Г. В. Ф. Наука логики, т. 3. М., 1972, с. 200.

[2] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 191.

[3] Гиргинов Г., Янков М. Методология как раздел гносеологии. — «Вопросы философии», 1973, № 8, с. 127.

[4] См.: Кун Т. С. Структура научных революций. М., 1975, с. 74.

революции вполне вписываются в систему имеющегося мировоззрения. Чтобы ученые осознали необходимость в новой философской методологии, намечающийся переворот в системе научных знаний должен быть решительным и общим.

Например, формирующееся буржуазное общество выдвинуло в качестве важнейшей общественной задачи необходимость создания эмпирического естествознания. Однако для того, чтобы задача эта оказалась разрешимой, настоятельно требовалось выработать соответствующую методологию. Философия нового времени — прямой ответ на этот «социальный заказ». Мы видим, как в трудах Бэкона и Декарта, Спинозы и Гоббса, Гассенди и Лейбница происходит становление метафизического метода в единственно возможной для данных условий форме — форме механицизма. К этой когорте философов можно без колебаний прибавить целый ряд ученых-естествоиспытателей — Кеплера и Галилея, Бойля и Паскаля, Гюйгенса и Ньютона, ибо трудно сказать, где у них кончалась наука и начиналась философия; точно так же невозможно определить, где для вышеупомянутых философов кончалась философия и начиналась наука. Все они, конечно, в разной мере были и философами, и учеными. Данное обстоятельство свидетельствует не только о том, что процесс дифференциации философского и конкретно-научного знания еще не завершился, но также и о том (а это для нас особенно важно), что естествознание не могло плодотворно развиваться без соответствующего ему хорошо разработанного методологического базиса.

Эта закономерность опережающего формирования и ведущей роли философии в познании выражает самую общую форму проявления универсального диалектического движения знания — его ход от абстрактного к конкретному. Данная закономерность редко попадает в поле зрения исследователей, хотя в ней скрыты многие стороны взаимосвязи философии и науки, специфики философского знания, способов обоснования его достоверности и проверки его истинности. Философия отражает социальное бытие предельно широко, она не может быть ограничена сферой науки и научной деятельности. Установка на такое ограничение, даже сознательная, предпринятая в наш век неопозитивистским течением, оказалась противоречащей самой себе и потерпела фиаско. Философия отражает в сфере действительности важнейшие, определяющие процессы материального бытия, материального производства. От состояния материального производства зависит положение человека в нем, его трудовые функции.

Время с XV по XVIII в. было временем усиленного, все ускоряющегося процесса дифференциации ремесла, специализации и разделения труда в области ремесленного производства, подстегнутого на завершающей стадии внутримануфактурным разделением труда, а затем и его машинизацией. В этих усло-

виях работник материального производства превращается в частичного рабочего, а далее и в простой придаток механизма. Действия и функции такого работника всегда определяются извне, а не им самим. Непосредственное отражение подобного положения вещей могло быть только механистическим. Этот социальный обыденный опыт эпохи, поднимаясь на уровень теоретического философского обобщения и осмысления, принимал с необходимостью черты метафизического метода философствования. А уж затем, только через философский уровень мышления самих естествоиспытателей, ученых-эмпириков, этот метод становился методом естествознания, методом науки.

В создании метафизического метода мышления, неизбежного в условиях социальной действительности нового времени, активнейшее участие принимали творцы рационалистических философских систем XVII в. — Декарт, Спиноза, Лейбниц, а также создатели эмпирических философских систем, начиная от Бэкона, Гоббса, Локка и кончая Гельвецием и Дидро. Маркс и Энгельс в «Святом семействе» писали, что *«картезианский* материализм вливается в *естествознание в собственном смысле слова»*.[5] В другом месте этого труда, характеризуя философию Локка, они писали: «Локк обосновал философию bon sens, здравого человеческого смысла, т. е. сказал косвенным образом, что не может быть философии, отличной от рассудка, опирающегося на показания здоровых человеческих чувств».[6] И еще: «Настоящий родоначальник *английского материализма* и всей *современной экспериментирующей* науки — это *Бэкон»*.[7]

Если проанализировать эти высказывания, то мы обнаружим, что взаимоотношения между наукой и философией здесь представлены в соответствии с намеченной закономерностью. Философам и их философии принадлежит определяющая роль в развитии познания, причем опираются философы в своих построениях на «здравый человеческий смысл», на жизненный опыт, порождаемый базисными отношениями и поэтому пронизывающий все социальные структуры, вплоть до максимально удаленных от базиса, таких, как искусство, например. Эта определяющая роль философии связана с выработкой общих мировоззренческих конструкций, опираясь на которые мыслит ученый. Без мировоззрения, вне мировоззрения ученый, будь то естествоиспытатель или обществовед, бессилен сделать хотя бы шаг по пути теоретического обобщения и объяснения фактов. Философское мировоззрение играет для ученого не только роль общей системы взглядов, но и роль общего метода отображения мира в мышлении.

В этом смысле философия Канта есть порождение переломной эпохи в развитии науки. В ней подводится итог предшест-

---

[5] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 145.
[6] Там же, с. 144.
[7] Там же, с. 142.

вующего периода в развитии познания — периода господства механицизма — и начинается процесс разработки исторического метода в философии и проникновения эволюционистских идей в естествознание. Его система завершает научно-философские искания XVIII в., которые показали недостаточность, историческую ограниченность метафизического способа мышления, и открывает путь к диалектическому рассмотрению действительности. Она в значительно большей мере принадлежит уже XIX в.

В. И. Ленин в «Философских тетрадях» дает определение двух концепций развития, которые, по нашему мнению, представляют собой и качественную характеристику методологий двух периодов в развитии науки: методологию науки XIX в. и методологию науки XX столетия. «Две основные (или две возможные? или две в истории наблюдающиеся?) концепции развития (эволюции) суть: развитие как уменьшение и увеличение, как повторение, *и* развитие как единство противоположностей (раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношение между ними). При первой концепции движения остается в тени *само*движение, его *двигательная* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *во вне* — бог, субъект etc.). При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание *источника „само"*движения. Первая концепция мертва, бледна, суха. Вторая — жизненна. *Только* вторая дает ключ к „самодвижению" всего сущего; только она дает ключ к „скачкам", к „перерыву постепенности", к „превращению в противоположность", к уничтожению старого и возникновению нового».[8]

Становление и вызревание первой концепции в философской науке в значительной мере связаны с именем Канта. Это легко обнаруживается в его работах по космогонии, особенно во «Всеобщей естественной истории и теории неба», в трудах, посвященных различным аспектам антропологии, а также в статьях по социально-политическим проблемам. Методологические принципы данной концепции разработаны Кантом в «Критике чистого разума» и в статье «О применении телеологических принципов в философии». Для своего времени первая концепция развития была исторически оправдана, необходима и исторически прогрессивна. Не случайно в «Диалектике природы» Энгельс[9] дал высокую оценку космогонической гипотезе Канта. Кенигсбергский мыслитель пробил первую брешь в статичной, окаменелой картине мироздания; впоследствии он неоднократно предпринимал попытки расширить эту брешь.

Данная концепция развития несет на себе печать метафизического метода мышления, однако, доводя этот последний до предела, осуществляет reductio ad absurdum и делает необходи-

---

[8] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 317.
[9] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 351.

мым переход к диалектической теории развития. Кант столкнулся с этой необходимостью вплотную, но не смог правильно ее осмыслить. Диалектическая противоречивость была приписана философом по ведомству разума как доказательство его несовершенства, имманентно присущего ему свойства заблуждаться при попытках проникновения в сущность бытия. Сама же эта сущность, или мир вещей в себе (и Кант здесь был согласен с рационалистом Лейбницем), совершенна и гармонична, лишена каких-либо противоречий. Тем не менее своим тезисом об активности субъекта в процессе познания, учением об антиномичности разума, о диалектических отношениях внутри групп категорий рассудка и другими положениями Кант поднимает философскую мысль на качественно новый уровень развития, либо следующий шаг означал бы переход к диалектике. Тем самым он в корне подорвал основы французского метафизического материализма, который был классическим выразителем метафизического способа мышления.

Рассматривая место И. Канта в философии, мы можем утверждать, что его противоречивая методология дала начало двум путям в дальнейшем движении философских идей. Первый путь ведет к плоскоэволюционистским теориям XIX в., которые нашли свое наиболее полное выражение в позитивизме. Этот последний широко использовал методологические возможности кантовской теории развития. Этот же путь через неокантианство приводит к реформистским течениям «этического» социализма, который формировался под сильным влиянием этической и социально-политической доктрины немецкого теоретика, его философии истории. Второй путь, который открывает кантовская методология, направляется в сторону диалектических разработок теории развития. На этот путь встают представители немецкого классического идеализма, основоположником которого по праву считается Кант. Но лишь К. Маркс и Ф. Энгельс, материалистически переосмыслив учения немецкого идеализма, смогли разработать единственно верную, диалектико-материалистическую теорию, адекватно отражающую природу и историю.

В метафизическом материализме XVII—XVIII вв. исходным образцом при построении целостной картины мира был простейший механизм — водяное колесо, часы и т. п. Особенности этих простых систем распространялись на все другие, сколь угодно сложные материальные структуры вплоть до животных и человека. Подкреплялась правомерность такой экстраполяции небесной механикой. Материальный мир, таким образом, объяснялся по принципу — от простого к сложному. Все сложное сводилось к простому. Это методологическое направление эпохи может быть названо *редукционизмом*.

Напротив, немецкий классический идеализм строит картину мира по аналогии со сложнейшей из существующих в природе

систем — человеческим обществом, которое рассматривается как исходный пункт при осмыслении любого природного явления, т. е. направление объясняющего принципа меняется на противоположное: познание идет от сложного к простому. Так, у Гегеля философия духа (и абстрактная ее система — логика) есть образец для философии природы. Тем свойством, которое с точки зрения Гегеля, в себе и для себя сущую идею делает совершенным образцом по отношению к природе, лишенной такого совершенства, оказывается характерное идее развитие. Гегель пишет во введении к «Философии природы»: «Метаморфозе подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения суть развитие», тогда как «случайность и извне-определяемость торжествуют победу в сфере природы».[10] Но различие между духом и природой неабсолютно, что делает правомерным аналогию между ними, а эта аналогия и дает нам возможность постигнуть природу в ее инобытийных свойствах. «Природа влечет нас к себе, ибо дух предчувствует свое присутствие в ней...»[11] Метод такого рода может быть назван *интегративным*.

Кант занимает среднюю позицию между этими крайними стилями философского мышления. Он отдает дань старому, редукционистскому методу, когда рассуждает о неорганической природе, но провозглашает его полное бессилие в мире биологических и социальных сущностей. Здесь-то мыслитель и закладывает фундамент диалектики — интегративный подход к познанию мира. Тем самым можно констатировать, что проблемы сущности человека, философии истории образуют эзотерическую сторону системы Канта, скрытую под проблемами гносеологии и логики научного познания, изнутри направлявшую решение гносеологических и логических проблем. Исследование этой стороны Кантовой системы имеет большое теоретическое и историко-философское значение, особенно в свете гуманизации всей современной науки.

Суть второй закономерности развития философии, органически связанной с первой, — в определенной последовательности осмысления основных проблем философской мыслью конкретных исторических эпох — общественно-экономических формаций. Эта последовательность представляет собой процесс неизбежного *включения человеческого фактора в систему знания*. Рассмотрим, как эта закономерность обнаруживает себя в философии рабовладельческой формации (на примере античной философии) и в философии капиталистической формации (на примере европейской философии нового времени), оставив в стороне феодализм, в условиях которого указанная закономерность в силу ряда причин просматривается весьма нечетко.

---

[10] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, т. 2. Философия природы. М., 1975, с. 33, 37.

[11] Там же, с. 10.

Последовательность этапов развития философии в Древней Греции А. Ф. Лосев определил в соответствии с общепринятой периодизацией античного искусства — ранняя, средняя, высокая и поздняя классика. Возможность именно такой периодизации вытекает из чрезвычайно глубокой и интересной идеи автора, последовательно и тонко проведенной им в фундаментальной «Истории античной эстетики»,[12] согласно которой вся древнегреческая культура, в том числе и философская, носит по преимуществу эстетический (художественный) характер. Кроме того, указанные периоды выделены на основе глубокого анализа социально-экономического развития античного полиса, в конце концов пришедшего к упадку.

Первый период в развитии греческой философии, соответствующий ранней классике, можно назвать *объективно онтологическим*. Он характеризуется тем, что философия стремится постигнуть устройство космоса, общую структуру бытия сквозь призму «онтологизированного сознания». Термин этот означает, во-первых, что категории «материя» и «сознание» или «природа» и «дух» еще не выделены мышлением в качестве оппозиционных. Мир воспринимается антропоморфно и по аналогии с надстроечными структурами раннегреческого полиса, подобно тому как мифологическое сознание переносит на окружающий мир отношения родовой общины. Основной вопрос философии содержится в философских системах этого периода лишь имплицитно и не рассматривается еще в качестве определяющего пункта всякого философского построения. Во-вторых, термин «онтологизированное сознание» означает отсутствие островыраженной оппозиции индивидуального и общественного сознания. Личность пока не отделяет своих интересов от интересов общественного целого, в данном случае от интересов полиса, а содержание общественного сознания вполне умещается в сфере индивидуального сознания. Разделение труда и общественных функций, социальная дифференциация не успели выйти из-под «контроля» личности. Поэтому перед творцами ранних философских систем не возникает необходимости согласовывать микрокосмос (индивидуализированный мир сознания и свободы отдельного человека) и макрокосмос (общественное бытие и сознание). Основной интерес перенесен здесь на природу, так сказать, в область «физики». Причем человек и общественное бытие не выделяются и не противопоставляются как нечто качественно самостоятельное миру физическому, природному.

Второй период становления философской мысли, соответствующий средней классике, может быть определен как *субъективно-личностный*. Он связывается с деятельностью различных

---

[12] Лосев А. Ф. 1) История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963; 2) История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969; 3) История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974; 4) История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.

софистических школ. Характеризуя этот период, Лосев пишет, что «новый необычайный рост рабовладения и землевладения требовал для себя и соответствующей организации, которая в свою очередь требовала огромного развития отдельной личности и роста индивидуального сознания, без чего немыслима была никакая обширная военно-политическая и общественная организация. Рост личности и вместе с ним рост индивидуального сознания освобождал в Греции дремавшие силы личности, скованные предыдущей эпохой монолитного полисного коллектива и соответствующего ему мировоззрения, опоры на такой же монолитный, хотя и вечно вращающийся в себе, космос. Софисты впервые пренебрегли наукой о такого рода космосе, впервые перенесли философское внимание на человека и его личность, впервые бросились из монолитного и как бы скульптурно изваянного полиса на путь индивидуальной пестроты жизни, в поисках новых, уже чисто личных ощущений, захлебываясь пестротой и страстностью вдруг открывшейся им беспокойно мятущейся жизни. Здесь не было удержу ни для каких увлечений, и всякого рода субъективистические капризы, граничившие иной раз с анархизмом и нигилизмом, услужливо предлагали свои дары освобожденному индивидууму. Вот почему софисты явились прямым отражением и новой ступенью рабовладельческой формации, а именно ее экспансией времен демократических побед, разрушавших кратковременную гармонию греческого полиса периода классики».[13]

Итак, философская мысль периода средней классики погружается в бездонные глубины «человеческого» (Ксенофонт), ибо, не заглянув в эти глубины и не исследовав мир личности, философия теперь уже не в состоянии выполнять свои мировоззренческие функции. Поэтому данный период условно можно назвать также *антропологическим,* поскольку из сферы космически-природного бытия интересы философии перемещаются в область человековедения.

Однако второй период, как открытие значимости личности и личностного начала в социально-политическом и общемировоззренческом плане, не может быть продолжительным. Ведь понять человека, мир человеческого невозможно вне связи со всем природным целым. Место и назначение индивида в мире, а значит, и его собственный мир можно постигнуть только при условии соотнесения мира личности с миром общественным и природным. Поэтому уже Сократ, призывая к «познанию самого себя», предлагает путь, выходящий за рамки только имманентного самопознания. В индивидуально-личностном он учит находить общее, поднимать его до уровня всеобщего принципа. Тем самым Сократ преодолевает скептически-софистические на-

---

[13] Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон, с. 127.

строения и открывает период философских поисков, характеризующих уже позднюю классику, представленную такими титанами, как Платон и Аристотель, с одной стороны, Демокрит, Эпикур и Лукреций — с другой. Им удалось связать мир античной личности с общественным и космическим целым.

Этот третий период можно определить как *синтезирующий*. Именно с данным периодом связана четкая и ясная постановка основного вопроса философии, понято его определяющее значение. Социальный субъект и природно-космический объект осознанно соотнесены в философских системах данного периода. Ленинская характеристика двух линий в философии как «линии Демокрита» и «линии Платона» не случайно связана с этим периодом развития античной философии.

Может быть выделен и четвертый период философского развития — период *кризиса и разложения* его основной линии, поскольку действительный ход развития общества отличается от самых глубоких его идеализаций, тем более идеализаций, ориентированных в прошлое, что неизбежно вызывает неудовлетворенность ими. Ведь Платон и Аристотель, каждый на свой лад, пытались построить социально-политический идеал, в котором совмещались черты давно канувшего в Лету состояния полиса с чертами современного мыслителям состояния общества. Вместе с кризисом идеализаций платоно-аристотелевского типа социальная система утрачивает цели, способные поддерживать ее организацию. Составляющие ее индивиды не могут уже «ни контролировать, ни направлять своею деятельностью событий, так как по существу направлять их... некуда, цели в рамках данной системы исчезли».[14]

В философском развитии буржуазной формации рассмотренная закономерность выражена в ослабленной, как бы стертой форме, но тем не менее может быть легко обнаружена. На первом этапе буржуазная философия свой главный интерес сосредоточивает на области «физики», связывает его с познанием природы. Таковы философские системы эпохи Возрождения. В творчестве Николая Кузанского, Я. Бёме, Дж. Бруно, Б. Телезио можно найти много сходного с космологическими построениями досократиков. Конечно, духовная жизнь Возрождения была чрезвычайно сложна и представляла собой пеструю картину различных по своему характеру философских систем и идей. Здесь можно обнаружить «собственно гуманитарное течение (Л. Валла, Эразм из Роттердама), идеологию религиозной реформации (Я. Гус, М. Лютер), раннебуржуазную политическую и социологическую (А. Фрыч-Моджевский, Ж. Бодэн, Н. Макиавелли), а также утопически-социалистическую мысль (Т. Мюнцер, Т. Мор и Т. Кампанелла) и, наконец, опирающую-

---

[14] Штаерман Е. М. Кризис античной культуры. М., 1975, с. 174.

ся на достижения ученых натурфилософию».[15] Однако можн утверждать, что именно последняя выполняла непосредственн философскую функцию и явилась исходным моментом духов ного развития нового времени.[16]

В философских поисках XVII—XVIII вв. эта тенденция про должает существовать. Мыслители XVII в., и рационалисты эмпирики, убеждены, что общество противостоит природе, чт счастье человечества прямо пропорционально накопленном объему естественнонаучного знания. Если человек до конца по стигнет строй природы, он научится использовать все ее безгра ничные возможности; а если так, то само собой разумелось, чт все социальные проблемы будут разрешены, и всеобщее счасть будет обеспечено. Что же касается возможности абсолютного доскональной познания, то она представлялась вполне реали зуемой. Такого вопроса до поры до времени просто не возни кало. Даже в XVIII в., в эпоху Просвещения, философы оста лись верны подобному ходу мысли, дополнив его лишь убежде нием, что для счастья человека надо познать еще и природу ег самого. Если мыслители XVII в. практически отождествлял природу вообще и природу человека, то просветители уже ви дели здесь различие, но были убеждены, что оно непринци пиально и что с помощью обычных познавательных процеду пусть и достаточно изощренных, можно обнаружить и доказат тождественность природы человека природе бытия: человек - дитя природы, и этим все сказано.

В античном мире деятельность познания и производственна деятельность не имеют ничего общего, отделены друг от дру и противостоят друг другу как явления взаимоисключающи В новое время знания находят практическое применение и, сл довательно, данные феномены уже не рассматриваются как аб солютно противоположные, однако в сознании эпохи челове познающий (homo sapiens) и человек действующий (homo faber разделены. Первый пассивен и подчинен природе, второй — ак тивен. Но активность действующего субъекта обусловлена дея тельностью целиком зависящего от природы субъекта познак щего, который поставляет первому информацию и тем самы оказывает на него свое влияние. Это означает в конечном счет что человек действующий также пассивен и целиком опред ляем извне. Не с таким ли ходом мысли связан спинозовски тезис: субстанция есть causa sui?

Как и во времена античности, противоречия, обнаружившие ся в новое время внутри отдельных систем и между системами осложненные неизбежной в этот период борьбой со схоласти кой, переводят буржуазную философию во второй этап ее ра

---

[15] Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века. М., 197 с. 12—13.

[16] См.: Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянск го Возрождения. М., 1977, с. 8.

вития, т. е. сфера мировоззренческих интересов начинает перемещаться в сторону человека. Хронологически первый и второй этапы в новое время накладываются друг на друга и в этом отношении не столь определенны, как во времена античности.

На это есть свои причины. Среди них прежде всего нужно отметить неравномерность социально-экономического, а значит, и идеологического развития европейских государств: Нидерланды и Англия находились в это время на одном уровне, Франция — на другом, Германия — на третьем; то, что в одной стране еще только предстояло сделать в более или менее отдаленном будущем, в другой — было уже прошлым. Однако духовная жизнь каждой отдельной страны была значительно более сложной, чем та, которую можно было бы ожидать при данном уровне экономического развития. Общность языка (латынь), которым пользовалась наука, ограниченная возможность общения в соответствии с интересами ученых в национальных рамках приводили к тому, что получило название «республики ученых». Ученые всей Европы располагали примерно одними сведениями, обладали общими интересами, переживали совместно события политической жизни, ведя обширную дружескую или полемическую переписку. В итоге духовное развитие и передовых и отсталых в экономическом отношении стран как бы выравнивалось.

Значительную роль в формировании второго этапа развития буржуазной философии сыграли представители скептицизма М. Монтень и П. Бейль. В их творчестве достижения натурфилософских систем сливались с раннебуржуазной гуманистической социально-политической мыслью, что открывало возможности для своеобразного и качественно нового синтеза. Они показали, что познание зависит от способностей и возможностей, которыми располагает человек; его оценки зависят от потребностей и интересов, поэтому один и тот же поступок может быть и хорошим и дурным одновременно. Заслуга скептиков нового времени заключается в том, что свое внимание они сосредоточили на логических недостатках механистической методологии мышления, развенчивая их в полемически острой форме. Другая их важнейшая заслуга — в постановке вопроса о роли субъекта в процессе познания. Однако одностороннее преувеличение роли субъекта, его активности неизбежно оставляло их в границах того способа мышления, недостатки которого они так красноречиво обличали.

В философии Юма идеи эти достигли гипертрофированных размеров и оказались столь же односторонними, как и идеи творцов натурфилософских систем. Активность субъекта в его философии приняла такие размеры, что, по сути дела, превратилась в свою противоположность: субъект становится рабом самого себя, с механической неизбежностью следуя своим влечениям и восприятиям. Тем самым выйти за пределы метафизи-

320900
БИБЛИОТЕКА

ческого метода мышления представители скептизма, в том числе и Юм, фактически не смогли. Не случайно И. С. Нарский, уделивший творческим взглядам английского мыслителя большое внимание, отметил, что «у Юма было немало общего в взглядах с французскими просветителями: как и Гольбах, Юм *придерживался фаталистических воззрений относительно психических процессов;* как и Гельвеций, он полагал человеческую природу в основных своих чертах неизменной...».[17]

Если рассматривать имманентную логику развития философской культуры, то сложилась ситуация, требующая преодоления обеих крайностей. Этого же требовало и естествознание, все более активно осуществляющее экспансию за пределы земной и небесной механики. Изменение всего стиля мышления было необходимым, так как возможности механицизма к концу XVIII в. в основном были исчерпаны.

Поворот к новому мировоззрению на основе объединения достижений человековедения, антропологии с достижениями натурфилософии, физики осуществляется немецким классическим идеализмом. Начало этому в буржуазной философии было положено теоретическими поисками И. Канта. Здесь он сыграл роль, во многом аналогичную роли Сократа в древнегреческой философии, ибо в деятельности того и другого мыслителя объективно предпринимаются попытки синтеза односторонностей предшествующего периода.

Правда, формально определяющая сфера интересов Сократа находится в области софистических исканий. Не случайно в историографии древнегреческой философии он часто объединяется с софистами в одном периоде, и нередко высказывается мнение, имеющее основание, что и решает он одну с софистами задачу — обращает философию к человеческой проблематике. Тем не менее критическое отношение Сократа к основным идеям софистов, поиски им объективно общего в индивидуально-личном делают его представителем уже нового периода философского развития Древней Греции.

Что же касается Канта, то его разрыв с предшествующей ему философией был настолько решительно обозначен, что творца «критической» философии всегда и безоговорочно причисляют к высшему этапу развития буржуазной философии.

Обе рассмотренные нами закономерности развития философии — и тенденция опережающего методологического обеспечения научного знания, и тенденция необходимости включения человеческого, социально-практического фактора в знание объективной действительности — к началу XX столетия объединяются. Методологический кризис науки, назревший к этому времени, грозил уничтожить в иррационалистической стихии всю систему культуры познания, добытую человечеством и передаваемую из поколения в поколение в качестве величайшей цен-

[17] Нарский И. С. Давид Юм. М., 1973, с. 21.

ности. Наука столкнулась в это время с альтернативной ситуацией: надо было либо найти рациональный способ совмещения исторически относительной, релятивной картины мира, сформированной человечеством, с качественной и количественной бесконечностью материального бытия, либо погибнуть в релятивизме агностического, иррационального мировоззрения. Такой способ мог быть найден только в рамках диалектико-материалистической философии.

Однако в рамках собственно философского познания такая ситуация сложилась к концу XVIII в., и первым, кто ее осмыслил в новое время, был Кант. Он же на базе идеализма наметил и способы выхода из кризиса прежде всего путем создания трансцендентальной логики активного субъекта. Философия подхватила начинание Канта и в своем дальнейшем развитии создала диалектическую логику. Таким образом, методологический подъемник на новый трамплин, возникший перед наукой, был обеспечен заблаговременно. К тому моменту, когда физика, говоря словами В. И. Ленина, только собралась рожать диалектический материализм,[18] роды уже состоялись; только роженицей была область гуманитарного знания — человековедение. Методология, без которой обществоведение не могло стать по-настоящему научным, оказалась и методологией естествознания. По крайней мере на ее уровне обществоведение и естествознание объединились, выступив прообразом будущего объединения всей науки.

Не гуманитарная и не естественная науки в отдельности, а единая наука целостно отражает действительность. И это закономерно. С одной стороны, социальная материя является плодом эволюции материального мира и поэтому в снятом, свернутом и преобразованном виде содержит в себе наиболее существенные и важные свойства предшествующих форм. Именно поэтому «анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны» (К. Маркс), ибо знание существенных свойств высшей формы бытия материи дает возможность глубоко понять строение низших ее форм и рассмотреть всю природу в ее материальном единстве. С другой стороны, высшая форма бытия материи оказывает обратное воздействие на те формы, порождением которых она является.[19] Изучая окружающую природу, человечество

[18] См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 332.

[19] В. И. Вернадский, следуя данному принципу, сформулировал свое составившие в науке эпоху учение о биосфере как геологическом факторе, вне рамок которого немыслимы современные геофизика и геохимия. Творчески развивая данную идею, он высказал положение о превращении человеческого общества (ноосферы) в фактор, не только равный космическим и эндогеологическим воздействиям на природу Земли, в частности на ее ландшафтную сферу, но и превосходящий последние по силе, интенсивности и длительности. Отсюда следует вывод о том, что все материальные процессы, развертывающиеся на нашей планете, в той или иной мере оказываются под влиянием антропогенных факторов, т. е. ни одна ветвь естествознания не может в наше время развиваться без органического единства с обществоведением.

изучает и свои собственные ошибки и свои собственные дост
ния. Тезис о тождестве бытия и мышления, теории и пра
тики, если его не абсолютизировать, как это сделал Гегель, я
ляется одним из фундаментальных положений диалектическо
материализма. Понятый диалектически, этот тезис не искл
чает, как у Гегеля, а предполагает эпистемологический принц
отражения. Именно в соответствии с принципом отражения м
все более очеловечиваясь, предстает перед нами все мен
антропоморфным. Отражению человек обязан всеми достиж
ниями своего гения, однако отражение учит его и скромност
указывая истинное место во Вселенной.

От понимания того, как преломились в творчестве Кант
закономерности, о которых шла речь, зависит понимание ос
бенностей его философской системы и ее места в целостно
культуре человечества.

2. ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЦЕЛИ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ КАНТА

Проблемы, поднятые Кантом в «Критике чистого разума
были подхвачены и развивались в процессе последующе
движения философской мысли. Этого нельзя сказать о двух др
гих его «Критиках...», особенно о «Критике способности су
дения». Они подвергались справедливой и несправедливой кр
тике за априоризм и формализм, ригоризм и «незаинтересова
ность», но их позитивное содержание в значительной мере е
не освоено и ждет своего изучения.

Социологическим, этическим и эстетическим взглядам Кант
в нашей литературе уделялось мало внимания. Имеющие
весьма немногочисленные статьи в различного рода издания
носят в основном, за некоторым исключением, историческ
ознакомительно-описательный характер. Между тем этика
эстетика Канта являются элементами его философской сист
мы; их философский характер неоднократно отмечался в лите
ратуре.

Канта интересуют прежде всего философско-методологич
ские и гносеологические аспекты этико-эстетической проблем
тики, или, говоря современным языком, метаэтические и мета
эстетические аспекты, которые находятся в центре внимани
современной марксистской этики и эстетики. Это и понятн
ведь интенсивное развитие любой науки неизбежно связано
дальнейшей разработкой категориального аппарата. Данно
обстоятельство еще раз свидетельствует о необходимости все
стороннего изучения кантовского наследия, которое, как видим
имеет не только историческое, но и теоретическое значение.

Кроме того, необходимо отметить, что сравнительно скром
ные успехи в освоении указанных частей кантовской систем
объясняются отнюдь не одним лишь недостатком внимани
к ним. (Это справедливо только относительно взглядов Кант

на философию истории.) Из поля зрения теоретиков никогда не выпадали ни этика, ни эстетика немецкого мыслителя. Но успех изучения любого элемента зависит от учета его места в системе, общие закономерности которой являются определяющими для любого из ее элементов. Поэтому рассмотрение последних в отвлечении от целого значительно обедняет содержание элементов, смещает акценты при их анализе с проблем сущности на способы его проявления. Без учета глубинных целей, ради достижения которых выросла вся система Канта, многие его идеи остаются в тени, само его творчество предстает не как органичный и закономерный процесс, движущийся от этапа к этапу, а обнаруживает необъяснимый катаклизм, разделяющий кантовское творчество на «докритическую» и «критическую» части.

В этом плане при анализе этики Канта неправомерно ограничиваться рассмотрением только «Критики практического разума». Действительно, это произведение посвящено проблемам логико-методологическим, проблемам нормативного сознания, однако на их основе решаются лишь самые общие, хотя и самые кардинальные, проблемы этики. Их развернутое изложение философ дает в «Метафизике нравов», но исследователи редко обращаются к этому сочинению. В результате обедняется вся этика Канта, будучи сведенной к учению о долге как носителе категорического императива, а рассматриваемая часть этического учения, лишенная связи с общетеоретической проблематикой, исследуется весьма поверхностно. В этой связи О. Г. Дробницкий отмечает, что «принципиальная научная (антинормативная) методологическая тенденция его этики каким-то образом осталась в тени».[20]

В кантоведении довольно распространенной точкой зрения является мысль о том, что вся грандиозная система «критической» философии построена специально для решения моральных проблем, что Кант — это философ-этик, видящий в этике свою главную и конечную цель. Кант в этом случае уподобляется Платону. Такая позиция суть кантовской системы ставит с ног на голову: один из результатов теории, хотя и важнейший, принимается здесь за исходный постулат. Ясно, что неверный выбор общих исходных позиций вредит не только анализу целого, но искажает и части. Известное внешнее сходство систем Платона и Канта не означает тождества основных, одушевляющих эти системы идей, и то, что в какой-то мере справедливо по отношению к Платону, неверно по отношению к Канту.

Не менее распространена и другая точка зрения, согласно которой центральное место в системе кенигсбергского теоретика занимает эстетика. Кант, по мнению ее приверженцев, будто бы последовательно, через две предыдущие свои «Критики...»

[20] Дробницкий О. Г. Теоретические основы этики Канта. — В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 136.

поднимался к вершине, к эстетике, в которой и кроется конечная цель его исканий, так как в ней он видит средство для достижения гармонии человеческого существа и, следовательно, общества. Этот мотив по справедливости принадлежит Ф. Шиллеру и навеян он далеко не одной только эстетической концепцией Канта: широкие идейные искания движения «Бури и натиска» нашли в нем свое естественное воплощение.

Философская антропология, одно из модных в настоящее время буржуазных течений, обращаясь к поискам своих истоков, не может пройти мимо Канта, пытаясь выдать его за патриарха «антропологического» течения, ведь именно ему принадлежит мысль о решающей роли для философии вопроса «Что такое человек?» Однако вопрос этот есть непременный вопрос любой философской системы, поскольку представляет собой составную часть основного вопроса философии. И Кант в любой из своих важнейших работ не просто занимается решением вопроса о том, что такое человек, но и сознательно его эксплицирует. Но ответ на него он дает всей системой, хотя общие контуры его решения намечены в «Критике чистого разума», другие же труды мыслителя лишь вносят определенные штрихи в этот общий абрис. Кант, по характеристике В. Ф. Асмуса, создает «эстетику, в которой учение о прекрасном и учение об искусстве сознательно обосновываются философски, ставятся в *связь и в зависимость* от философского мировоззрения автора».[21]

Подчиненность эстетических проблем гносеологическим и методологическим обнаруживает даже сама композиция «Критики способности суждения». Критика телеологической способности суждения, развитая во второй части работы, предваряется критикой эстетической способности суждения, где способность суждения представлена в чистом, незамутненном виде. Только изучив эстетическую способность суждения, Кант приступает к исследованию телеологической способности, где способность суждения выступает в органической связи с рассудком и разумом. Этой задаче подчиняются и те изменения, которые вносятся мыслителем в окончательный вариант введения к книге. Кант добивается более резкого сопоставления эстетического и телеологического суждений: «Эстетическая способность суждения есть... особая способность рассматривать вещи согласно некоторому правилу, но не согласно понятиям. Телеологическая же способность суждения есть не особая способность, а только рефлектирующая способность суждения вообще... по своему применению она принадлежит к теоретической части философии».[22] Но по своей структуре телеологическая способность ана-

---

[21] Асмус В. Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М., 1962, с. 161 (курсив мой. — *Л. К.*).

[22] Кант И. Соч. в 6-ти т. Под ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. М., 1964—1966. Т. 5, с. 195. (Далее цитирование по этому источнику осуществляется так: Кант И. Соч., указывается том и стр.)

логична эстетической способности суждения, что и заставляет относить ее к особой способности души и рассматривать в специальной «Критике...».

Кант в письме к К. Л. Рейнгольду, описывая свою философскую систему, отмечал: «Мне теперь известно три части философии, каждая из которых имеет свои принципы a priori, которые можно исчислить и с уверенностью определить охват возможностей такого рода познания — теоретическая философия, *телеология* и практическая философия...»[23] Хотя рукопись, посвященную второй части своей философской системы, Кант в этом письме называет «Критикой вкуса», сам предмет, коему работа посвящается, определяется как «телеология». Факт этот может быть расценен (и здесь мы целиком согласны с В. Ф. Асмусом)[24] только так, что непосредственным предметом его интересов была именно целесообразность, на протяжении всего творческого пути мучившая Канта. Что же касается вкуса, то сущность учения о нем сравнительно давно была им найдена и только откладывалась его детальная разработка, отодвигаемая другими, более важными, с точки зрения Канта, проблемами.

Так, составляя общий план всей своей «критической» системы, который Кант намеревался реализовать в одном сочинении под приблизительным названием «Границы чувственности и разума», мыслитель писал следующее: «В этом сочинении я мыслил себе две части: теоретическую и практическую. Первая содержит два раздела: 1) феноменологию вообще, 2) метафизику, а именно о ее природе и методе. Вторая часть также содержит два раздела: 1) общие принципы чувства, вкуса и чувственного желания; 2) первые основания нравственности».[25] Здесь же, т. е. в письме к Марку Герцу, датированном 21 февраля 1772 г., по поводу первого раздела второй части, особенно нас здесь интересующей, Кант сообщал: «Принципы чувства, вкуса и способности суждения (как видно, здесь этот термин употреблен в том значении, в котором он будет фигурировать в последней «Критике...». — *Л. К.*) с их действиями — приятным, прекрасным и благим — я... уже давно выразил в форме, более или менее удовлетворяющей меня».[26]

Именно в такой последовательности, обусловленной принципом субординации ценностей, и рассматриваются Кантом приятное, прекрасное и доброе в «Критике способности суждения». Кроме того, в «Основах метафизики нравственности», т. е.

---

[23] Из писем Иммануила Канта. — «Вопросы философии», 1974, № 4, с. 159.

[24] Асмус В. Ф. Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и в эстетике. — В кн.: Кант И. Соч., т. 5, с. 10—11.

[25] Кант И. Соч., т. 2, с. 429—430.

[26] Там же, с. 429.

в 1785 г., когда до активных занятий вкусом было еще далеко. Кант подтверждает, что принципиально вопрос о нем уже решен. Так, рассматривая отношение явлений бытия к «общим человеческим склонностям и потребностям», он писал: «...то, что и без наличия потребности соответствует определенному вкусу, т. е. удовольствию от одной лишь бесцельной игры наших душевных сил, имеет *определяемую аффектом цену*...»[27]

Итак, принципиальный подход к решению проблемы вкуса (антиномии вкуса) был намечен Кантом еще в 1772 г. После этого ученый работал почти десять лет над своей первой «Критикой...» — «Критикой чистого разума», а до «Критики способности суждения» было еще восемнадцать лет. «Каким образом и какими путями в сознание Канта проникла мысль о тождестве „телеологии" и „критики вкуса", иначе, о тождестве воззрения, предмет которого — целесообразность в органической природе и воззрения, предмет которого — прекрасное и искусство? Ответить на этот вопрос трудно за отсутствием достаточных данных. Кант сам удивился неожиданности результата, к которому привели его исследования. Но как только он овладел этой мыслью, разработка эстетики и включение ее в систему критической философии пошли быстрым темпом», — пишет В. Ф. Асмус.[28] Без сомнения, можно предположить только, что Кант уловил аналогию между тем и другим. В чем же она состоит?

Суждения вкуса производятся совместными действиями воображения и рассудка таким образом, что сам акт суждения представляет собой *оценку:* соотнесение «идеи нормы» красоты предмета или явления (если оценивается человек, то место «идеи нормы» занимает идеал) с тем же предметом или явлением, данным нам в акте восприятия, которое объединяет действия чувственности и рассудка. «Идея нормы» красоты представляет собою ту цель, к которой мы стремимся в оформлении предмета.

Но и целесообразность природы, помимо целей познающего ее субъекта, никакая не целесообразность, а лишь совокупность простых механических взаимодействий природных объектов. Это человек подходит к их взаимосвязям, как если бы эти предметы преследовали определенную цель, тогда как носителем цели в конечном счете является только воспринимающий субъект, поскольку он пользуется ею как «регулятивным понятием для рефлектирующей способности суждения, дабы по отдаленной аналогии с нашей целевой каузальностью вообще направлять исследование такого рода предметов и размышлять об их высшем основании...».[29]

---

[27] Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 277.

[28] Асмус В. Ф. Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и в эстетике, с. 11—12.

[29] Кант И. Соч., т. 5, с. 401.

Таким образом, познание органических объектов природы также представляет собой оценку или акт, аналогичный оценке: цель взаимодействия, носителем которой оказывается познающий субъект, сопоставляется с взаимодействием объектов, данным в акте восприятия.

К мысли о совмещении органической и эстетической целесообразности подводила, видимо, и работа философа над «Основами метафизики нравственности», где в одном из примечаний Кант сравнивает телеологию и мораль на основе идеи «царства целей»: «Телеология рассматривает природу как царство целей, мораль — возможное царство целей как царство природы. В первом случае царство целей есть теоретическая идея для объяснения того, что существует. Во втором — оно практическая идея, для того чтобы реализовать то, что не существует, но что может стать действительным благодаря нашему поведению и притом сообразно именно с этой идеей».[30] Здесь Кант демонстрирует один из своих диалектических приемов, когда нечто (в данном случае цели), взятое в разных отношениях (в данном случае один раз — в теоретическом, другой — в практическом), оказывается разным нечто. Отсюда недалеко до вывода, которым Кант в аналогичных ситуациях пользовался неоднократно:[31] если нечто то одно, то другое, то может быть оно ни то и ни другое, а — третье!

Так или иначе, но аналогия эта в сознании Канта возникла: и там и здесь — целесообразность, осознающаяся в акте оценки, в акте сопоставления. В ходе исследования этого феномена, как это нередко случается, средство затмило самою цель. Проблема вкуса таила в себе столько возможностей и развернулась в такую богатую систему, что телеологическая способность суждения стала выглядеть как приложение к эстетической способности суждения.

Подчиненность эстетических проблем гносеолого-методологическим отчетливо обнаруживается и в самом содержании «Критики способности суждения». Из всего многообразия эстетических явлений Кант ограничивается рассмотрением лишь прекрасного и возвышенного. Это явно показывает, что теоретика интересует не эстетика сама по себе, а структура эстетического (оценочного) сознания и его отношение к теоретическому (гносеологическому) и практическому (нормативно-регулятивному) сознанию. Логика рассуждений о познавательных

---

[30] Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 279.

[31] Подобный ход мысли мы обнаруживаем, например, в следующем рассуждении: «...так как легко может случиться, что ошибаются и в том и в другом мнимом опыте, то возникает вопрос: не возможно ли по крайней мере что-то среднее, а именно, что человек как член рода своего ни добр, ни зол или во всяком случае может быть и тем и другим, т. е. отчасти добрым, а отчасти злым?» (Кант И. Соч., т. 4, ч. 2, с. 21).

возможностях разума человека привела его к эстетике, а не наоборот.[32]

Нам кажется преувеличением мнение Ф. де Питта, что Кантова критическая философия есть чисто философская суть его полностью развернутой концепции человека и человеческого места в мире. Исследователи, придерживающиеся такой позиции, обычно начинают свою интерпретацию философской системы Канта с постановки следующего вопроса: сам мир, его структура и строение, возможности его познания и необходимые для этого средства или человек и его сущность, только и исключительно человек как самодостаточное существо ведут за собою интересы Канта, руководят им и воплощаются в его творчестве? Историки философии формулируют этот же вопрос так: можно ли считать Канта сознательным основоположником философской антропологии или он принадлежит классическому периоду развития буржуазной философии, видящей в познании мира и человека главную свою цель? Оба в дизъюнктивной форме поставленных вопроса органически связаны. Если выбирается та точка зрения, что человек представляет собой исключительный объект интересов Канта, то взгляд на него как на предтечу философской антропологии представляется вполне убедительным. Форма конкретной интерпретации системы Канта необязательно должна быть каноном антропологии, но это все-таки будет субъективно-идеалистическая интерпретация в широком спектре ее вариантов — от прагматического до экзистенциалистского. Так, Ф. де Питт, рассматривая систему всех трех кантовских «Критик...», пишет: «Становится ясно, что то, что обычно называют кантовской „коперниканской революцией" — не просто сдвиг эпистемологической перспективы, не основной пункт, к которому сводится вся система, но скорее симптом более широкой и глубокой революции. Полное значение „кантовской революции" в том, что она предусматривает совершенное перерождение всех аспектов науки и философии в тотально новом измерении... Реальность есть теперь *человеческая реальность*».[33]

Такая интерпретация неизменно связана в буржуазной философии с критикой материалистических тенденций в философии Канта. Значение кантовской вещи в себе как средства аффицирования чувственности представляется такой философией как простая непоследовательность мыслителя, как дань его той метафизике, которую он «критически» уничтожил. Настойчивые

---

[32] Глубина работ В. Ф. Асмуса об эстетике Канта в значительной степени объясняется и правильно найденным углом зрения. Он показал, что для немецкого мыслителя важнейшими были проблемы общегносеологические, что и к эстетике он подходил как гносеолог, а аксиология его была следствием гносеологии.

[33] Pitte Frederik P. van de. Kant as philosophical antropologist. The Hague, 1971, p. 48.

попытки Канта углубиться в строй природы, познать ее космологические, с одной стороны, и органические — с другой, проблемы не принимаются во внимание. *«Звездное небо надо мной»*[34], — так образно определил Кант один из объектов своих неустанных размышлений. Очищение его философии от этого объекта, игнорирование той роли, которую данный объект играет в системе «критической» философии, неизбежно ее модернизирует. На рубеже XIX—XX вв. это была неокантианская модернизация, сейчас — модернизация в философско-антропологическом духе.

Когда мы имеем дело с интерпретацией философской системы, с выяснением места в ней отдельных моментов, ее составляющих, довольно трудной, но и чрезвычайно важной задачей, которую непременно необходимо предварительно решить, оказывается различение конечной цели общества, как ее себе представляет мыслитель, и цели, поставленной мыслителем перед самим собой и отраженной в созданной им философской системе. Такая задача не возникает, когда мы имеем дело с узконаучной теоретической системой: тут совершенно ясно, что цель конкретно-научной системы и конечная цель общества, осознаваемая ученым, не являются тождественными. Для философской системы вопрос так легко не решается. Конечная цель в представлении мыслителя и внутренняя цель философской системы постоянно приходят во взаимодействие, постоянно сопоставляются.

О конечной цели, которую человек должен ставить перед собой, задумываясь о смысле жизни, Кант размышлял в течение всего своего творческого пути. В подготовительных рукописях к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» он писал: «Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу — а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире — и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком».[35] Наукой, о которой здесь идет речь, был, видимо, какой-то начальный гуманитарный курс, из которого выросли затем курсы лекций по естественному праву, антропологии и моральной философии. У Куно Фишера есть по этому поводу интересное замечание: «Написав в 1763 и 1764 годах свой трактат о единственно возможном основании для доказательства бытия божия и свои наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного, он, по-видимому, читал специальные лекции и по этим предметам, о чем, однако, ничего не говорится в расписаниях лекций».[36] Ближе всего по содержанию трактат «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» и все относя-

[34] Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 499.
[35] Кант И. Соч., т. 2, с. 206; см. также с. 204.
[36] Фишер К. История новой философии, т. 4. Иммануил Кант и его учение, ч. 1. СПб., 1910, с. 67.

щиеся сюда материалы к курсу антропологии, который Кант начал читать с 1772 г., первым введя его как специальную научную дисциплину в университетское преподавание.

В сочинениях «критического» периода мыслитель четко сформулировал свои представления о месте человека в мире. Завершая «Критику чистого разума», он пишет: «Конечная цель есть не что иное как все предназначение человека, и философия, исследующая эту цель, называется моралью». Эта мысль является основополагающей для серии сочинений, посвященных практическому разуму и вкусу. Ею открывается последнее сочинение Канта, изданное им при жизни, — «Антропология с прагматической точки зрения»: «...самый главный предмет в мире... — это *человек,* ибо он для себя своя последняя цель».[37] По Канту, высшее благо, к которому необходимо стремиться, есть всеобщее счастье человечества, составляющее конечную цель Природы, реализовать которую, однако, должно оно само. (Термин «Природа» мы здесь пишем с прописной буквы, ибо в данном случае имеется в виду действительность, или бытие как таковое, отличающееся от природы как мира явлений, подчиняющихся естественным законам необходимости.)

Кант страстно отстаивает точку зрения великих гуманистов Возрождения, мыслителей-утопистов и просветителей: человек — венец мироздания, конечной целью его духовных стремлений и его деятельности должен быть только сам человек, его служение самому себе, всеобщее счастье человечества. Ничего более высокого нет для человека во всем мироздании. Высшее существо, интеллигибельный субъект (бог), допускается философом только в регулятивном смысле, как идея, служащая человеку средством реализации его целей. Кант потратил много усилий, чтобы обосновать идею о невозможности с помощью спекулятивного разума доказать существование бога. Он вытеснил его из сферы природных явлений и остался верен этому убеждению.[38]

Важнейшим средством достижения конечной цели Кант считает познание, применение результатов которого увеличивает практические возможности людей. Надо только научиться и осмелиться пользоваться разумом. Наука и научная деятельность — вот достойнейшее поле для приложения сил человека.

Свою собственную конечную цель он видел в познании, в развитии науки, ибо без этого нет пути ко всеобщему счастью: «Сам я по своей склонности исследователь. Я испытываю

---

[37] Кант И. Соч., т. 3, с. 685; т. 6, с. 351.

[38] Проблему отношения Канта к религии нельзя считать закрытой. Видимо, здесь мы имеем дело с весьма сложным, многосторонним феноменом, в котором сливаются разноречивые мотивы и теоретического и тактически-практического характера. По крайней мере при чтении его произведений постоянно ощущается ирония, насмешка над богословием, над Библией, надо всеми атрибутами христианства.

огромную жажду познания, неутомимое беспокойное стремление двигаться вперед или удовлетворение от каждого достигнутого успеха». Жажда познания не покидала его на протяжении всей жизни, ради него он создал свое собственное здоровье, которым не отличался от рождения, ради него он провел беспримерную по организованности жизнь. И когда Кант продолжает: «было время, когда я думал, что все это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня. Указанное ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества»,[39] то становится ясно, что он думает о праве на познание для всех, видя в познании основную человеческую ценность. Восприняв от Руссо демократическую позицию внимания к простым людям труда, сам Кант не последовал руссоистским идеям натурализации. Свою ценность он видит в способности «придать ценность всем остальным», научив людей пользоваться их собственным разумом.

Система «критической» философии — это ответ на потребность в таких методах, с помощью которых значительно глубже, чем это сделала наука его времени, можно было бы познать мир природы и природу самого человека. Кант понял, что сделать это невозможно, не выяснив, какова же система познавательных возможностей человека. Это-то и было сознательным проявлением рассмотренных выше закономерностей: первой из этих закономерностей потому, что Кант почувствовал необходимость поисков новой методологии; второй из них потому, что он понял необходимость включения человеческих факторов в систему философского знания, чтобы оно обрело новые силы.

«Критики...» Канта посвящены изучению метафизического уровня трех сущностных способностей человеческой души — теоретического познания, практического познания и рефлективной способности суждения. Причем, как «не может быть сомнения относительно того, что Кант рассматривал „Критику чистого разума" в качестве составной части целой системы скорее, чем изолированное tour de force, или законченную систему в себе»,[40] точно так же не может быть сомнения и в том, что нельзя изолировать все три «Критики...» от остального наследия Канта и рассматривать их в качестве завершенной и целостной системы в себе. «Критическая» философия призвана была служить методологией, т. е. все-таки быть средством, в познании мира. Не случайно последние произведения Канта: «Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике» (1798—1803), «Антрополо-

[39] Кант И. Соч., т. 2, с. 205.
[40] Pitte Frederik P. van de. Kant as philosophical antropologist, p. 36.

гия с прагматической точки зрения» (1798) — посвящены те же проблемам науки, которыми ученый занимался в докритический период, но подходит он к ним уже с позиций «критического» метода. Особенно следует выделить первое произведение, поскольку именно здесь ученый пытался применить найденный философский метод к еще не решенным задачам физической науки.

Во всем наследии, оставленном Кантом нам, его потомкам, должно выделить два уровня: глубинно-сущностный — его *философскую систему*, и наружный — *общий комплекс его научных идей и взглядов*. Философия по отношению к конкретно-научному знанию выполняет здесь роль теоретического уровня знания, поскольку собственно теоретическое научное знание не было еще в достаточной мере развитым. Кроме классической теоретической механики, ни в какой другой области науки того времени логически полных теоретических систем не было. Эмпирические законы и законы, сформулированные теоретически, образовывали, фактически, конгломерат. Кант одним из первых обращает внимание на логико-методологическую разнородность имеющегося знания и пытается его систематизировать. В «критический» период Кант большое внимание уделяет различию между метафизикой и физикой, метаэтикой и этикой и более или менее строго это различие проводит. Все законы бытия он делит на законы природы и законы свободы. Наука о естественных законах называется им в соответствии со словоупотреблением того времени физикой,[41] а законы свободы—этикой, или учением о нравственности. Общее же учение о законах бытия, т. е. вся система знания, определяется им как философия. «Всякую философию, — пишет Кант, — поскольку она опирается на основания опыта, можно назвать *эмпирической*, а ту, которая излагает свое учение исключительно из априорных принципов, — *чистой философией*. Последняя... если она занимается лишь определенными предметами рассудка, называется метафизикой. Так возникает идея двоякой метафизики — метафизики природы и метафизики нравственности».[42] Отсюда же следует, что и физика, и этика состоят из эмпирической и рациональной частей. Эмпирическую часть этики Кант называет практической антропологией, которая изучает законы свободной «воли человека, поскольку природа воздействует на нее»; рациональную же часть ее он называет моралью.[43] Последняя изучает законы свободной воли человека в их чистоте, ничем эмпирическим не замутненной.

Оба термина выбраны философом неудачно. Термин «мораль» неудачен потому, что в нем смешивается предмет науки

[41] Кант употребляет также термин «натурфилософия» (см.: Кант И. Соч., т. 5, с. 168).

[42] Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 222.

[43] Там же.

с самим ее названием. Видимо, поэтому впоследствии Кант нигде им не пользуется, заменяя его метафизикой нравственности. Термин же «практическая антропология» неудачен потому, что слишком сужен и практически означает то, что сейчас мы называем социологией морали. И сам Кант употребляет его в значительно более широком смысле. Например, в «Антропологии с прагматической точки зрения» он анализирует физические, познавательные, эстетические и пр. свойства человека в том всеобъемлющем, комплексном плане, в каком его начинает изучать только современная наука.

Можно установить, что в том виде, в каком эти идеи были реализованы Кантом, эмпирическая этика и антропология представляют собой разные науки. Эмпирическая часть этики как наука, изучающая законы «прагматического» поведения, т. е. поведения, согласованного с моральным законом, но не детерминированного им, рассматривается, пожалуй, лишь в «Метафизике нравов». Главные же сочинения Канта по этике посвящены по преимуществу метаэтическим проблемам. Антропология же затрагивает значительно более широкий круг проблем.

Сказанное о структуре физики или этики в определенной мере относится и к антропологии. Из философского наследия мыслителя можно выделить идеи философской антропологии как философское учение о человеке, а из научного наследия — эмпирическую, или собственно антропологию. В этом отношении прав Фредерик ван де Питт, утверждавший, что «в трудах Канта имеется две различных концепции антропологии. Одна концепция есть по преимуществу эмпирический аспект антропологии, который представлен „Антропологией...“ самой по себе. Вторая концепция антропологии есть та, которую мы находим в Кантовых четырех вопросах: дисциплина, которая может заключать в себе другие аспекты его философии — общее философское понимание природы и назначения человека».[44] Под четырьмя вопросами де Питт имеет в виду вопросы, сформулированные Кантом в «Критике чистого разума»: «Все интересы моего разума (и спекулятивные и практические) объединяются в следующих трех вопросах:

1. *Что я могу знать?*
2. *Что я должен делать?*
3. *На что я могу надеяться?*»[45] и дополненные обобщающим их вопросом: *что такое человек?* в «Логике».

Намеченное деление научного знания на эмпирический и теоретический уровни Кант пытался провести строго. Вопрос, на который философ отвечает положительно, «не требует ли природа науки, чтобы эмпирическая часть тщательно отделялась всегда от рациональной и чтобы собственной (эмпирической)

[44] Pitte Frederick P. van de. Kant as philosophical antropologist, p. 4.

[45] Кант И. Соч., т. 3, с. 661.

физике предпосылалась метафизика природы, а практическ антропологии — метафизика нравственности, тщательно оч щенная от всего эмпирического?»,[46] свидетельствует об это Однако в живом организме научного знания взаимосвязь ме ду эмпирическим и теоретическим уровнями глубоко диалект ческая: оба уровня могут быть четко выделены как самосто тельные этапы познания и вместе с тем они неразрывно связ ны между собой. Поэтому-то Канту не удается абсолютно ра граничить «чистую» и эмпирическую сферы своего учения.

Здесь любопытно отметить, что в «докритический» пери мыслитель занимается главным образом проблемами эмпирич скими, правда, в чрезвычайно широком диапазоне. В «критич ский» период Кант переносит центр тяжести своих научны интересов в область методологии — теоретическую, или «чи тую», сферу.

3. ДЕКАРТОВА АКСИОМА И КАНТОВ ДУАЛИЗМ

Характернейшей чертой современной науки (и это, видим служит одним из признаков ее революционного состояния) явл ется ее саморефлексия, находящая выражение, в частности, рождении логики и методологии научного исследования. Кан воспринятый в этом свете, предстает перед нами как филосо занятый прежде всего проблемами методологии и логики нау ного познания, что свидетельствует о наличии «революционно ситуации» в науке второй половины XVIII столетия. Имен этим он современен. Как ученый, Кант не мог примириться юмовским скептицизмом, поставившим под сомнение науку научную деятельность. Доказать общественную значимость на ки стало одной из задач его жизни. Будучи ученым энциклоп дического склада, Кант включал в сферу своих интересов ма тематику и механику, естествознание и гуманитарные дисцип ны. Поэтому перед его взором вставали методологические пр блемы научного познания его века в целом, и вместе с тем о хорошо видел проблемы и трудности отдельных научных напр влений.

Как мы уже отмечали, в естествознании XVIII в. торжеств вал метафизический подход к изучению природы, принесш несомненные плоды и настолько утвердившийся, что предста лялся единственным методом, способным говорить от имени Н ки. Абстракции и допущения метафизической методологии дава ли возможность правильно интерпретировать некоторые закон мерности природных систем. Например, подавляющее больш ство фактов механического движения макротел, строение изве ных в то время химических веществ и ход многих химически реакций можно было объяснить с помощью метафизически принципов.

---

[46] Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 223.

Принципы научного мышления, полагал Кант, как раз и суть принципы мышления механиков (физиков) и химиков его времени, научным может быть признано только такое мышление. Вместе с тем попытки приложить метафизическую методологию к изучению биологических явлений, а тем более социальных систем не имели никакого успеха. Метафизический материализм был здесь бессилен. Он не мог в этом случае выйти из круга привычных житейских представлений, традиционной житейской мудрости, попытки же проникнуть в сущность изучаемых явлений приводили к тривиальным логическим кругам. Таким образом обнаружились области, куда вход для науки был закрыт. Этими областями оказались жизнь вообще и социальная жизнь в частности. Философский идеализм и религия торжествовали здесь над метафизическим материализмом.

Это противоречие научного мышления XVII—XVIII вв. — блестящие успехи науки в одних сферах и ее полное бессилие в других — было осознано Кантом как непреложное, вечное и неразрешимое и возведено им в ранг основного системосозидающего принципа. Стержнем Кантовой философской системы является антитеза: с одной стороны, философ утверждает познаваемость природных феноменов, существующих по законам необходимости, с другой стороны, он пытается доказать принципиальную непознаваемость социальных явлений, в которых господствует свобода. Саму эту систему можно рассматривать как своеобразную гипотезу, призванную объяснить основные методологические затруднения науки XVIII столетия.

Обычно, когда речь заходит об идейных истоках Кантовой философии, говорится о влиянии на мыслителя философии Г. Лейбница прежде всего через Вольфа-Баумгартена, Д. Юма, а в области социальной философии — Ж. Ж. Руссо. Однако есть все основания отметить теснейшую связь методологических исканий Канта с основополагающими принципами философии Р. Декарта, на которую обычно обращают мало внимания, несмотря на очевидную похожесть обеих систем: и та и другая дуалистичны и опираются на гносеологические принципы скептицизма.

Для Декарта мир разделен на телесную протяженную (материальную) и духовную (мыслящую) субстанции. Телесная субстанция целиком находится в ведении науки, и если здесь что-то еще не познано, то все же нет никаких принципиальных сомнений в будущем раскрытии сегодняшних тайн. Декарт, который стоял у самых истоков науки, формирующейся на основе принципов механицизма, не сомневался в том, что любую телесную природу можно объяснить с помощью данных принципов. Например, жизнь во всех ее формах он рассматривал как явление, целиком относящееся к телесной субстанции. Душа и живое — разные вещи, а коли так, то живое вполне постижимо. Животное в своих движениях качественно ничем не отличается от механизма. На этом пути ему удалось сделать величайшее

для науки открытие — установить схему безусловного рефлекса.[47] Мало того, и саму психику человека (его страдательные действия — ощущения и эмоции, или страсти) Декарт стремится рассмотреть чисто механически. Теория нервной деятельности, разработанная французским мыслителем преимущественно умозрительно и лишь на базе анатомических опытов, поражает тем, что в ней предусмотрено большинство важнейших положений современной физиологии человека.

То, что в душе принципиально отлично от телесной субстанции с ее важнейшим атрибутом — протяженностью, то, что делает ее качественно отличной субстанцией, есть собственно интеллект, познающий разум. Декарт приходит к этой мысли не столько под влиянием традиционных представлений религиозного характера, сколько исходя из своей собственной методологии. Стремясь постичь природу всеобщих, необходимых и строго достоверных истин математики и точного естествознания, он отчетливо понимал, что этого нельзя достичь эмпирическими манипуляциями с помощью индуктивных процедур. Что касается математики, то она вообще стоит за пределами эксперимента и пользуется конструкциями только разума. Выход, по мнению Декарта, лишь один: признать разум абсолютно отличным от материального, наделив его уникальным качеством — интеллектуальной интуицией. Так была поставлена эпистемологическая проблема, хотя в рамках картезианской философии она выглядит как доказанная теорема.

Кант в принципе повторил ход мыслей Декарта, внося в него коррективы, связанные с развитием естествознания и послекартезианской философии. Например, оказалось, что редукция к механизму всех сторон и особенностей биологической материи — программа принципиально не выполнимая, и убеждение Декарта в обратном наивно. Тем более поведение человека не может быть адекватно описано с помощью простейших физиологических схем. Французские материалисты, начиная с Ламетри — автора «Человека — машины», довели эту Декартову тенденцию до ее естественного логического конца — фатализма. В XVIII в. уже приходилось признать, что сфера нетелесной, внематериальной субстанции много шире, чем это полагал Декарт.

В то же время рациональное мышление, которое для Декарта было храмом, закрытым для науки, подвергалось настойчивым попыткам его постижения с помощью того же разума. Попытки эти предпринимались как с позиций материализма (самой серьезной была здесь атака Д. Локка), так и с позиций субъективного идеализма (Д. Беркли, Д. Юм). В течение XVII—XVIII вв. были разработаны различные концепции абстрагирования: концептуализм Д. Локка, репрезентативизм Т. Гоббса

[47] И. С. Нарский отмечает, что отчасти это схема и условного рефлекса в той мере, в какой он происходит «по привычке» (см.: Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII века, с. 121).

Д. Беркли, ассоциативная теория Д. Юма. Все они крайне ограниченно и чрезвычайно односторонне, но все-таки отображали подлинный процесс рационального мышления. Были объяснены некоторые стороны понятийного мышления, происхождение отдельных типов концептов. Конечно, принципиальное решение эта сложнейшая философская проблема нашла только в диалектическом материализме, однако каждая из указанных теорий несла в себе частицу истины. В целом же складывалось впечатление, что рациональное знание в значительной мере представляет собой апостериорное знание.

Восприняв этот опыт, Кант сумел найти позицию, синтезирующую достоинства позиций и Декарта, и его противников. Априорное (равное интеллектуальной интуиции Декарта) есть лишь самая общая форма знания, которая представляет собой систему чистых рассудочных понятий, или категорий рассудка, дополненную априорными формами чувственности—пространством и временем; что же касается содержательных рассудочных понятий, то они апостериорны именно вследствие своей содержательности. При такой интерпретации познавательная способность души не отделяет душу от природы как мира явлений, а соединяет их.

Вместе с этим Кант иначе толкует и различие между материей и духом. У Картезия миру природы (протяженной субстанции) противостоит мир рационально мыслящего разума; у Канта же не теоретический, а практический разум проявляется в душе человека внеприродным миром вещей в себе. Теоретический разум, впадая в противоречия, указывает на существование трансцендентного мира, в котором законы логического мышления бессильны. Этот «мир» обнаруживает себя в свободе человеческого поведения, главным образом в свободе нравственных деяний. На первый взгляд Кант в данном пункте резко разошелся с Декартом. Однако учение французского мыслителя о воле как второй способности души, наряду с познавательной, содержит в зародыше основополагающие идеи о взаимоотношениях между разумом теоретическим и разумом практическим и о превосходстве последнего над первым.

Для Декарта сложным был вопрос о природе заблуждений, которых не может избежать душа, даже обладающая интеллектуальной интуицией. Для решения этого вопроса он и привлекает свободную волю, указывая, что источник ошибок и недоразумений — во взаимоотношениях воли и разума. Область компетенции воли более обширна, чем сфера действия ума. Поэтому воля легко увлекает разум на свою территорию, где он теряется и не может быть компетентным советчиком в выборе. В такой ситуации легко пойти неверным путем, впасть в заблуждение, ошибиться.

Кант, исходя из этой мысли о более широком объеме воли сравнительно с разумом, делает вывод, что именно то, что в

воле не совпадает с познающим разумом, и есть разум практ ческий, а в его сфере человек не заблуждается, напротив, имен здесь его действия приобретают необходимое совершенств предельно безошибочны, ибо индивид руководствуется в это случае принципами всеобщности и необходимости. Возможност же заблуждения, утверждает Кант в отличие от Декарта, коре нится в самой способности познания, в ее сложной природ содержащей моменты чувственности, рассудка и разума. Ка тезианская идея оказалась воспринятой и в то же время испра ленной.

Канта роднит с Декартом и еще одно обстоятельство. Г характеристике В. Ф. Асмуса, «и Гоббс, и Спиноза, и Лейбни давали в своих книгах *результаты* своих размышлений. О мало освещали *путь*, который их привел к этим результатам Декарт не только излагает результаты учения, но показывае *способ их отыскания, трудности*, стоящие на его пути, и *самы акт их рождения*».[48] Эта сторона, непременная в рассуждени Декарта, стала для Канта основной задачей философии. В пр дисловии к «Критике чистого разума» он пишет, что данно обстоятельство стало задачей «нашего века, который не нам рен больше ограничиваться мнимым знанием и требует от раз ма, чтобы он вновь взялся за самое трудное из своих занятий за самопознание и учредил бы суд, который бы подтверди справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы состоянии устранить все неосновательные притязания — не путе приказания, а опираясь на вечные и неизменные законы само разума. Такой суд есть не что иное, как *критика* самого чисто разума, есть не что иное, как систематизированный *инвента* всего, чем мы располагаем благодаря *чистому разуму*».[49] Ист ки влияния Декарта на кенигсбергского ученого уходят в д критический период, причем особенно значительно здесь возде ствие картезианской физики, хотя и его метафизические идеи прошли бесследно. В этот период Кант убежден, что мышлен принципиально отлично от материального, но вместе с тем о скоррелировано с телесной субстанцией мыслящих сущест Развивая положение о необходимом наличии разумных сущес на других планетах как нашей Солнечной системы, так и друг космических систем, Кант указывал, что их соматическая ко ституция определяется свойствами той материи (более тяжело если планета находится вблизи от центрального светила, и б лее легкой, если планета отдалена от него), из которой постро на планета. Во «Всеобщей естественной истории и теории неба он пишет: «Несмотря на глубочайшую пропасть, разделяющу способность мыслить от движения материи, разумную душу тела, все же несомненно, что человек получает все свои понят

---

[48] Асмус В. Ф. Декарт. М., 1956, с. 188.
[49] Кант И. Соч., т. 3, с. 75—76, 80.

и представления от впечатлений, которые *Вселенная* через его тело вызывает в его душе, и что отчетливость понятий и представлений человека, равно как и учение связывать их и сравнивать между собой, называемое способностью мыслить, полностью зависит от свойств этой материи, с которой его связал творец».[50] Более сложно организованной и поэтому более высокой Кант считает материю легкую (тут также сказывается влияние Декарта), из которой строятся наиболее отдаленные планеты, а «так как мыслящие существа на основании того же принципа были вплетены в общий строй материальной природы, то духовный мир будет в отдаленных сферах совершеннее по тем же причинам, по которым там совершеннее мир материальный».[51]

Проникновение научного познания в биологию и социологию стало возможным лишь благодаря открытию принципов диалектического материализма, «неизмеримо более богатого содержанием и несравненно более последовательного, чем все предыдущие формы материализма».[52] Кант стоит у самых истоков этой работы, делает только первые шаги в направлении диалектического мышления: им, в частности, вводится в естествознание принцип историзма, он же приписывает разуму антиномическую противоречивость. Однако осмыслить до конца открывшиеся на этом пути возможности в области философско-научного познания Кант оказался не в состоянии. Тем не менее его пессимизм агностика, как показала дальнейшая история философской мысли Германии, сыграл стимулирующую роль в деле разработки диалектических методов мышления. Уже Фихте, Шеллинг и особенно Гегель, отвергая кантовский агностицизм, наметили новые методологические пути познания. Но их идеалистическая диалектика, будучи непоследовательной, противоречивой и теоретически путаной, отпугивала ученых-естественников от путей сознательного овладения диалектикой. И только подлинно научная материалистическая диалектика К. Маркса и Ф. Энгельса послужила основой научного мышления XX в. Созданная заблаговременно, методологически она обеспечила современную революцию в науке.

Однако Кант, только разделивший мир на действительный и потусторонний (трансцендентный) и объявивший, что те явления мира действительного, которые тесно соприкасаются с трансцендентным миром, т. е. живая природа и общество, непознаваемы, не мог бы оставить глубокого следа в истории философской мысли. Между тем ни одна фундаментальная работа по философии не остается без упоминания его имени. Это и понятно, ведь он сумел остро и определенно поставить ряд важнейших проблем, которые до сих пор продолжают волновать философов. Такова, например, проблема специфики философских категорий

[50] Кант И. Соч., т. 1, с. 248.
[51] Там же, с. 258.
[52] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 357.

и способа построения их системы. Такова проблема соотношения эмпирического и теоретического уровней знания, своими корнями уходящая в спор между сенсуалистами и рационалистами. В философии Канта она осмысливалась в качестве важнейшей проблемы методологии научного познания. Глубокий кризис неопозитивизма, специализирующегося как раз на вопросах логики и методологии научного познания, связан с неспособностью этого течения в современной буржуазной философии решить именно эту проблему.

Придя к выводу о наличии непознаваемых явлений и, следовательно, об ограниченности «теоретического» разума, Кант не удовлетворился этим. Он выдвигает положение о том, что сознание человека, кроме познавательных, располагает также и иными способностями, которые дают индивиду средство проникнуть в непознаваемые сферы и тем самым значительно увеличивают могущество его души. Этими способностями являются «чистый практический разум» и «способность суждения». Первое есть моральное сознание, основу и сущность второго составляет эстетическое сознание.

Область познавательных способностей сознания, т. е. гносеологии, была подвергнута глубокому теоретическому анализу предшественниками Канта, многие достижения которых он синтезировал в своей «Критике чистого разума». Но в области изучения морального и особенно эстетического сознания всеобъемлющих теоретических построений не было. Поэтому, создавая «Критику практического разума» и «Критику способности суждения», Кант во многом шел здесь непроторенными путями. Его с полным правом считают основоположником аксиологии — общей теории ценностей и оценок, с позиций которой он подходил к решению проблем этики и эстетики.

Внимание Канта постепенно все более смещалось в область человековедения. Через постановку методологических проблем философ приходит к «критическому» периоду своей деятельности, основной пафос которого — изучить познавательные возможности и способности человека. Кант убежден, что в познании человеческого мира «чистый теоретический разум» (научное познание) бессилен, поэтому мыслитель и уходит в область гуманитарного знания, в изучение «познавательных способностей» человека, которые отличны от научного познания. Немецкий теоретик занимался этими проблемами уже будучи зрелым мыслителем, во вооружении своего теоретического опыта, что обусловило необыкновенную глубину и проницательность его суждений в сферах этического и эстетического.

Ход современной научно-технической революции, как никогда, остро поставил перед обществом проблему соотношения знания и ценностей, которая является сейчас одной из важнейших проблем методологии и логики общественных наук. Более того, она все активнее «мигрирует» в области естествознания.

в том числе и фундаментального, ибо широко развертывается процесс сближения и взаимопроникновения естествознания и обществоведения. Прогноз К. Маркса о том, что «впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет *одна* наука»,[53] в наше время становится реальностью.

Речь, следовательно, идет о значительно более глубоком, внутреннем единстве знания и ценностей, нежели применение вполне самостоятельных, автономных ценностных критериев к определению допустимых или запретных для науки тем исследования или способов применения тех или иных научных достижений. Как говорит И. Б. Новик, «сейчас исключительно важны „онаученная ценностная оценка" и „аксиологизированная методология." При этом необходима их внутренняя интеграция, а не внешняя рядоположенность, достижимая только при условии синтеза различных областей духовной культуры (естествознание, обществознание, этика)».[54]

Кант стоит у истоков подобного рода идей, потому-то его работы по этике и эстетике приобретают в настоящее время злободневный характер. Анализ аксиологических идей немецкого мыслителя должен послужить дальнейшему развитию и обогащению марксистско-ленинской теории ценностей, успешно развивающейся в последнее время, а также углубленной и конструктивной критике новых и новейших буржуазных философских концепций, подобных неокантианству, философии жизни, экзистенциализму, которые опираются на аксиологические идеи, прямо или косвенно заимствованные у кенигсбергского теоретика.

Дуализм философии Канта был связан не только с собственно гносеологическими поисками мыслителя, он имел также и свои социальные корни. Кант был выразителем идеологических интересов немецкой буржуазии XVIII в., которая слишком медленно созревала как класс («здесь нельзя говорить ни о сословиях, ни о классах, а в крайнем случае лишь о бывших сословиях и неродившихся классах»[55]). Немецкие бюргеры и мечтали о торжестве разума и боялись осуществления этой мечты. Вот почему Кант ограничивал возможности разума в действительном мире и утверждал его торжество в мире трансценденции. В то время как французская буржуазия благодаря колоссальной революции, какую только знает история, «достигла господства и завоевала европейский континент, в то время как политически уже эмансипированная английская буржуазия революционизировала промышленность и подчинила себе Индию политически, а весь остальной мир коммерчески, — в это время бессильные

---

[53] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений М., 1956, с. 596.

[54] Новик И. Б. Единство методологии и аксиологии как выражение синтеза знаний. — В кн.: Синтез современного научного знания. М., 1973, с. 627.

[55] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 183.

немецкие бюргеры дошли только до „доброй воли". Кант ус-
коился на одной лишь „доброй воле", даже если она остае-
совершенно безрезультатной, и перенес *осуществление* этой до-
рой воли, гармонию между нею и потребностями и влечения
индивидов, в *потусторонний мир»*.[56]

Но Кант был бы весьма ординарным мыслителем, если бы оо
денные настроения трусливой буржуазии просто облек в теор-
ческую форму, в отличие от французских материалистов, п
ком сделавших ставку на разум, ограничил бы его возможно
и оставил место для веры. Кант действительно оставил ме
для веры, однако объяснять это только социально-психолог
ческими настроениями среды, в которой он жил и которой пр
надлежал, было бы вульгарного толка упрощением.

Существенную роль здесь сыграло состояние современ
Канту биологии. Методы, безотказно действующие в других н
уках, тут оказались безрезультатными: «Вполне достоверно т
что мы не можем в достаточной степени узнать и тем бо
объяснить организмы и их внутреннюю возможность, исхо
только из механических принципов природы...»[57] Мыслит
пробует приложить метафизическую методологию к познани
жизни, но всегда при этом обнаруживает, что все попытки та
го рода тщетны: «... Если целесообразность природы в орг
низмах хотят выводить из жизни материи, а эту жизнь в сво
очередь знают только в организмах... то при объяснении неи
бежно попадают в порочный круг»[58]. Без обращения к диале
тическому методу развития порочный круг действительно неи
бежен; остаться на научных позициях при исследовании жив
го можно только тогда, когда признается историчность свойст
и состояний материи, но историчность диалектического, а н
эволюционистского типа.

Напомним, что в своей космогонической гипотезе Кант са
использует принцип историзма, причем логическая основ
принципа ему абсолютно ясна. В статье «О применении телеоло
гических принципов в философии» он пишет: «Проследить свя
некоторых существующих ныне свойств природных вещей с и
причинами в более древнее время согласно законам действи
которые мы не выдумываем, а выводим из сил природы, как он
представляется нам теперь, и проследить эту связь лишь настол
ко, насколько это позволяет аналогия, — единственно это был
бы *историей природы*, и притом такой, которая не только во
можна, но и которую довольно часто — например, в теории
Земли (среди них занимает свое место и теория знаменито
Линнея) — исследовали основательные естествоиспытатели, в
равно много или мало они преуспели в этом».[59]

---

[56] Там же, с. 182.
[57] Кант И. Соч., т. 5, с. 428.
[58] Там же, с. 422.
[59] Там же, с. 70—71.

И все же метафизические принципы в философии немецкого мыслителя торжествуют: «... нельзя даже представить себе возможность живой материи (понятие которой заключает в себе противоречие, либо безжизненность (inertia) составляет существенный признак материи)...»[60] В «Критике способности суждения» мы читаем: «... можно смело сказать: для людей было бы нелепо надеяться, что когда-нибудь появится новый Ньютон, который сумеет сделать понятным возникновение хотя бы травинки, исходя лишь из законов природы, не подчиненных никакой цели. Напротив, такую проницательность следует безусловно отрицать у людей».[61]

Мысли Канта о внематериальной сущности живого опираются также и на социологические воззрения философа. Общество еще менее чем жизнь может быть понято вне диалектики. Безусловная целесообразность человеческой трудовой деятельности никаким образом не может быть подведена под физико-механические законы. Без учета относительной самостоятельности общественного сознания и его активно-творческой, преобразующей функции в общественной жизни законы функционирования и развития социальной формы движения материи останутся за семью печатями. Идеализм как раз и опирался на эти два принципа, «отсюда... произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом...».[62] Правда, относительная самостоятельность сознания идеализмом абсолютизировалась, а активная сторона человеческой деятельности развивалась «абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой».[63] Эта Марксова характеристика идеализма может быть отнесена и к философии Канта в той мере, в какой он был идеалистом.

Относительная самостоятельность сознания, выражающаяся в свободе человеческих действий, гипертрофируется философом и представляется в виде свободы как «способности действовать независимо от законов природы»,[64] «начинать событие спонтанно».[65] В таком понимании свобода абсолютно очищена от общественно-природной причинности. Необходимость, по мнению Канта, исключительно принадлежит миру природы, а сам человек в той мере, в какой он подчиняется необходимости, не является собственно человеком, ибо представляет собой лишь антропоморфный феномен, тогда как собственно человек, его сущность, принадлежит миру ноуменов, миру вещей в себе. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» говорится: «... не боясь впасть в противоречие, одну и ту же

---

60 Там же, с. 422.
61 Там же, с. 428.
62 Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3. с. 1.
63 Там же.
64 Кант И. Соч., т. 3, с. 437.
65 Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 166.

волю в ее проявлении (в наблюдаемых поступках) можно мы-
лить, с одной стороны, как необходимо сообразующуюся с зако-
ном природы и постольку не свободную, с другой же стороны,
как принадлежащую вещи в себе, стало быть, не подчиненную
закону природы и потому как свободную».[66]

Вместе с тем Кант совершенно справедливо полагает, что
деятельность человека содержит в себе единство по-разному со-
относящихся противоположностей — свободы и аподиктически-
природной детерминированности. Однако идеализм и метафизи-
ка мешают ему усмотреть такую возможность в едином бытии,
как это имело место в воззрениях Гоббса и в особенно четкой
форме у Спинозы. Противоречия во взглядах этих мыслителей
также возникали, но уже не потому, что сама идея единства
свободы и необходимости в рамках единого материального бы-
тия противоречива, а потому, что, будучи диалектической, она
противоречила другим постулатам их теоретических построений.

Таким образом, свобода, по Канту, свидетельствует о наличии
особого мира, который ограничивает мир естественный, связан-
ный с пространством и временем и характеризующийся прост-
ранственно-временной детерминацией. Сам этот мир и все свя-
занное с ним не подвластны теоретическому разуму и являются
сферой полномочий разума практического.

Практический разум рассматривается Кантом предельно аб-
страктно и сводится им к моральному сознанию, нравственности.
Причины такой интерпретации многообразны и требуют специ-
ального изучения. Можно отметить только, что моральное со-
знание принципиально нормативно, и практический разум дол-
жен обладать системой норм или предписаний деятельности.
Еще Юм в «Трактате о человеческой природе...» приходит к
выводу, что моральные нормы не могут быть выведены из зна-
ний, равно как не могут быть и сведены к знаниям. Кант все-
сторонне развивает этот тезис, ограничивая качественную спе-
цифику норм одними только моральными нормами. Он тратит
много усилий на доказательство того, что нормы человеческой
предметной деятельности, практики не обладают этой специфи-
кой и не выходят из сферы применения теоретического разума.

Однако без противоречия самому себе доказать это Кант не
в состоянии. Различая «технически практические принципы» и
«морально практические принципы», он пишет: «... совокупность
практических предписаний, которые дает философия, вовсе не
потому составляют особую—наряду с теоретической—часть сей
что это практические предписания — ведь такими они могли бы
быть, даже если бы их принципы были целиком взяты из тео-
ретического познания природы (как технически практические
правила), — а только потому и в том случае, если принцип их
заимствуется из всегда чувственно обусловленного понятия про-

---

[66] Кант И. Соч., т. 3, с. 94.

воды, стало быть, основывается на сверхчувственном, которое обнаруживается только понятием свободы через формальные законы, и, следовательно, эти предписания суть морально практические, т. е. не просто предписания и правила в том или другом отношении, а законы без предварительной ссылки на какие-либо цели и намерения».[67] Вместе с тем философ утверждает, что моральные императивы и правила, из них следующие, ориентированы на конечную цель. Цель и долг, т. е. нормы, ориентированные на «систему целей чистого практического разума»,[68] составляют содержание морального и правового сознания.

Своим учением о практическом разуме Кант намечает подход к важнейшей идее гносеологии о том, что познание немыслимо только и исключительно как теоретико-спекулятивное, что оно определяется целенаправленной деятельностью, практикой, которая, таким образом, является составным моментом процесса познания. Практика как система определяемых целями норм деятельности внедряется непосредственно в познавательную деятельность как система норм экспериментальной деятельности и система норм логики. **«Практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом».**[69] Правда, мыслитель разделяет познавательную и практическую деятельности, помещает их в разные миры, но объективно содержание его идей сохраняет свою значимость в дальнейшем развитии философской мысли, ибо он утверждает, что без обращения гносеологии к изучению норм и ценностей мы не можем сколько-нибудь полно постигнуть систему познавательных функций.

Таким образом, глубокое и всестороннее развитие этики и эстетики, и это подтверждает современная наука, является средством ее (науки) дальнейшего продвижения к истине. Кант одним из первых поставил вопрос именно так. Человечество способно достигнуть истины лишь на пути ее гармонии с добром и красотой.

---

[67] Кант И. Соч., т. 5, с. 171.
[68] Кант И. Соч., т. 4, ч. 2, с. 314.
[69] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 172.

ГЛАВА II

ПРИНЦИП ЭВОЛЮЦИИ ПРИРОДЫ И ЭВОЛЮЦИЯ ОБЩЕСТВА

1. НАЧАЛО ИСТОРИЗМА В НАУКЕ

К середине XVIII столетия бурно развивающаяся европ ская наука достигла некоторого предела, завершившего в осн ном описание и классификацию явлений земной природы. этому времени были сделаны основные географические откр тия, и перед взором европейцев окружающий мир предст приблизительно в том виде, в каком мы его видим сейчас. Н любопытствующий человек продолжает задавать вопросы: ч за диковины есть еще в этом мире? что за богатства он еще себе таит? И обыденное и научное сознания, необычайно бли кие в это время по своим интересам и содержанию, стремят получить на них ответы; поэтому многое из того, что было увид но, — рассмотрено, описано, сгруппировано, разнесено по ка логам.

С помощью идеализаций и упрощений механического мето в какой-то мере был объяснен лишь мир перемещения макр тел, как небесных, так и земных. Основными из этих идеализ ций являются следующие: во-первых, объекты науки абстра руются от условий их существования, от взаимосвязей и взаим действия со средой, элементами которой они являются; во-вт рых, они мыслятся как постоянные, устойчивые, обладающ определенным набором неизменных свойств; в-третьих, поско ку объекты стабильны, то любое изменение в них может им место только при условии воздействия некоторой внешней п чины, так что все отношения между ними оказываются исклю тельно внешними; в-четвертых, все виды наблюдающихся дв жений могут быть сведены к механическому взаимодейств объектов различного рода.

Однако было бы неверным представление, что эти упроща щие принципы абсолютно исключают изменение и развит Определенный тип развития, а именно «развитие как уменьш ние и увеличение, как повторение» (В. И. Ленин) предпола

ется этими принципами, является их логическим следствием. Но пока общей задачей науки было в основном описание, собирание фактов и их классификация, даже такой ограниченный вид развития оставался в тени, хотя и в этой ситуации наиболее сильные умы, например Декарт, обращались к идее развития. Декарт своей космогонической гипотезой, согласно которой Солнечная система произошла из вихря корпускул материи благодаря естественным процессам их движения, почти на полтора столетия опередил свое время.

Не кто иной, как Иммануил Кант, подхватывает Декартову идею развития и проносит ее как основной принцип через всю свою деятельность. Во «Всеобщей естественной истории и теории неба» он и не думает отрицать, что теория древнегреческого атомизма, представленная Лукрецием и его предшественниками Эпикуром, Левкиппом и Демокритом, в основных чертах сходна с той, которую представляет читателю он сам: «Так же как и эти философы, я полагаю, что первоначальным состоянием природы было бы всеобщее рассеяние первичного вещества всех небесных тел, или, как они их называют, атомов».[1] Продолжая далее анализ этого сходства, Кант отмечает, что «вихри, возникавшие из беспорядочного движения атомов, составляли один из главных пунктов в системе Левкиппа и Демокрита, и эти вихри встречаются и в нашем учении».[2]

Указывая на сходство своей теории с античным материализмом, немецкий философ оговаривается, что он не ответствен за ошибки последнего. Так, Кант не согласен с мнением древних атомистов о том, что все живые существа произошли благодаря «слепому случаю», благодаря неожиданной и совершенно случайной комбинации столкнувшихся атомов, ибо как он пишет, «нельзя выводить разум из неразумия».[3] (Последнее замечание чрезвычайно важно, так как убежденность в немыслимости подобного выведения Кант сохранял в течение всей жизни. Эта идея, роднящая его с Декартом, была положена им в дальнейшем в основу «критической» философии.) Защищая свое детище от возможных нападок, он писал: «Во всяком случае меня не лишат того права, которым перед лицом справедливых судей всегда пользовался Картезий, дерзнувший объяснить образование небесных тел на основании одних лишь механических законов».[4]

Принцип развития, принцип историчности мышления оказался тем методологическим ключом, который позволил углубить и расширить научную картину мира, созданную к середине XVIII столетия. Кант открывает этот период в развитии естествознания, период проникновения и утверждения эволю-

---

[1] Кант И. Соч., т. 1, с. 123.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же, с. 124—125.

ционизма. Все его основные достижения в науке связаны использованием идеи эволюции.

Вслед за Декартом Кант начинает с применения принципа историзма к космогоническим и геолого-географическим объектам. Результатом этих изысканий явилось доказательство того положения, что Земля замедляет свое вращение вокруг собственной оси благодаря силе приливного трения, а это значит, что рано или поздно вращение будет остановлено и Земля будет совершать обороты вокруг Солнца аналогично тому, как это делает Луна вокруг Земли: у последней период вращения вокруг оси совпадает с периодом вращения вокруг Земли. На одной стороне нашей планеты будет вечный день, на другой — вечная ночь. «Это событие, которому суждено когда-нибудь произойти, столь важно и удивительно, что хотя роковой миг его свершения так далек от нас, что время пригодности земного шара для жизни и продолжительность человеческого рода не достигают, быть может, и десятой доли этого времени, но уже одна несомненная неотвратимость этого рока и постоянное приближение природы к нему составляют предмет, достойный удивления и исследования»,[5] — писал Кант с рассудительностью и оптимизмом истинного ученого. Намного раньше время вращения Земли вокруг оси совпадет со временем одного оборота Луны, и наступит достаточно длительный период, когда и Земля будет повернута к Луне одной своей стороной.[6]

Попутно Кант высказывает гипотетическую идею о более позднем сравнительно с Землей происхождении Луны из небольшого сгустка первичной материи, что достаточно близко известной гипотезе астрономов К. Вейцзеккера, Х. Альвена, Г. Юри. Правда, главный аргумент, к которому прибегает Кант («в противном случае притяжение Луны непременно уготовило бы Земле за короткий срок ту же участь, на какую наша Земля обрекла Луну»[7]) не особенно убедителен и для него самого, так как ученый прекрасно понимает относительность хронологических границ существования различных материальных объектов и процессов: «Когда представляешь себе граничащую с вечностью продолжительность существования великих звеньев мироздания, то склоняешься к мысли, что для предназначенной Земле продолжительности 5 или 6 тысяч лет значат, пожалуй, меньше, чем год для жизни человека».[8]

Опираясь на принцип историзма, Кант высказал идею о постоянном изменении ландшафтной оболочки Земли в направ-

---

[5] Там же, с. 86.

[6] См. об этом: Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973, с. 127.

[7] Кант И. Соч., т. 1, с. 91.

[8] Там же, с. 95. — Еще более выразительно следующее его замечание: «За то время, в которое собака становится старой, человек едва выходит из детского возраста, а дубы и ливанские кедры не успевают достигнуть зрелости за то время, в которое липы и ели уже стареют и засыхают» (там же).

ления ее выравнивания, уплощения, что с физической точки зрения можно определить как «старение», характеризующееся ростом энтропийных характеристик ландшафтов. В работе по выравниванию принимают участие температурные колебания, выветривания, вода. Большое значение придается внутренней энергии Земли, проявляющейся в землетрясениях, вулканизме.

Особое место в этом цикле исследований занимает «Всеобщая естественная история и теория неба». Остальные небольшие по объему статьи посвящены разработке отдельных моментов и мотивов, намеченных в главном труде. В нем Кант излагает свою гипотезу происхождения Солнечной системы. Он исходит из того, что материя, изначально обладающая силами притяжения и отталкивания, относительно равномерно распределена в бесконечном пространстве. Достаточно малейшей неоднородности (а простейшие элементы материи — атомы — различаются по крайней мере массой), чтобы пришла в упорядоченное движение сначала ближайшая к возникшей неоднородности материя, постепенно увлекая за собой все более отдаленные области разреженной материи. В центре этого процесса под действием механических сил притяжения и отталкивания возникает центральное массивное тело — звезда типа Солнца, окруженная большим или меньшим количеством планет, вращающихся вокруг него и собственной оси и лежащих в одной с центральным телом плоскости. Планеты сами в свою очередь могут иметь определенное количество спутников, подобных Луне.

Сложная и разветвленная гипотеза Канта не только объясняла на основе принятых принципов все известные к тому времени факты космологии и планетологии (в отличие от теории Декарта), но и предсказывала ряд неизвестных науке явлений. В частности, было предсказано существование за Сатурном еще нескольких планет, причем первая из них (Уран) была обнаружена еще при жизни Канта в 1781 г. астрономом В. Гершелем. Однако на основе тех же принципов были высказаны и ошибочные положения, например, о возрастании эксцентриситета планет по мере их удаления от Солнца. С этих же позиций Кант рассматривал и происхождение комет. Эти небесные тела возникают, по его мнению, на самой периферии планетной системы и имеют вследствие этого самый большой эксцентриситет. Хотя эта идея Канта не нашла подтверждения в науке, тем не менее она продолжает существовать, например в гипотезе голландского астронома Я. Оорта о происхождении комет, где последний развивает основные положения космологической системы кенигсбергского мыслителя.

Принципы развития планетной системы ученый экстраполирует на систему звезд, рассматривая строение галактик по данной аналогии. Он постулирует наличие центрального ядра галактик, вокруг которого обращается вся их материя, организованная в системы звезд и планет. Кант высказывает положение,

что «млечных путей» во Вселенной бесчисленное множество истолковывая туманные пятна, обнаруживаемые астрономами в различных созвездиях, как системы, подобные Млечному пути. Мало того, исследователь развивает мысль о том, что сами галактики образуют систему (то, что сейчас мы называем Метагалактикой), судьба которой подобна судьбе систем низших уровней. Последние зарождаются, живут и умирают под действием естественных законов.

Конкретные представления Канта о важнейших моментах истории мироздания с современной точки зрения наивны, но общий ход его рассуждений удивительно современен. В нем можно увидеть мысли о «предысторических» и «постисторических» состояниях (как бы точках сингулярности) мироздания, о Big Bang — том толчке, который вызывает начало истории нашего мира, нашей области Вселенной. «После того как вялость круговых движений в нашем мироздании в конце концов повергнет все планеты и кометы на Солнце, жар последнего неизмеримо возрастет благодаря смешению в нем столь многих и больших масс, в особенности потому, что... отдаленные тела Солнечной системы содержат в себе самое легкое и самое горючее вещество, какое только существует в природе. Усиленный до крайности новым притоком питания и чрезвычайно летучей материей, огонь этот, без сомнения, не только вновь разложит все на мельчайшие элементы, но и с расширяющей силой, соответствующей степени жара, и со скоростью, не ослабляемой никаким сопротивлением промежуточного пространства, вновь разбросает и рассеет эти элементы в том же огромном пространстве, которое они занимали до первоначального формирования природы, чтобы затем, когда сила центрального огня из-за почти полного рассеяния его массы уменьшится, сочетанием притягательных и отталкивательных сил повторить с неменьшей закономерностью прежние образования и присущие системам движения и породить новое мироздание».[9] Кант высказывает весьма интересную идею, что по Вселенной как бы пробегает «волны организованности»: неструктурированная материя вовлекается в процесс образования звездно-планетных систем, которые с течением времени разрушаются, но полученная материя вновь захватывается надвигающейся на нее новой волной организации и т. д. в бесконечном ритме.

Идею эволюции, особо плодотворно примененную в космологии и космогонии, планетологии и геологии, Кант прилагает к миру живого, проводя мысль о развитии фауны и флоры. Большой заслугой мыслителя было то, что он распространил ее на эволюцию человека как биологического существа, связав с его эволюцией вопрос об образовании рас. Проблему эту он разрешил столь научным способом, что современная антропол

---

[9] Там же, с. 215—216.

ся лишь в некоторых пунктах не согласна с решением, предложенным ученым.

Но что особенно для нас важно, так это убеждение Канта в прогрессивном эволюционировании общества. От поколения к поколению растет умение человека пользоваться своим разумом, развивается его культура, все более разумным и нравственным становится его поведение, индивид становится свободным, выходя из подчинения природной детерминации и своей собственной физической природе. Этот процесс движет историю человеческого общества и определяет все его превращения.

Но несмотря на все достижения, концепция развития, которую разрабатывал и которой широко пользовался в собственной исследовательской практике Кант, была ограничена метафизикой и ее неизбежным следствием — идеализмом. Воспитанный на лейбнице-вольфовской философии, он глубоко усвоил ее методологическую систему. Однако, будучи натурой исключительно самостоятельной и творческой, Кант был чужд бездумного использования идей предшественников. Поэтому он отвергает принцип предустановленной гармонии Лейбница, ибо естествознание направляло мысли Канта к материализму. Не случайно во «Всеобщей естественной истории и теории неба» он занимается тем, что изгоняет эту предустановленную гармонию из мира Ньютоновой механики вопреки даже самому Ньютону, кумиру Канта, которому он поклонялся в течение всей своей жизни. Столь же критически теоретик отнесся и к принципу монадности, основополагающему для Лейбница.

Широкое применение и подтверждение находил в естествознании принцип непрерывности (lex continuitatis), в определенной мере его дополнял принцип всеобщих различий. Оба принципа, действуя совместно, характеризовали свойство континуальности мира. Относительно принципа всеобщих различий И. С. Нарский справедливо писал: «Различия есть всюду, но они становятся определенными и заметными (т. е. скачками) только тогда, когда накапливаются, интегрируются. Минимальные же различия утрачивают определенность, они ускользают от анализа, делаются незаметными и как бы исчезают, превращаясь в «точки», однако в то же время не исчезая буквально и абсолютно».[10] Действие принципа непрерывности как раз и мешало накоплению, интегрированию различий, заставляя сопоставлять всегда только соседние точки, а не отрезки. Именно вследствие своего синтеза оба принципа не могли объяснить постоянного обновления мира, его качественного многообразия. Лишь дополнение этих двух принципов принципом монадности давало в методологии Лейбница глубокий диалектический эффект: одно и то же мироздание одновременно рассматривалось в противоположных отношениях, поскольку принципы непре-

---

[10] Нарский И. С. Готфрид Лейбниц. М., 1972, с. 56.

рывности и всеобщих различий указывают на «континуальнос действительности, а принцип монадности—на ее дискретность

Кант, отказавшись от принципа предустановленной гармо и, следовательно, от вызвавшего его к жизни принципа монад сти, утратил одну из противоположных сторон процесса раз тия. Отмечая значение принципа непрерывности уже в перв опубликованном сочинении, он писал: «... я не мог бы ни сделать без путеводной нити превосходного закона непреры ности. . .».[12] Особенность того типа развития, который разра тывал Кант, заключается именно в абсолютизации принц непрерывности изменений, отрицании органически связанны непрерывностью прерывности, скачкообразности, качествен перехода.

2. ВЗГЛЯД НА ПОЛЕМИКУ КАНТА С ГЕРДЕРОМ

Следует развеять как серьезное заблуждение представле о том, что в «критический» период Кант отказывается от прин на историзма и строит картину абсолютно статичного миро ния, мало того, будто он враждебен самой идее развития. Фа тическое положение дел этому мало соответствует. Многие с роны в учении Канта «критического» периода будут мало по тны в свете этого ошибочного представления: например, е концепция философии истории, в ложном свете могут предст особенности его полемики с современниками. А ведь имен в трудах по философии истории мыслитель наиболее глуб и полно применил принцип развития. В этом отношении весь интересна также полемика Канта с Гердером.

Обычно Канта обвиняют в том, что он резко выступил про идей эволюции природы, которые Гердер в «Идеях к философ истории человечества» развивает в качестве глобальных. Одна такое обвинение упрощает истинный смысл полемики, остав в тени главное: различие индивидуальностей и, следовательн стилей мышления обоих мыслителей, а здесь они были антип дами. Надо учесть и чисто бытовую сторону столкновения д фактических союзников в борьбе за гуманизм, просвещени прогресс. Кант был учителем Гердера и, естественно, был р досадован нежеланием одаренного ученика, на которого воз гались надежды как на продолжателя дела учителя, усваива преподанные ему уроки. Основной мотив полемики со сторо Канта определенно выражен в его «Рецензии на книгу И. Гердера „Идеи философии истории человечества. Часть I Однако видя, что ученик упорствует, Кант полемику фактич ски прекратил. Об этом свидетельствует его рецензия на 2 часть книги Гердера.

---

[11] Там же. с. 59.

[12] Кант И. Соч., т. 1, с. 82.

В 1-й рецензии Кант выступает против злоупотребления автора философско-спекулятивными построениями, которые никак не соотносятся с эмпирическими знаниями. В соответствии со своей методологией научного познания, которую Кант разработал в первой «Критике...», подобные спекуляции относятся им в разряд «догматической метафизики», некритически подходящей к вопросам о достоверном знании, об условиях и возможностях познавательных способностей нашей души. Лишь в немногих исключительных случаях, где бессилен рассудок, опирающийся на данные чувственного опыта, по Канту, допустимо использовать априорные принципы практического разума или столь же априорный телеологический принцип способности суждения. Да и в этих случаях априорные принципы должны быть согласованы со знанием, имеющим эмпирическое происхождение. Во всем остальном должно руководствоваться «наблюдениями естествознания», не прибегая к таким понятиям, о которых «у нас нет никакого опыта».[13]

Кант отказывает в доверии не только голым спекуляциям, он считает мало убедительными и свидетельства истории, т. е. сведения, почерпнутые из сочинений древних авторов, для решения вопросов о состоянии начальных этапов того или иного развивающегося объекта. Эти свидетельства, утверждает мыслитель, можно использовать лишь как дополнительный аргумент в придачу к тем, которые мы можем вывести как следствие наличного состояния объекта, как «связь некоторых существующих ныне свойств природных вещей с их причинами в более древнее время согласно законам действия, которые мы не выдумываем, а выводим из сил природы, как она представляется нам теперь...».[14] В качестве же решающего аргумента они совершенно не годятся, так как в них (в этих свидетельствах древних) никоим образом не указывается степень надежности приводимых данных.

Кант убеждает своего ученика в том, что наука, равно как и философия, претендующая быть научной, должна непременно заботиться о логической точности в определении понятий, о тщательном различии и доказательстве принципов, с помощью которых связываются понятия. Нельзя, говорит Кант о гипотезе «невидимых порождающих организмы сил», «объяснить то, *чего мы не понимаем,* из того, *что мы понимаем еще меньше».*[15] (Осторожность Канта, опирающегося на данные биологии своего времени, на деле оказалась плодотворнее Гердеровой гипотезы органических сил.) Безудержная фантазия и пылкое воображение, туманная неопределенность аналогий и обращение к чувствам хороши в искусстве, но не годятся для науки. Их значение для науки состоит только в том, что они будят мысль, будора-

[13] Кант И. Соч., т. 6, с. 49.
[14] Кант И. Соч., т. 5, с. 70; см. также т. 1, с. 85—86.
[15] Кант И. Соч., т. 6, с. 49.

жат ее, дают пищу для размышления. Этими особенности мышления Гердера объясняется то, что рецензент отказывае признать в его сочинении труд по философии истории.

Кант тонко иронизирует еще над одной особенностью со нения Гердера, а именно над «догматическим», т. е. «конст тивным», а не «регулятивным» по отношению к природным яв ниям применением идеи бога, над обращением к «истин Священного писания.

Все возражения Канта против концепции Гердера мо свести к единой мысли, суть которой в протесте мыслителя п тив сведения природы человека и общества к «физическ природе, против биологизаторской тенденции в истории. Пра в тех условиях эти возражения оборачивались возражени против материализма в понимании общества, против стремле с монистических материалистических позиций объяснить при человека. Кант видел бессилие метафизического материали в решении такого рода проблем. Вся «критическая» филосо теоретика из Кенигсберга направлена именно против так вида материализма. При этом он полагал (и не без основан что нельзя браться за данные вопросы, предварительно не пр долев тех ответов, которые предложены им — Кантом. С то зрения исторической потребности в совершенствовании мето логии философско-научного мышления занятая Кантом пози оказалась плодотворной, ибо он не пытался находить подпор метафизическому методу познания, а искал новые пути, я сознавая ограниченность последнего.

Рецензия выглядит на первый взгляд как простой пере сочинения Гердера, но это обманчивое впечатление, и Гер великолепно понял скрытую за нейтральной формой изложе иронию Канта. Так, автор «Идей философии...», следуя Монтескье, развивает принцип географического детерминиз Свою оценку этих идей Кант выражает всего двумя слова начинающими фразу: *«Ему кажется,* что более глубокое зна атмосферы, даже влияния небесных тел на нее (землю. — *Л. К.*) показало бы, что они оказывают большое воздействие на ис рию человечества».[16] Сам Кант не отвергает значимости геог фическо-климатических факторов, но он решительно про преувеличения их значимости и влияния. Решающая роль, его мнению, принадлежит автономному, имманентному для ловеческого общества, отличающему его от остальной приро свойству, — нравственности, существующей на фундаменте с боды.

Или еще пример, Кант останавливает свое внимание на просе о роли прямохождения в становлении человека. Е Гердер утверждает, что человек обязан прямохождению т что обладает разумом («он приобрел разум благодаря прям

---

[16] Кант И. Соч., т. 6, с. 41 (курсив мой. — *Л. К.*).

оходит как естественное следствие того же устройства, кото-
рое было необходимо для того, чтобы он мог ходить прямо»[17]),
о Кант понимает, что возникновение разума прямохождением
не объяснить. Суждение такого рода представляется ему чре-
звычайно наивным. Он скорее готов многие особенности в физи-
ческом облике человека, в том числе и прямохождение, объяс-
нить тем, что «человек предназначается для общества».[18] Но
суть дела не в этом, а в несогласии с попыткой Гердера с пози-
ций механистического естествознания объяснить сущность и
происхождение человека, попыткой, обреченной с самого нача-
ла на неудачу.

Заключительный аккорд рецензии только подчеркивает ос-
новное препятствие, разделяющее философов: «... желательно,
чтобы наш глубокомысленный автор, продолжая свой труд и
найдя под ногами твердую почву, несколько обуздал свой пыл-
кий гений и чтобы философия, забота которой состоит больше
в сокращении числа спесивых любимцев, чем в умножении их,
могла направлять автора в дальнейших его трудах не указания-
ми, а определенными понятиями, не предполагаемыми, а уста-
новленными наблюдением законами, не воображением, окры-
ленным метафизикой или чувствами, а широким в замыслах,
но осмотрительным в применении разумом».[19] Слова относитель-
но заботы философии о сокращении числа спесивых любимцев
объясняются проникнутым горечью наблюдением Канта, что как
только на поприще философии встает талантливая личность,
она обнаруживает стремление создать свою собственную систе-
му, в которой зачастую нельзя обнаружить не только попыток
, честь достижения предшественников, но даже какого-либо на-
мека на них. Кант своим великим философским синтезом наде-
ялся объединить усилия философов и превратить проложенную
им тропинку «в столбовую дорогу и еще до конца настоящего
столетия (т. е. до 1800 г. — *Л. К.*) достигнуть того, чего не могли
осуществить многие века, а именно доставить полное удовлетво-
рение человеческому разуму в вопросах, всегда возбуждавших
жажду знания, но до сих пор занимавших его безуспешно».[20]

В чем же состоял истинный смысл разногласий Канта и Гер-
дера по проблеме развития? В том, по нашему мнению, что с точ-
ки зрения Канта идея глобальной эволюции Вселенной, которую
предлагает Гердер, является чисто спекулятивной, никак не со-
отнесенной с естественнонаучным знанием. Кант, как это было
показано, пришел к вполне резонному выводу, что с позиций ме-
ханистического детерминизма невозможно объяснить зарожде-
ние жизни, возникновение человека и человеческого общества,
более того, признанный (и единственно научный, как полагал

[17] Там же, с. 43.
[18] Кант И. Соч., т. 2, с. 441.
[19] Кант И. Соч., т. 6, с. 51.
[20] Кант И. Соч., т. 3, с. 695.

Кант) метод механистического детерминизма не в состоян ответить на вопрос, как и почему возникает многоступенчат иерархия живых существ, как возникают виды живых органи мов — животных и растений.

Именно состояние методологии научного познания его вре ни убеждает Канта в необходимости дополнить методы естес венно-природного детерминизма методом телеологическим. Пр родные объекты эволюционируют. Поэтому необходимо судьб Солнечной системы рассматривать с позиций развития, ибо принадлежащие первичной материи (праматерии) свойства пр тяжения и отталкивания с неизбежностью изменяют ее сост ния, причем любой акт этих изменений причинно обусловлен и следовательно, находится в необходимом соответствии с науко Сами силы притяжения и отталкивания не имеют ничего обще с Гердеровыми органическими силами, поскольку первые до пускают экспериментальную проверку их наличия, подтвержда ются нашим опытом, чего нельзя сказать о невидимых гипоте тических органических силах. Эволюционируют в определенны пределах все виды и роды органических существ: эволюционир ют все объекты опыта, явления природы и, чтобы познать приро ду и человека глубоко и всесторонне, надо познать их историю Но ни одна вещь не может перейти заданных ей границ, вед никто не наблюдал, чтобы от вороны родилась курица. Вмес с тем существует иерархия органических существ от простейши до наиболее сложных. Кант «допускает непрерывную последова тельность творений природы вместе с законом этой последова тельности, а именно приближение к человеку»,[21] хотя тако допущение вовсе не требует родства всех организмов: «Когда подгоняют друг к другу виды по их сходству, то незначитель ность различий при столь большом многообразии есть необходи мое следствие именно этого многообразия».[22]

Так и не сумев встать на точку зрения признания перехода непрерывных количественных изменений в качественные, на точ ку зрения диалектического единства непрерывности и скачка Кант писал следующее: «Если бы один род возник из другого или все роды возникли из одного первоначального рода либо из одного материнского лона, то только *родство* между ними могло бы привести к *идеям*, которые, однако, столь чудовищны что разум отшатывается от них, но такие идеи не следует при писывать нашему автору (Гердеру. — *Л. К.*), если быть спра ведливым».[23]

Действительно, Гердерова теория развития природы и кон цепция органических сил, призванная объяснить эволюцию орг анической, а через нее и социальной субстанции методологичес ки не выходила за пределы плоскоэволюционистского понима

[21] Кант И. Соч., т. 6, с. 48.
[22] Там же, с. 49.
[23] Там же, с. 49—50.

ния. Канта мучило несоответствие между потребностью научного постижения и освоения законов жизни и социальной материи и неспособностью механистического детерминизма удовлетворить эту потребность; не давал покоя провал между физической материей, с одной стороны, и живой и разумной материей — с другой. Гердер же практически не обращал внимания на эти методологические и теоретические трудности. Поэтому Кант скорее всего отшатывался, как от «чудовищных», от своих собственных мыслей о возникновении одного рода из другого или всего древа жизни от одного корня. Ему казалось, что система, им созданная, снимает все затруднения такого рода; в то же время и в положениях Гердера нельзя было не чувствовать некоторой убедительности. Необъяснимое, лишь телеологически положенное качественное многообразие живого, в сущности гипотетическая аксиома дуалистического членения мира не могли дать абсолютной уверенности в правоте, тревожили теоретическую совесть их автора. Кант не владел диалектикой абсолютной и относительной истины. Поэтому на противостояние своей и Гердеровой точек зрения он смотрел лишь с позиции «или — или» и не находил здесь возможности разрешить конфликт даже по принципу «ни первое, ни второе, а нечто третье», к которому не раз прибегал в своих теоретических изысканиях. Не случайно, размышляя о том, что означает для его метафизической системы принятие идеи Гердера, он писал: «[Идея о] единстве органической силы, которая как самообразующая в отношении многообразия всех органических существ, а затем в зависимости от этих органов действующая через них различным образом составляет все разнообразие родов и видов этих существ, — это идея, находящаяся всецело за пределами ведущего наблюдения естествознания и принадлежащая к чисто спекулятивной философии, в которой эта идея, если бы она проникла в нее, произвела бы *огромные опустошения среди привычных понятий*».[24]

Если интерпретировать спор двух философов указанным образом, что выглядит на фоне контекстуального анализа достаточно убедительным, то нельзя заключить, что «Гердер делает крупный шаг вперед по сравнению с Кантом»,[25] поскольку последний «распространял принцип естественного развития только на небесные тела»,[26] тогда как Гердер — и на область биологических явлений. В той мере, в какой это не противоречило науке того времени, Кант распространял принцип развития и на биологические, и даже на социальные системы, но там, где средствами естествознания нельзя было этого сделать, его не могли удовлетворить и спекуляции. Обладая значительно большим опытом ученого, уделяя больше внимания логической

[24] Там же, с. 50 (курсив мой. — *Л. К.*).
[25] Гулыга А. В. Гердер. М., 1975, с. 47.
[26] Там же.

строгости своих рассуждений, Кант был глубже Гердера (можно применить здесь это понятие) диалектичнее его в анализе процесса развития, поскольку искал способы совмести характеризующие процесс развития противоположности — пл вную непрерывность и скачки, новообразования. Другое де что Гердер находил возможность видеть равнинную непреры ность там, где для Канта зияли непроходимые пропасти. Мож но было, не закрывая глаза на действительные разрывы и тр щины, воспользоваться смелостью ученика и найти связующи обе стороны пропасти мосты. Однако требовать этого от Кан означает требовать законченного диалектического мышлени а это уже само по себе недиалектично.

3. МЕТОДОЛОГИЯ РАЗВИТИЯ В СВЕТЕ «КРИТИЧЕСКОЙ» ФИЛОСОФИИ

В «Критике чистого разума» Кант глубоко и всесторонн анализирует методологические принципы эволюционистско типа развития, которые он так удачно применил в своей пра тике ученого. Обстоятельному обоснованию они подвергаю в главе «Система всех основоположений чистого рассудка» в «Приложении к трансцендентальной диалектике».

Философ исходит из того, что движение может быть опред лено только при соотношении его с покоем, изменчивость нео холимо требует соотнесения ее с устойчивостью. Относител ность и взаимосвязь покоя и движения Кант обстоятельно ра смотрел в статье «Новая теория движения и покоя» (1758) правда, применительно только к механическому движени («движение есть перемена места»[27]).

Эмпирический материал Канта, из которого он делает общи вывод, конкретен и образен: «Предположим, например, — пи сал он, — что я нахожусь на корабле, который стоит на рей на реке Прегель. Передо мной на столе лежит шар, я рассма риваю его по отношению к столу, стенам и другим частям ко рабля и говорю, что он находится в состоянии покоя. Спуст некоторое время, я бросаю взгляд с корабля на берег и зам чаю, что канат, которым корабль был прикреплен к берегу отвязан и корабль медленно движется вниз по течению; тогда я говорю, что шар движется и притом с востока на запад по направлению течения реки. Но мне говорят, что Земля в свое суточном движении вращается с гораздо большей скоростью запада на восток; тогда я меняю свое мнение и приписыва шару движение в совершенно противоположном направлени со скоростью, которая легко определяется астрономией. Но мн напоминают, что весь земной шар по отношению к планетно системе движется с еще большей скоростью с запада на восток

[27] Кант И. Соч., т. 1, с. 378.

Тогда я вынужден приписать своему шару это же движение и изменяю скорость, которой я его раньше наделил».[28]

Вывод из этой ситуации диалектичен и совершенно безупречен. Идет ли речь о движении или о покое, «я всегда должен понимать его не в абсолютном, а в относительном смысле. Я никогда не должен говорить, что тело находится в состоянии покоя, не прибавляя, по отношению к каким именно телам оно находится в покое, и никогда не должен говорить, что оно движется, не указывая в то же время те предметы, по отношению к которым оно изменяет свое положение».[29]

Кант фиксирует не только относительность и взаимосвязь, но даже тождество и взаимопереход движения и покоя как противоположностей. «... Состояние покоя следует рассматривать как бесконечно малое движение»,[30] — пишет он. Однако метафизическое стремление к достижению абсолютного знания требовало найти «абсолютную» истину — «последнюю» систему отсчета, нечто во всех отношениях неподвижное. Покой, устойчивость не могут характеризовать объекты опыта, которые меняются с течением времени, ибо эти понятия относятся к трансцендентальному основоположению способности суждения, являясь характеристиками понятия трансцендентальной способности рассудка — понятия субстанции (материи), представляющего собой первую категорию группы категорий отношения. «... То постоянное, — пишет Кант, — лишь в отношении с которым можно определить все временные отношения явлений, есть субстанция в явлении, т. е. реальное [содержание] явления, всегда остающееся одним и тем же как субстрат всякой смены».[31] Только через постоянное как «*субстрат* эмпирического представления о самом времени»,[32] поскольку время — априорная форма чувственности, не воспринимаемая никаким образом, возможно представить основные временные отношения — одновременность и последовательность. Но этого мало. «Только благодаря постоянному последовательное *существование* в различных частях временного ряда приобретает *величину*, называемую *продолжительностью*, так как в одной лишь последовательности существование постоянно исчезает и возникает и никогда не имеет ни малейшей величины».[33]

Отсюда Кант делает вывод, что «в этом постоянном всякое существование и всякая смена во времени могут рассматриваться только как способ (modus) существования того, что сохраняется и постоянно. Следовательно, во всех явлениях постоянное есть сам предмет, т. е. субстанция (phaenomenon), а все, что

---

[28] Там же, с. 378—379.
[29] Там же, с. 379.
[30] Там же, с. 385, примечание.
[31] Кант И. Соч., т. 3, с. 253.
[32] Там же, с. 254; см. также с. 256, 270.
[33] Там же, с. 254.

сменяется или может сменяться, относится лишь к способу существования этой субстанции или субстанций, стало быть, только к их определению». Таким образом, «при всех изменениях в мире *субстанция* остается и только *акциденции* сменяются».[34]

Добавление относительно множественности субстанций для Канта не случайно. Отрыв изменяющегося от пребывающего неизменным требовал разрывов в самом неизменном, поэтому единая субстанция дробилась на множество субстанций. Дуализм здесь оборачивался плюрализмом. Дело в том, что единой субстанции нельзя было приписать всех акциденций. В самом деле, в ряду самих акциденций обнаруживались разрывы, вследствие чего нельзя было на основании только закона непрерывности из одних акциденций получать другие. Конечно, сделать это спекулятивным путем можно было бы, но это означало возврат к Спинозе, который строил свою теорию в XVII в., когда более или менее обстоятельно были исследованы лишь механические свойства материи (субстанции). К концу XVIII в. научное познание мира сравнительно далеко продвинулось вперед. Кант воспользовался достижениями своих предшественников, в первую очередь теорией замечательного голландского мыслителя, для того, чтобы совокупность физических свойств объяснить из единого принципа и отнести их, следовательно, к единой «физической» субстанции. Но как объяснить биологические объекты? Механистический метод научного мышления был бессилен, ибо свойства одного вида никак нельзя было ни свести ни вывести из свойств другого, а над грубым вульгарным телеологизмом Кант смеялся. Приходилось допускать множество субстанций — множество качественно специфичных видов, т. е. следовать по пути Лейбница, чтобы объяснить многокачественную структуру бытия. Согласно «критической» философии, substancia noumenon лишь указывает на мир вещей в себе, не проливает на него ни малейшего света. Однако этот мир проявляет себя сквозь призму наших душевных способностей как substancia phaenomenon следующих трех видов: 1) субстанция физическая (множество атомов), 2) субстанция биологическая, или жизнь (множество субстанций-видов, каждая из которых состоит из множества особей), 3) субстанция социальная, или разум (множество субстанций-личностей).

Правда, в отличие от Лейбницевых монад, субстанции Канта «хотя бы они и были вполне возможны a priori, тем не менее относятся к эмпирическим созерцаниям, т. е. к *данным* для возможного опыта».[35] Наполняясь эмпирическим содержанием, субстанции приобретают возможность взаимодействовать друг с

---

[34] Там же

[35] Там же, с 302 — О возможности лишь эмпирического, а не чистого трансцендентального применения категорий рассудка Кант предупреждает многократно, ибо при этом оказывается скрытой суть различий между применимостью рассудка и разума.

другом. Без такого взаимодействия нельзя ни объяснить их изменения и развития, ни избежать введения предустановленной гармонии и, следовательно, бога. Кант обстоятельно рассматривает этот вопрос в «Третьей аналогии опыта». Подводя итог, он пишет следующее: «В самом деле, как мыслить себе возможность того, что если существует несколько субстанций, из существования одной из них может следовать нечто в существовании других (как действие), и наоборот; стало быть, так как в одной из них существует нечто, то и в других должно существовать нечто такое, что не может быть понято из одного лишь их существования? Ведь именно это требуется для общения, а между тем оно совершенно непонятно в вещах, которые, обладая субстанцией, полностью изолированы друг от друга. Именно поэтому Лейбниц, приписывая общение субстанциям мира только так, как их мыслит один лишь рассудок, был вынужден прибегнуть к божеству как посреднику, так как из одного лишь существования субстанций ему совершенно правильно казалось непонятным общение между ними. Однако мы вполне можем сделать понятной для себя возможность общения (между субстанциями как явлениями), если представим их себе в пространстве, следовательно, во внешнем созерцании. В самом деле, пространство уже a priori содержит в себе формальные внешние отношения как условия возможности реальных отношений (действия и противодействия, стало быть, общения)».[36]

Чтобы остаться на научных позициях, сохранить «единство опыта», что означает фактически заботу о сохранении «единства природы», «всякая субстанция (так как она может быть следствием только в отношении своих определений) должна содержать в другой субстанции причинность тех или иных определений и вместе с тем содержать в себе действия причинности другой субстанции, иными словами, субстанции должны находиться в динамическом общении (непосредственно или опосредствованно)».[37]

Поэтому глубоко продуманы были положения Канта о влиянии физико-географической среды на живые организмы, которые в соответствии с наследственными задатками культивировали определенную их часть, детерминируя некоторые свойства в строении данных организмов. Физическая и биологическая субстанции взаимодействуют на уровне явлений природы, общество взаимодействует и с физической и с биологической субстанциями. Это взаимодействие философ всесторонне рассматривал в курсе физической географии, который неоднократно читал в университете, постоянно его совершенствуя. Объявляя программу этого курса на зимнее полугодие 1765—1766 гг., Кант указывает, что курс физической географии делится им на

---

[36] Там же, с. 298—299.
[37] Там же, с. 276.

три части: физическую, моральную и политическую географи из которых первая подчинена двум последующим, особен политической географии. Рассмотрение «физической приро земли» как таковой, а также всех «трех ее царств» (имеются виду царства минералов, флоры и фауны) подчинено и руково ствуется «влиянием, оказываемым ими через посредство торго ли и ремесел на государство». «Эта часть, рассматривающа естественные условия всех материков и морей, как и основан их связи, представляет собой подлинный фундамент всей ист рии, без которой ее трудно было бы отличить от сказок», — п шет философ. Что же касается политической географии, то о изучает «состояние государств и народов на земле, но не в то мере, в какой это состояние зависит от случайных причин, — о предприимчивости и судеб отдельных людей, как, например, о смены правителей, завоеваний и государственных распрей, а в той, в какой оно зависит от более постоянных причин, лежащи в основе тех случайных явлений, а именно: от положения эти стран, продуктов труда, нравов, ремесел, торговли и народона селения».[38]

Конечно, это суждения «докритического» Канта, но ни о одного из данных положений он не отказался и в «критический» период, а лишь пытался развить и углубить их. В последующи изысканиях он резко обособил нравы в качестве носителей сущ ности социальности, проявления мира свободы в мире естес венной детерминации. Но и ранее Кант выделял мораль ка особый фактор, а, с другой стороны, и в «критический» перио он продолжал развивать прежние идеи о естественном характе ре исторического процесса, пытаясь представить его в качестве результирующей столкновений многообразных, прежде всего экономических, интересов людей, — их «неуживчивой общитель ности». Как физико-географические условия, так и биологическая природа человека, оказывая воздействие на моральный прогре человечества, влияют на прогресс исторический.

В свете такого различения постоянной субстанции (сущности и текучих, изменчивых акциденций (явлений) приобретает глу бокий смысл разграничение эмпирического и чистого примене ния понятий рассудка как феноменов и как ноуменов. «Транс цендентальное применение понятия в любом основоположени относится к вещам *вообще* и *в себе*, а эмпирическое — только к *явлениям*, т. е. к предметам возможного опыта».[39] Столкнувшись с диалектикой движения и покоя, изменчивости и устойчивости Кант находит выход в дуализме: устойчивость и покой он рас сматривает как характеристики мира вещей в себе (ибо чисто применение понятий рассудка в конце концов характеризует

---

[38] Кант И. Соч., т. 2, с. 288.
[39] Кант И. Соч., т. 3, с. 301.

трансцендентное и не может характеризовать ничего больше[40]), а изменчивость, движение—как характеристики мира явлений.

Соответственно такому различению Кант характеризует и понятия изменения, движения, возникновения, уничтожения, смены. В качестве предикатов он относит их к различным сферам бытия как субъектам: к субстанции как предмету чистого рассудка (substancia noumenon), за которой стоит вещь в себе, к субстанции в эмпирическом применении (substancia phaenomenon) — или к способам существования (акциденциям) этой последней субстанции, или к состояниям способов в качестве характеристик акциденций. Но ни одно из этих понятий, по мнению мыслителя, не может служить позитивной характеристикой substancia noumenon, они могут быть использованы в ее определении только в негативном смысле. Кант неоднократно на это указывает: «... если возникновение явлений рассматривается как действие чуждой им причины, то оно называется *творением*. Как событие среди явлений творение не может быть допущено, так как уже сама возможность его нарушила бы единство опыта».[41] Можно рассматривать субстанции и как вещи в себе, продолжает Кант, но в таком случае все характеризующие их понятия приобретают «совершенно новое значение и не подходят к явлениям как возможным предметам опыта».[42] Последним замечанием философ намекает на теологическое применение понятий, не имеющее ничего общего с наукой и представляющее пустые фантазии и химеры, где религия выходит за пределы одного только разума.

Поэтому В. П. Кохановский, утверждая, что «Кант различает возникновение двух видов — возникновение субстанции и возникновение нового состояния этой субстанции (или ее изменение)»,[43] глубоко неправ, ибо субстанция не возникает и не исчезает. Их этих двух видов возникновения Кант допускает лишь последний вид — возникновение нового состояния субстанции. В качестве подтверждения своей мысли Кохановский цитирует следующие слова Канта: «... возникновение или исчезновение субстанции не есть изменения ее...»[44] Однако этим мыслитель

---

[40] «Только безусловно внутреннее содержание материи, согласно чистому рассудку, есть химера, так как материя вовсе не есть предмет для чистого рассудка; трансцендентальный же объект, лежащий, быть может, в основе того явления, которое мы называем материей, есть лишь нечто, чего мы не могли бы понять, если бы даже кто-нибудь мог сказать, что оно такое: слова понятны нам лишь в том случае, если им соответствует что-то в созерцании» (там же, с. 325).

[41] Там же, с. 271 (курсив мой. — *Л. К.*); см. также с. 257, 258, 271, 303, 308, 310.

[42] Там же.

[43] Кохановский В. П. Принцип историзма в философии Канта. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1975, с. 108.

[44] Кант И. Соч., т. 3, с. 258.

вовсе не утверждает возможность для субстанций возник
или исчезать. Взятая во всем контексте, приведенная фра
значит примерно следующее: возникновение и исчезновение с
станции (относимое к субстанции) есть изменение не ее, а
способов существования. И все далее приводимые Кохановс
рассуждения Канта только подтверждают, что это так. Ка
на самом деле «требует различать процессы, происходящ
внутри уже существующего предмета, в его рамках, и процесс
которые осуществляются вне пределов этого предмета, до (по
ле) него».[45] Но под термином «предмет» понимается вовсе
субстанция, а смена, возникновение и уничтожение *состоян*
субстанции.

Для субординации понятий, характеризующих развитие, н
иболее важно следующее замечание Канта: «Возникновение
исчезновение — это не изменения того, что возникает или исч
зает (а изменение некоего другого. — *Л. К.*). Изменение ес
один способ существования, следующий за другим способ
существования того же самого предмета. Поэтому то, что изм
няется, есть *сохраняющееся*, и *сменяются* только его *состоян*
(т. е. состояния изменяющегося, а не сохраняющегося. — *Л. К*
Так как эта смена касается только определений, которые мог
исчезать или возникать, то мы можем высказать следующ
положение, кажущееся несколько парадоксальным: только п
стоянное (субстанция) изменяется; изменчивое подвергается
изменению, а только *смене*, состоящей в том, что некотор
определения исчезают, а другие возникают».[46]

Итак, субстанция есть постоянное, есть та система отсчет
относительно которой происходят любые изменения. Точнее б
ло бы сказать, что такой системой отсчета является не субста
ция, а некоторое множество субстанций, ибо, как уже говор
лось, для сохранения качественного многообразия бытия нес
ходимо допустить «существование многообразного в одно и
же время».[47] Изменение представляет собой следование (т.
упорядоченный во времени и пространстве переход) друг за дру
гом способов существования субстанции. В то же время «поня
тие изменения предполагает один и тот же субъект как сущес
вующий с двумя противоположными определениями, т. е. ка
постоянный».[48] Это значит, что любой из способов существов
ния субстанции относительно постоянен и границами его посто
янства оказываются противоположные друг другу определени
Изменение и предполагает соединение «противоречаще-проти
положных предикатов в одном и том же объекте (наприме
бытия и небытия одной и той же вещи в одном и том же ме

---

[45] Кохановский В. П. Принцип историзма в философии Канта с. 108.

[46] Кант И. Соч., т. 3, с. 257.

[47] Там же, с. 275.

[48] Там же, с. 258.

сте)».[49] Вследствие этого возникать или исчезать могут только определения, характеризующие тот или иной способ существования субстанции. Любой способ существования субстанции (акциденция) в качестве изменчивого подвергается не *изменению*, а «только *смене*, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают».

Чрезвычайно важно проведение Кантом различия между понятиями «изменение» и «движение». В ряде случаев, когда вид субстанции несуществен, когда речь идет о субстанции вообще, безотносительно к качеству субстрата, подвергающегося изменению, эти понятия употребляются философом как синонимы.[50] Однако в основном Кант использует понятие движения, когда рассматривает определенный вид изменения и использует его как пример изменений. Движение представляет собой механическое перемещение тел в пространстве и времени.[51]

Различение субстанции, способов ее существования и определений, характеризующих и конкретизирующих последние, во многом аналогично спинозовскому различению вечной и неизменной субстанции и ее конечных состояний — модусов, определенность и ограниченность которых достигается с помощью атрибутов. Атрибуты субстанции у Спинозы образуют актуально бесконечное множество, они не возникают и не исчезают, а заданы все сразу, целиком. Именно это отличает спинозовские атрибуты от определений, характеризующих способы существования субстанции у Канта. Определения исчезают и возникают, число их может быть определено как потенциально бесконечное, поскольку их множество не мыслится как однозначно заданное. Правда, в системе Спинозы мысль о бесконечном множестве атрибутов практически не находит применения: для его системы оказывается достаточно двух важнейших атрибутов — протяженности и мышления, тогда как у Канта подобного ограничения нет. Последнее обстоятельство связано именно с тем, что немецкий мыслитель отличает движение как перемещение в пространстве от «любого, всякого» другого изменения. Спиноза исходит из последовательного монистического принципа, тогда как для Канта характерна тенденция к плюрализму. Первый стремится последовательно от начала до конца провести механицизм, Кант же в соответствии с достижениями естествознания своего времени добивается известного его ослабления, допуская «немеханические (нефизические)» виды субстанций.

Если же мы зададимся вопросом, что же послужило Канту моделью для анализа понятия «развитие», то наиболее вероятным ответом может быть следующий: такой моделью была прежде всего для него та концепция эволюции нашей планетной системы, которая так блестяще была развернута мыслителем во

---

[49] Там же, с. 137.
[50] См., напр.: Кант И. Соч., т. 3, с. 271; т. 4, ч. 1, с. 99.
[51] См., напр.: Кант И. Соч., т. 3, с. 137, 328; т. 5, с. 494, 524.

«...реальная противоположность встречается везде. $A-B=0$, т. е. где реальности, связанные в одном субъе уничтожают действия друг друга; таковы все на каждом шаг встречающиеся в природе действия и противодействия, котор основываются на силах и потому должны называться realita phaenomenon». Примером такого рода как раз и является ханическое движение, «когда две движущие силы, расположе ные на одной прямой, действуют на одну и ту же точку в п тивоположных направлениях».[59]

Таким образом, в системе «критической» философии нахо свое отражение эволюция природы, хотя и в метафизиче искаженном виде, а также развитие системы знаний с теми методологическими издержками. При этом абсолютно зам сервированным оказался механизм получения знаний, систе познавательных способностей человеческой души. Эта сторо природы человека, характеризующая сущность его натуры, Канту, постоянна и не подвержена никаким переменам. Стр тура познавательных способностей разума играет роль шка относительно которой фиксируются все происходящие измен ния.[60] Будучи априорной, она оказывается вне всяких де минант. Совершенно естественно тем не менее, что в качес априорных и вечных Кантом были избраны хотя и достато фундаментальные, но все же исторически обусловленные, от сительные принципы, способные прийти в противоречие с д ными развивающейся науки.

Поэтому любая попытка углубления принципов истори приходила в противоречие с системой кантовского априори и требовала ее трансформации, а в конце концов и разруше На этом пути лежало конкретно-историческое понимание с ности человека и его познания. Но по такому пути пошла то ко марксистско-ленинская философия.

4. ПОСТЕПЕННОСТЬ ДВИЖЕНИЯ ПО ПУТИ ПРОГРЕССА

Весь свой опыт ученого, на практике успешно применивш принцип развития, и философа, исследовавшего его методо гические границы, Кант применил тогда, когда перед ним с

---

59 Кант И. Соч., т. 3, с. 317, 322.

60 Никак нельзя согласиться с тезисом В. П. Кохановского о том, бу Кант требовал «исследовать не только происхождение вещей природы, но генезис понятий, категорий» (Кохановский В. П. Принцип истори в философии Канта, с. 106). В приведенной автором цитате из «Пролего пов...» Кант вовсе не ставит вопроса о происхождении (историческом ге зисе) категории причинности. Он говорит лишь о том, что если было объяснено ее «происхождение, то уже сами собой стали бы ясными усло [ее] применения и сфера [ее] приложимости» (Кант И. Соч., т. 4, ч с. 73), т. е. речь идет об истолковании природы категории «причинност о том, как она действует. Сама по себе она неизменна и абсолютна, а философское ее истолкование может быть различным.

ставительной необходимостью встала проблема истории общества, проблема будущего человечества. Философия истории, разработанная Кантом, не может быть рассмотрена как случайная и не согласованная с целостной системой часть теоретического наследия мыслителя. Напротив, она находится в строгом согласии с основополагающими принципами его системы, которая теперь потребовалась вся целиком, во всей своей методологической силе, а значит, обнаружила и все свои противоречия и недостатки; ведь Канту надо было отыскать возможность совмещения феноменально изменчивой и ноуменально постоянной сторон человеческой природы, что с позиций «критической» философии было невозможно. Методологические принципы своей концепции развития мыслитель целиком применяет при разработке истории человечества.

Историческое пространство человека простирается, согласно его представлениям, от «низшей степени животности» до «высшей степени человечности».[61] Движение в этом пространстве рассматривается Кантом под углом зрения все большего торжества морали в жизни людей. Процесс развития понимается им как эволюция, направленная на постепенное ослабление животно-злой стороны в природе человека и соответственно на непрерывное нарастание морально-добрых его свойств. Критерием социального развития у Канта выступает показатель, характеризующий постоянное увеличение моральности, выражающееся во все более полном подчинении всех и вся категорическому императиву. Правда, иногда философ глухо говорит о «некоторых преобразовательных революциях».[62]

Революция понимается Кантом не в качестве глубокого социально-экономического переворота, качественно перестраивающего всю структуру общества от базиса до идеологии. Для него революция — это политико-правовой акт, незначительно продвигающий общество по пути прогресса. «Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей»,[63] — пишет Кант. Эта точка зрения оказалась подкрепленной историческим опытом последствий Французской буржуазной революции, истинного социального смысла которой немецкий мыслитель не понял. Он видел, что революция не привела к торжеству добра и справедливости, которых вместе со всеми великими представителями Просвещения он ожидал. Коль скоро моральный образ мыслей он считал определяющим, то понятно разочарование мыслителя: достижение политических свобод, конечно в буржуазно-ограниченном их виде, сопровождалось моральной деградацией. Тем не менее

[61] Кант И. Соч., т. 6, с. 17.
[62] Там же, с. 21.
[63] Там же, с. 29.

смена всей системы политико-правовых отношений, приведш к формальному равенству людей в обществе, оправдывала оп мистическую в целом оценку революции и ее возможностей. Р волюция — необходимый, но не решающий фактор в разви общества. Она лишь перестраивает природную пространств но-временную структуру общественного бытия и приводит т самым ее в соответствие с постепенно накапливающейся м ральностью. Последняя — единственный критерий прогресса о щества.

Такая оценка Французской революции определялась преж всего идеализмом Канта. Он был свидетелем глубокого социал но-политического переворота — качественного перехода общес ва от феодальной формации к буржуазной. Однако историчес значимость этого переворота могла быть замечена только принципиально иных философско-идеологических позиций, зде нужна была философия исторического материализма. Сама практика общественной жизни — и эволюция Германии на пу к буржуазному переустройству, мучительно медленная, раст нувшаяся почти на полтора столетия (скачок с позиций жиз одного поколения практически не заметный), и окончательны итог Французской революции — была настолько запутанн что с метафизических позиций не могла быть сколько-нибу удовлетворительно объяснена.

Кроме того, наиболее значительные революционные пере роты в истории общества — это революционные периоды, ме ющие решительно всю структуру общества на противоположну Таковы два перехода: переход от доклассового общества к кла совому и от последнего — к послеклассовому. Что же касает буржуазной революции, то она осуществляет скачок в границ социального антагонизма, не отменяя частной собственности орудия и средства производства, лишь меняя тип эксплуатаци Это как бы скачок второго порядка в границах скачка перво порядка. В базисе общества основные изменения заключают здесь, во-первых, в разрушении частной собственности на р ботника производства, во многих случаях осуществленном е в условиях позднефеодального общества, по крайней мере Западной Европе, и, во-вторых, в освобождении производите от последних остатков средств производства — процесс истор чески весьма длительный, лишь в немногих случаях ускорен явлениями типа английского «огораживания». Не случайно политическая сторона революции, захват власти новым господ вующим в экономике классом, является и наиболее ярким острым, и окончательным итогом буржуазных революций. «К жимость» здесь скрывает сущность: главным в событии кажет перемена в надстроечных сферах общества. Такая «кажимост увлекает на путь идеалистического объяснения событий, что было исторически продемонстрировано.

Чтобы понять, как меняется общество, которое наблюд

Кант, и как он представлял себе эти перемены, нужно обратиться к его статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784). Суть перемен философ видел в изменении системы социального поведения, в переориентации системы моральных норм и ценностей. Патерналистская система социального поведения, насаждаемая феодальным обществом, представляет собой, с точки зрения Канта, парадоксальное явление, ибо большую часть людей «природа уже давно освободила от чужого руководства (naturaliter maiorennes)».[64] В современной марксистской литературе данной системе социального поведения дается следующая характеристика: «Уподобление всех нравственных отношений в феодальном обществе отношениям „отцов" и „детей" („старших" и „младших") соответствовало основному классовому интересу господствующих сословий (светских и духовных феодалов). Оно давало в их руки орудие морального закрепощения угнетенных, воспитания в них духа покорности, смирения. Мораль „детей" и „отцов" не была „семейной идиллией". Классовое неравенство при феодализме открыто сопровождалось моральным неравенством: чем ниже на ступенях сословно-корпоративной иерархической лестницы располагалась та или иная социальная группа, тем меньше моральных ценностей отводилось на долю ее членов. Угнетатель (мнимый „отец") не только эксплуатировал угнетенных („детей"), не только жил за их счет, не только распоряжался их судьбой, но он в полном соответствии с официальной моралью признавал „детей" (угнетенных) нравственно более низкими, морально „неполноценными". Мораль „отцов" и „детей" унижала подлинное достоинство угнетенного, не только ставя его в холопски-подчиненное отношение к господину („отцу"), но и заранее отводя ему „низкое" нравственное значение в обществе».[65] Складывалось впечатление, что главными виновниками «детского» поведения были сами угнетенные, подавляющее большинство населения.

Кант заметил эту «детскость» и определил ее как «несовершеннолетие», которое есть «неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого».[66] Оно «заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им».[67] Мыслителю кажется, что причинами его являются «леность и трусость», которые отличают большинство людей. Причем поведение последних само создает желающих их «опекать» из тех, кто чуть менее труслив и ленив.

Конечно, нельзя пройти мимо скрытой иронии и даже сарказма в словах Канта, стремившегося вдохнуть мужество в своих

---

[64] Там же, с. 27.

[65] Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. Опыт этико-философского исследования. М., 1974, с. 63.

[66] Кант И. Соч., т. 6, с. 27.

[67] Там же.

сограждан и напомнить им о достоинстве, утраченном не б собственного попустительства. «После того как эти опекуны оглупили свой домашний скот и заботливо оберегли от то чтобы эти покорные существа осмелились сделать хоть один шаг без помочей, на которых их водят, — после всего этого они ук зывают таким существам на грозящую им опасность, если о попытаются ходить самостоятельно, — пишет Кант. — Прав эта опасность не так уж велика, ведь после нескольких паден в конце концов они научились бы ходить; однако такое обсто тельство делает их нерешительными и отпугивает их, удержив от дальнейших попыток».[68]

Но есть и более серьезные причины зависимого поведен людей, которые уже нельзя признать временными, подобны «лености и трусости». Их преодолеть значительно труднее, окончательно изжить, видимо, никогда не удастся. Человек р ководствуется доставшимися ему от предшествующих поколе ний способами действий, различного рода нормами, регулир ющими его поведение и его мышление. «Положения и форм лы — эти механические орудия разумного употребления или вернее, злоупотребления своими природными дарованиями — представляют собой кандалы постоянного несовершеннол тия»,[69] — пишет Кант. Эта мысль философа аналогична пре ставлениям Ф. Бэкона об «идолах театра», о заученных роля которые люди исполняют по навязанному традицией сценарию как актеры на сцене.

Здесь выход может быть только один — овладение творче ским мышлением, которое дано далеко не каждому, но стре миться к которому должен каждый человек, ибо таково его назначение. По крайней мере «несовершеннолетие» должно из живаться. «Имей мужество пользоваться *собственным умом!*» — провозглашает Кант. Но и здесь верный своей концепции раз вития он предупреждает, что «публика может достигнуть про свещения только постепенно»,[70] что революция, как скоротечный процесс, бессильна что-либо сделать существенное.

Итак, что же видит Кант в современном ему обществе? По его мнению, в людях постепенно растет сознание своего досто инства, сопровождаемое свободой мысли и действия, которо научает каждого, с одной стороны, ценить в себе самом Чело

---

[68] Там же, с. 27—28. — В статье звучит призыв к неповиновению вла стям («опекунам») и церковным, и гражданским, «столь любезно берущи на себя верховный надзор над этим большинством» (там же, с. 27); вмес с тем Кант стремится противопоставить чиновникам королевской админи страции самого короля Пруссии Фридриха II, как бы вбить клин между королем и его усердными помощниками, в определенной мере лестью само держцу связать руки исполнителям его же воли и в этих условиях добиться некоторых гражданских свобод (слова, печати, вероисповедования) de facto прекрасно понимая недостижимость этих требований de jure.

[69] Там же, с. 28.

[70] Там же, с. 27.

века, а с другой — с каждым человеком обращаться, как с «человеком, который есть *нечто большее, чем машина,* сообразно его достоинству».[71] Сказанное дает основание заключить, что социальный опыт и наблюдения, вся система знаний и опыт ученого заставляют Канта создать идеалистическую систему, а эта последняя управляет видением Канта-социолога. Та часть философской системы, которая посвящена принципу развития, играет в этом управлении существенную роль.

Обсуждая методологические проблемы, Кант полагал, что «вещи никогда не должны считатся специфически различными из-за качества, переходящего в любое другое качество путем одного лишь увеличения или уменьшения его степени».[72] Это означает также, что общество после революции не может рассматриваться как качественно новое по сравнению с дореволюционным его состоянием, ибо революция связана лишь с незначительным «увеличением степени нравственности». Эти методологические идеи берут свое начало в трансцендентальной логике, где группа категорий качества никак не связана с группой категорий количества, несмотря на наличие диалектических связей внутри каждой из групп. Количественные изменения кажутся Канту возможными сколь угодно долго, но они будут при любой степени оставлять вещь неизменной в ее качестве. Качество характеризуется «реальностью», т. е. действительным наличием, или «отрицанием», т. е. абсолютным его отсутствием. Общество как нечто реальное не претерпевает качественных изменений, а лишь медленно эволюционирует.

Эта слабость кантовской философии истории была впоследствии поднята на щит социал-реформистами II Интернационала, «этическими социалистами», базирующимися на неокантианстве. Отрекаясь от адекватного восприятия идей Канта и отказываясь от исторического рассмотрения его взглядов, они культивировали лишь слабые стороны и ошибки немецкого философа, делали этого устремленного в будущее мыслителя или консерватором, или беспочвенным мечтателем.

От Канта было еще далеко до торжества идей марксизма, до Октябрьской социалистической революции. Ученый наблюдал только переход общества от феодализма к капиталистическому строю и не мог еще видеть наиболее острого социального антагонизма в истории — между буржуазией и пролетариатом. Поэтому диалектическим догадкам Канта не суждено было в полной мере развернуться в его собственной философской системе, ибо оковы идеализма и метафизики, державшие его, были еще очень прочны.

---

[71] Там же, с. 35.
[72] Кант И. Соч., т. 5, с. 131, примечание.

ГЛАВА III

О ПРЕДПОЛАГАЕМОМ НАЧАЛЕ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА И ПЕРВЫХ ЕГО ШАГАХ

1. БИОЛОГИЧЕСКАЯ ФОРМА КАК МАТЕРИАЛ ИСТОРИИ

Одним из сложнейших вопросов, с которыми сталкивает Кант при попытке осмысления законов истории, оказывает вопрос о самом возникновении человека, т. е. вопрос о нача истории общества. Здесь сразу же обнаруживает свою сл бость генетический метод в том виде, в каком его примен Кант, поскольку правильно ответить на указанный вопрос с п зиций метафизической концепции эволюции невозможно.

Как большинство ученых своего времени, Кант в начальны период деятельности во всем, что касается науки, находился н позициях стихийного материализма, материализма, ограничен ного мировоззренческой конструкцией «двойственной истины» картезианской, а не номиналистской ее форме. Так он рассма ривал все вопросы, связанные с учением о «духовных сущест вах». В работе «Грезы духовидца, поясненные грезами мета физики» (1766) он писал, что это учение «можно завершить, н только в *отрицательном* смысле, а именно, твердо устанавл вая границы нашего понимания и убеждая нас в том, что ра нообразные явления *жизни* в природе и их законы — это вс что дозволено нам познать, тогда как самый принцип это жизни, т. е. духовную природу, о которой не знают, а строя лишь предположения, нельзя мыслить положительно, так ка для этого нет никаких данных во всей системе наших ощуще ний. В рассуждениях о том, что столь отлично от всего чуве венного, мы должны довольствоваться одними лишь отрицани ями, и даже сама возможность таких отрицаний покоится не н опыте и не на умозаключениях, а на выдумке, к которой при бегает разум, лишенный всякой опоры».[1] Конструкция «двой ственной истины» согласовывалась также с деистической пози

[1] Кант И. Соч., т. 2, с. 331—332.— Такое отграничение научной истин от вненаучной области нашло логическое завершение в кантовском агности цизме (см. об этом: Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1975, с. 24—25).

ней Канта, аналогичной деизму Бэкона, Ньютона, Лейбница, Юма, которые оказали заметное влияние на кенигсбергского мыслителя.

Кант с помощью принципа эволюции до конца использовал возможности, предоставлявшиеся ему той системой основоположений и законов, которую окончательно оформил И. Ньютон. Результаты на этом пути, как уже говорилось, были достигнуты значительные. Однако по мере того, как открывавшиеся возможности на этом пути исчерпывались, перед ученым все настойчивее возникали факты, ранее оттесняемые из активных областей его сознания. Они рождали ощущение интеллектуального дискомфорта, так как бессилие перед данными фактами рождало неуверенность в истинности сделанного прежде. Наметившееся противоречие надо было либо разрешить, либо по крайней мере истолковать его. Это заставило Канта обратиться к поискам новой методологии, способной объяснить целесообразное и свободное поведение биологических и социальных систем.

О животноподобном предке. Для Канта совершенно бесспорно, что человек по своей физической природе представляет собой один из видов животных, он — существо биологическое. Очень интересна в этом отношении рецензия Канта на сочинение итальянского профессора анатомии П. Москати «О существенном различии в строении тела животных и людей». Москати доказывает в своей работе, и это доказательство «в руках столь проницательного и философствующего аналитика приобретает почти полную достоверность»,[2] что прямохождению человека предшествовало положение четвероногого у его предков и что прямохождению человек обязан целым рядом таких анатомических особенностей, которые чреваты опасными болезнями и затруднениями в выполнении многих животных функций. Заключая рецензию, Кант указывает на следующее: «Отсюда ясно видно: первая забота природы состояла в том, чтобы человек в качестве животного сохранился *для себя и для своего рода,* а для этого существовало то положение, которое всего более соответствует его внутреннему строению, положению плода и сохранению себя в случаях опасности, т. е. положение *четвероногого;* но заботой природы было также и то, чтобы в человеке был заложен еще и зародыш разума, посредством которого, если этот зародыш развивается, человек предназначается для *общества* и пользуясь которым навсегда принимает подходящее для этого положение, а именно положение *двуногого,* благодаря чему он, с одной стороны, бесконечно много выигрывает по сравнению с животными, но зато ему приходится мириться также с неудобствами, проистекающими от того,

---

[2] Кант И. Соч., т. 2, с. 441.

что он так гордо держит голову выше своих старых товарищей».[3]

Рецензия написана Кантом в 1771 г., однако фраза, что цель средством разума «человек предназначается для *общества*» говорит о размышлениях автора о способах «практического» (т. е. морального) применения разума. Это свидетельствует о том, что основное положение его системы — идея дуализма — фактически уже сложилась. Вполне определенно намечено здесь противоречие между биологической и социальной сторонами в природе человека. Оно получит затем всестороннее раскрытие в трудах мыслителя по этике, трансформировавшись в непримиримое столкновение чувственных влечений человека и его нравственного долга.

Прямохождение рассматривается Кантом в качестве следствия разумности. Ведь само по себе оно лишь затрудняет осуществление физиологических функций и с биологической точки зрения не может быть признано целесообразным. Тот телеологический метод, который философ применяет, говоря о предназначении человека для общества, характеризует процесс становления человека как непротиворечивый и плавный, т. е. несет в себе основные черты механистической эволюции. Следовательно, идея ароморфоза, сопровождаемого противоречием с целым рядом морфофизиологических особенностей прежнего уровня организованности, а значит целесообразности, которая в то же самое время по отношению к этому ряду оказывается нецелесообразной, не могла быть достигнута на такой основе.

Целесообразность и нецелесообразность одновременно как следствие одного и того же биологического процесса и в рамках все того же биологического процесса Кант совместить не мог, тем более, что в науке не было никакого опыта в познании систем такого рода. Прямохождение в качестве биологической закономерности допустить поэтому было нельзя. Оно возможно лишь при условии, что в природе заложена более высокая цель, чем сохранение жизни. Так формируется тезис Канта о человеке, человеческом в человеке как самоцели.

Животные, пишет философ, руководствуются в своем поведении системой инстинктов, из которых «после инстинкта питания, посредством которого природа поддерживает существование каждого индивидуума, важнейшим является инстинкт пола, помощью которого она пользуется для сохранения всякого вида».[4] Нет никаких оснований считать, что животный предок человека ориентировался в окружающей его среде как-либо иначе, потому что это наиболее целесообразный способ поведения для него. «Что касается природных способностей органиче-

---

[3] Там же.

[4] Кант И. Предполагаемое начало истории человечества. — В кн.: Родоначальники позитивизма, вып. 1. Кант, Тюрго, Д'Аламбер. СПб., 1910, с. 19

ского существа, т. е. целесообразно устроенного для жизни, мы принимаем за аксиому то, что в нем нет ни одного органа для какой-нибудь цели, который не был бы самым удобным для этой цели и наиболее соответствующим ей. Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было *сохранение* его, его *преуспеяние*—одним словом, его *счастье*, то она распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнение этого своего намерения. В самом деле все поступки, какие ему следует совершать для этого, и все правила его поведения были бы предначертаны ему гораздо точнее инстинктом и с помощью его можно было бы достигнуть указанной цели гораздо вернее, чем это может быть когда-либо сделано при помощи разума... природа взяла бы на себя не только выбор целей, но и выбор самих средств и с мудрой предусмотрительностью доверила бы и то и другое одному только инстинкту».[5]

Тем самым ученый показал, что не только основные соматические структуры человека и животных в значительной части тождественны, но и физиологические механизмы высшей нервной деятельности, в сущности, совпадают. Как биологическое существо человек руководствуется инстинктами, а предок человека руководствовался ими и в целом, подобно животному: «Инстинкт... к которому прислушиваются все животные, должен вначале один только руководить новичком».[6] Таким образом, физиологическое сходство человека с животными Кант распространял так далеко, как только могла это сделать самая передовая наука его времени. И все же человек не является таким существом, все назначение которого заключается в его сохранении и преуспеянии. Он нечто большее, чем просто биологическое существо. Однако то, что отличает человека от животного, выходит за пределы природных явлений и не имеет отношения к естествознанию.

Теория моногенизма. Происхождение рас. С позиций естественнонаучных взглядов на человека Кант решает и вопрос о происхождении рас. Биологические законы расообразования, имеющие место в животном и растительном царстве, основанные на принципе Бюффона, Кант переносит на человека. «Все люди, — пишет он, — на всем пространстве земли принадлежат к одному и тому же естественному роду, ибо все они при совокуплении порождают детей, способных к продолжению рода, как бы сильно они вообще ни различались по своему внешнему облику».[7]

Точка зрения Канта резко противостоит расистским предрассудкам. Он доказывает, что все люди должны иметь единое происхождение; противное предположение слишком маловеро-

[5] Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 230.
[6] Кант И. Предполагаемое начало истории человечества, с. 18.
[7] Кант И. Соч., т. 2, с. 445—446.

ятно, ибо тогда никакими естественными причинами не объяс-нить почти полного сходства физического облика всех люде на Земле. «Пришлось бы допустить много локальных акто творения»,[8] что противоречит и биологии, и логике. В качеств аргумента Кант прибегает к «бритве Оккама»: бесполезно де лать с помощью многого то, что может быть сделано мини мальными средствами. Он дает определение расы, принятое в современной таксономии: «Видоизменения (т. е. наследс венные различия животных, принадлежащих к одному и том же основному роду), которые постоянно сохраняются из поко ления в поколение, в какие бы местности они ни были пере лены, а в смешении их с другими видоизменениями того же основного рода всегда порождают помеси, называются *ра сами*».[9]

Кант объясняет происхождение человеческих рас на осно теории преформизма. Эта теория хорошо согласуется с ег представлениями о развитии как о процессе увеличения ил убывания какого-либо качества, существующего и в таком ко личестве, в каком оно практически не обнаруживается. Отно сительно такого, например, свойства, как жизнь, он писа «Указать... с уверенностью, на какие именно звенья природ распространяется жизнь и каковы те ступени жизни, которы непосредственно граничат с полной безжизненностью, едва л когда-либо возможно будет». Совершенно ошибочно было б заключать, что «там, где этого признака не видно, нет ни ма лейшей жизни».[10] Ясно, что здесь Кант следует лейбницевско му принципу непрерывности (lex continuitatis).

Соответственно методологическим установкам преформизм мыслитель предполагает существование гипотетического «осно ного рода», в котором «должны были быть заложены разно рода зародыши и природные задатки, чтобы при случае либо развернуться, либо не проявиться...».[11] Поскольку челове предназначен для жизни во всех климатах и на любой почв он несет в себе все необходимое многообразие зародышей, и которых лишь определенная, соответствующая данным приро ным условиям часть реализуется, другие же, предназначенны для других условий, остаются в свернутом и подавленном сост янии. Канту удается таким способом разрешить трудность, со стоящую в том, «что в сходных земных зонах и при сходны климатических условиях живут люди не одной и той же ра

---

[8] Там же, с. 446.

[9] Там же.—Автор примечаний Б. Ю. Сливкер (см. там же, с, 492) н справедлив в оценке определения расы, данного Кантом, ибо не учел генетической природы расовых различий в пределах одного вида (линнеевского). В оправдание его можно отметить, что примечания составлялись к изданию сочинений Канта в 1940 г., когда генетика была очень молодой научно дисциплиной и сведения из нее не были еще хрестоматийными.

[10] Там же, с. 308.

[11] Там же, с. 453.

[12] Так, негры, переселенные из Африки в Америку, из одних природных условий в другие, сохраняют все свои расовые особенности. Раз проявившись, определенные расовые признаки уже не могут быть изменены никакими влияниями изменившегося климата. Условия же обитания людей могут меняться как сами по себе, в силу эволюции земного климата, так и вследствие постоянно происходящих переселений народов.

Главной причиной миграции Кант считал естественные катаклизмы, заставлявшие народы перемещаться в зоны с более трудными условиями жизни. Попутно он высказывает замечательную догадку о заселении американского континента через северную Азию, о родстве древнего населения северо-востока Азии и американских аборигенов — индейцев. В наше время эта догадка подтвердилась археологическими и другими данными, так что ее можно считать общепризнанным научным фактом. Другой возможной причиной массовых переселений в необжитые районы Кант называет войны[13] и считает, что эта причина по силе не уступает стихийным бедствиям, а даже превосходит их.

Как видно, Кант не в состоянии последовательно научно решить вопрос о расообразовании, ибо за пределами причинного объяснения оказываются основные вопросы: как и почему появляются те или другие «зародыши и природные задатки», как возникает «предназначение» различных видов живых существ к обитанию в определенных экологических условиях? По его мнению, исследователю здесь остается лишь перейти к телеологическому методу объяснения: «Случай или всеобщие механические законы не в состоянии породить такие сочетания. Поэтому встречающиеся при тех или иных условиях результаты развития подобного рода мы должны рассматривать как *предуготовленные*».[14] Ученый понимает шаткость такого рода объяснений и ратует за то, чтобы подобных ситуаций было как можно меньше. Он с полным убеждением писал, что «ссылка на нематериальные начала служит убежищем для ленивой философии, и поэтому по возможности следует избегать всех толкований в этом вкусе, дабы те основы явлений в мире, которые покоятся на законах движения одной лишь материи и которые одни только доступны пониманию, могли быть полностью познаны»,[15] и следовал этому призыву в своей теоретической деятельности на протяжении всей жизни, хотя и ясно отдавал себе отчет, в области каких проблем научные методы (в понимании Канта методы метафизического материализма) XVIII столетия бессильны.

---

[12] Там же, с. 460.
[13] Кант И. Соч., т. 5, с. 394; т. 6, с. 281—282, 283.
[14] Кант И. Соч., т. 2, с. 452.
[15] Там же, с. 309.

Критика неизменных «зародышей», передающихся по наследству из поколения в поколение, велась впоследствии с маркистских позиций. Она началась еще при жизни Канта, например, в его столкновении с Г. Форстером.[16] Однако необходимо указать, что устойчивое наследование свойственных видам признаков, наличие наблюдений только над внутривидовой изменчивостью, осуществляемых в связи с искусственным отбором, отсутствие сколько-нибудь надежного палеонтологического материала — все это противоречило механистическим методам объяснения меняющихся явлений и более естественно объяснялось с преформистских позиций, которые Кант подправил в соответствии с признанием ограниченного влияния среды на организм, ибо он полагал, что деятельность «зародышей» подавляется или возбуждается в зависимости от окружающей среды. Учитывая современный уровень биологической науки, этим воззрениям не хватало лишь представлений о мутациях «зародышей» и отборе на основе их тех организмов, что были лучше приспособлены к среде.

Форстер с сарказмом писал, что еще можно допустить заботу провидения, распределившего задатки между людьми для жизни в определенных климатических условиях, но куда оно смотрело, когда «не подумало о вторичном переселении, когда указанный зародыш, который подходил лишь для одного климата, стал бы совершенно бесполезным».[17] Кант на это ответил, что в «первой человеческой паре»[18] объединены все задатки, в потенции способные обеспечить приспособление к любому климату. Следовательно, «не требовалось особой мудрой воли, чтобы разместить их в местах, которые соответствовали их задаткам; там, куда они случайно попадали и где долгое время продолжали свой род, развивался подходящий для этой местности зародыш, содержащийся в их строении и делающий их приспособленными к данному климату».[19] Что касается вторичных перемещений, вызываемых теми же причинами, что и первоначальное расселение, то они всегда вызывают у переселенцев затруднения в приспособлении к жизни в новых условиях, так как не успеет сложиться еще приспособленность к одним условиям, как требуется переход к развитию новых, ранее дремлющих «зародышей», необходимых в новых обстоятельствах. В итоге народ не приспособлен как следует ни к каким опреде-

---

[16] См. подробнее: Деборин А. М. Социально-политические учения нового и новейшего времени в 3-х т. (Очерки социально-политической мысли в Германии. Конец XVII — начало XIX в.). М., 1967, с. 199—200.

[17] Кант И. Соч., т. 5, с. 83.

[18] Там же, с. 84. — Кант употребляет это выражение метафорически, совсем не полагая, что именно пара людей дала начало всему человеческому роду. Мыслитель только делает вид, что опирается на Библию, в действительности же тонко иронизирует над ней.

[19] Там же, с. 84.

ленным климатическим особенностям, что обусловливает его определенную физическую «слабость».[20]

Несомненной заслугой Канта было отстаивание им теории моногенизма в происхождении человеческих рас. Все расы, как уже говорилось, произошли от гипотетического основного рода, который сам не сохранился. Наиболее вероятной прародиной всех людей, полагал Кант, можно считать полосу земли между 31-м и 52-м градусами широты, где имеется превосходное сочетание холодных и теплых местностей, обилие животных и растений. «Именно в этой полосе земли человек должен был меньше всего отклоняться от своего первоначального облика, так как здесь он одинаково хорошо приготовился ко всем переселениям. И вот здесь жители — белые люди, но *смуглые*».[21] Этот-то внешний вид Кант и считает наиболее близким к основному роду. Однако это не дает таким людям никаких преимуществ перед другими.

Итак, создатель «критической» философии исходит из того, что на биологическом уровне имеется антропоморфное живое существо, обладающее комплексом преформированных задатков. Часть этих задатков реализуется благодаря взаимодействию с физической субстанцией и субстанциями других биологических видов. Этот процесс совершается до определенного момента. Другая часть продолжает разворачивать свои потенции из предзаданного состояния уже на следующем этапе после указанного определенного момента, завершая окончательное формирование физического облика теперь уже человека (например, прямохождение, без которого затруднено общение, комплекс расовых признаков), человека потому, что определенный момент, о котором идет речь, связан с актом, реализующим цель природы (здесь речь идет о трансцендентной природе), — приобретением разума и возможности разумного, а значит, *свободного*, поведения, направленного к «общительности как величайшей цели человеческого предназначения».[22]

2. СОЦИАЛЬНОСТЬ В ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Сложнейшая для науки проблема, которая и до сих пор остается во многих ее деталях загадочной — проблема становления сознания — Канту кажется неразрешимой методами естествознания. Наука XVIII в. предлагала лишь идеалистическое объяснение. Телеологический акт вразумления — вот все, что мог здесь предположить и Кант.

Для Канта «разумность» и «свобода» являются синонимами социальности. Общественное существо — это индивид, наделенный свободой, которая достигается с помощью категорического

[20] См. там же, с. 85—87.
[21] Кант И. Соч., т. 2, с. 459.
[22] Кант И. Предполагаемое начало истории человечества, с. 18.

императива. Только человек свободен, ибо только он од среди всего живого обладает нравственным сознанием. К товским пониманием социальности в определенной мере пре долеваются ошибки теории атомистического индивидуализм восходящей к Эпикуру. В наиболее зрелом виде она предста лена в философской системе Т. Гоббса. Именно его «Леви фан» начинает традицию истолкования общественного устр ства как договора между отдельными индивидами, в своем е тественном состоянии нисколько не нуждающимися друг друге. (Конечно, Гоббс не мог провести эту точку зрения пос довательно, ибо тогда необъяснимым становится факт пр почтения людьми договорного, т. е. общественного, состоян состоянию естественного права. Почему люди предпочли кул турно-государственное существование существованию в услов ях дикости? Поэтому Гоббс вынужден был искуственно ввес изначальную наделенность людей определенными моральны установками — стремлениями к общительности и миру).

Обычно эта тенденция к «робинзонаде», наблюдавшаяся в философии истории XVII—XVIII вв., объясняется тем, ч утверждающиеся капиталистические отношения ведут к разр ву всех социальных связей, предельно индивидуализируют м роощущение личности. Это без всякого сомнения так, тем б лее в Англии, где «огораживание» обострило все общественны антагонизмы, требуя их объяснения и идеологической по держки.

Масса крестьян-арендаторов, связанная с лендлордами тр диционными связями феодальной зависимости, привыкшая такому состоянию, освященному моральным принципом фе дальной иерархии — принципом «отцов и детей», безжалост сгонялась с насиженной земли и оказывалась в беспомощно положении. Надо было в соответствии с собственными качес вами — находчивостью, умением ориентироваться в социальн обстановке, знаниями, умениями, изворотливостью, хитрост и т. д. — находить новое место в жизни, приспосабливаться непривычной обстановке, которая динамично менялась, пост янно требуя самостоятельных решений. Буржуазная идеолог прославляла такого свободного от всех старых предрассудк человека, имеющего мужество руководствоваться собственны умом и надеяться на собственные силы, не обращая внимани на то, что подавляющая часть этих людей оказывалась осв божденной и от «пут» собственности.

Когда Кант провозглашал свое «Sapere aude! — имей муж ство пользоваться *собственным умом!»*, он выражал, по сути д ла, те же идеи, которые в Англии были злободневны в нача XVII столетия, а для Германии стали на повестку дня лишь началу XIX.

Но это лишь одна сторона дела, благодаря которой сфо мировалась Кантова метафизическая теория человека как гра

данина. Второй его стороной было то, что эта концепция формировалась в раннебуржуазном обществе, где продолжали господствовать феодальные отношения, для которых характерно слабое разделение общественного труда и, следовательно, преимущественно натуральный способ ведения хозяйства. В этих условиях складывалось впечатление сугубой самостоятельности личности, которая не нуждалась ни в ком и ни в чем. Всесторонние связи и зависимость людей друг от друга еще не были столь значимы. Поэтому в понятии «человек» причудливо отразились черты феодального базиса и буржуазной надстройки. Идеологи еще классово нерасчлененного «третьего сословия» неизбежно оказывались на буржуазно-демократических позициях. Образцом человека для них служил свободный крестьянин-йомен, свободный ремесленник, мелкий хозяйчик.

Как уже говорилось, Кант преодолевает эту тенденцию социального атомизирования и следует в этом не менее сильной античной традиции, чем эпикурейская. Он опирается на аристотелевское понимание человека как социального животного, которое затем развивалось стоиками. Эпикур отражал тенденцию кризиса античного полиса, разрыв социальных связей, весьма схожий с кризисом феодальных структур, которые рассматривал Гоббс. Идеал же Аристотеля был обращен в прошлое, к временам расцвета классического полиса, любой гражданин которого всецело зависел от него и не представлял своего существования вне своего города-государства, ибо за его пределами он уже не мог быть полноправным и становился метеком.

В философии нового времени эта тенденция была продолжена Г. Гроцием, Б. Спинозой. Последний, по мнению В. В. Соколова, решительнее, чем Гоббс, подчеркивал, что «человеческое общежитие — столь же исконный феномен, как и сам человек».[23] В Нидерландах XVII в., в социально-экономическом отношении опережавших Англию, процесс разделения труда и мануфактуризации производства зашел далеко. Поэтому и противоречие между «атомистическим» и «организмическим» подходами к человеку и обществу было у Спинозы острее. Что касается кенигсбергского философа, то он в своих изысканиях опирался на весь предшествующий опыт европейской философии, рассматривая отсталую социально-экономическую жизнь Пруссии сквозь призму ушедших далеко вперед стран. Поэтому он решительно устраняет противоречие, отмеченное во взглядах Гоббса и Спинозы, и рассматривает социальность как качественно определяющую черту человека. Человеческое, по Канту, тождественно социальному.

В сочинении «Об изначально злом в человеческой природе» (1792) мыслитель специально оговаривается, что термин «че-

[23] Соколов В. В. Человек, общество, государственность и культура в западноевропейских теоретиков естественного права XVII в. — В кн.: История философии и вопросы культуры. М., 1975, с. 285.

ловеческая природа» понимается им в широком и узком смысле. В последнем смысле «под природой человека подразумевается только субъективное основание применения его свободы вообще (под властью объективных моральных законов), которое предшествует всякому действию, воспринимаемому нашими чувствами».[24] В широком же смысле человек по своей природе двойственен: определяющей его стороной с ходом истории все явственнее становится социальное (разумное, моральное, т. е. собственно человеческое в узком смысле); вместе с тем продолжает свое существование и вторая сторона его природы—животное в человеке. С момента внедрения разума, точнее с того момента, когда человек впервые воспользовался разумом, обнаруживают себя обе эти стороны, постоянно проявляются противоречия между ними.

3. ОЧЕЛОВЕЧИВАНИЕ КАК АКТ И ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД

Все эти соображения, опирающиеся на опыт предшественников, подкреплялись убеждением Канта в принципиальной ограниченности механистического метода, что не могло быть свойственно ни Гоббсу, ни Спинозе. Своим пониманием сущности человека Кант сделал весьма важный для последующего развития диалектического метода шаг, так как сумел обосновать диалектическую идею несводимости социального (мира детерминации через свободу) к природно-биологическому (миру естественной детерминации). Правда, в целом метафизическое мировоззрение философа и здесь отчетливо обнаруживалось, ибо указанное различие он абсолютизировал. По его мнению, социальное и биологическое в человеке разделяет пропасть. Пропасть эту можно характеризовать как скачок, но скачок особого рода. Его сущность сводится к проявлению принципиально особой субстанции (вещи в себе) в физико-биологическом мире и имеет мало общего со скачком в методе Гегеля. Развиваемая Кантом концепция эволюции не допускает переходов, при которых непрерывные количественные изменения приводят к коренному качественному перелому. Там, где предшествующая эволюция достигает своего предела, требуется телеологический по своей сущности акт, начинающий принципиально новый отрезок эволюции, протекающий более энергично, но столь же непрерывно, как и прежний. Складывается картина прерывной функции, где в участки разрывов вмешивается провидение, подстегивающее к достижению нового значимого отрезка.

Таким актом провидения, по Канту, было наделение антропоморфного живого существа разумом, которое в результате сразу стало человеком. Вопрос о самом происхождении разума на-

---

[24] Кант И. Соч., т. 4, ч. 2, с. 22.

основе естественных закономерностей с таких методологических позиций должен быть отброшен, как неправильно и неправомерно поставленный. Разум представляет собой интеллигибельный мир вещей в себе, принципиально отличный от мира естественной пространственно-временной детерминации, относительно которого любые теоретические спекуляции тщетны. На этом пути можно прийти только к тупику антиномий, а чтобы выбраться из него, мы, с точки зрения Канта, должны воспользоваться единственно доступным нам средством вернуться к исходному состоянию и не путать два разных мира с присущей им принципиально различной детерминацией. «Дабы не затеряться в массе предположений, должно начать с факта, предшествующие естественные причины которого недоступны пониманию человеческого разума, т. е. с существования человека»,[25] — пишет философ.

Телеологический метод и его законы. Как трезвый ученый Кант построил агностическую систему миропонимания, так как прекрасно сознавал, что он не располагает никакими эмпирическими данными относительно естественноисторического происхождения разума и, кроме того, сам «научный» (т. е. метафизико-механистический) метод мышления пасует перед задачами такого рода. И все же мысль ученого постоянно выходила за пределы им самим построенной картины мира. Историзм, органично вошедший в плоть его мышления, заставлял сомневаться в окончательности достигнутого результата, рождал мысли о том, что, может быть, в более или менее отдаленном будущем наука все же получит данные, необходимые для решения таких вопросов.

Внося поправки и ограничивая введенный агностический постулат, Кант продолжает поиски возможностей для расширения границ познаваемого мира. Если сущность жизни, и особенно социальной жизни, абсолютно скрыта от строгого рассудочного познания, нельзя ли подобрать к ней (этой сущности) иные ключи. Есть и такие познавательные способности, кроме рассудка, как способность рефлексивного суждения и практический разум. Пусть рассудок сразу же утрачивает свою силу там, где он порывает с эмпирией, рефлексивная способность суждения максимально субъективна (в лучшем случае она может претендовать на регулятивное применение вследствие случайного совпадения структур бытия и структур рефлексии), а разум, претендующий на теоретическое проникновение в *ноуменальный мир*, приводит познание к тупикам антиномий, но взаимно согласованное действие всех трех способностей души дает положительный эффект, помогая ориентироваться в мире биосоциальных явлений, расширяя сам круг познаваемого до системно-целостного мироздания.

---

[25] Кант И. Предполагаемое начало истории человечества, с. 17.

зальность которой (в создании и соединении частей) определяется ее идеей о возможном благодаря этому целом (стало быть, не природой вне вещи)».[32] Итак, целое больше, чем простая сумма его частей.

Данное положение таит в себе целый ряд возможностей, которые в состоянии развернуться в диалектические методологические принципы, ядром которых будет закон взаимоперехода количественных изменений в качественные, естественно, при учете третьего закона телеологического метода. Если механистический метод мышления исходит из допущения, что все сложное состоит из простого и что природа сложного редуцируема к этому простому (принцип редукционизма), то второй закон телеологического метода требует, чтобы «части (по их существованию и форме) были возможны только в силу их отношения к целому». Но это означает, что нечто простое в его собственной определенности может лишь в потенции стать частью целого, а становится таковой, только будучи преобразовано по своему существованию и форме целым. В этом положении сформулирован фактически принцип интегративизма. В. И. Кремянский выдвинул идею, согласно которой на основе разнообразия функций, обеспечиваемых одной и той же структурой, система может стать элементом некоторой метасистемы без какого-либо изменения своей структуры,—на основе появления и последующего развития новой функции у старой структуры.[33] По существу, кенигсбергский философ исходил из аналогичной мысли, утверждая, что части «по существованию и форме» возможны только в силу их отношения к целому. Например, он высказывает предположение, что люди являются частями целого — общества — без какого-либо изменения своей формы одним актом приобретения функции мыслить как основы для «общительности», т. е. социальности.

Принцип интегративизма может быть дополнен принципом многоуровневой организованности сложных систем, если синтезировать принцип интегративизма с первым законом телеологического метода, согласно которому категории «часть» и «целое» относительны так же, как категории «причина» — «действие». Однако сам автор этого закона не смог использовать все его методологические возможности. И здесь дуалистическая концепция вносит свои коррективы: то дополнительное, что наличествует в целом, кроме образованного суммой частей, определяется и не природой частей и не природой, внешней по отношению к целому. Оно детерминируется разумной причиной, принадлежащей трансцендентному миру вещей в себе. В таком понимании этот закон утрачивает большую часть своей методологической силы. Диалектическое единство методов редукцио-

---

[32] Там же, с. 398; см. также с. 399.

[33] Кремянский В. И. Биологическое и социальное в человеке — «Философские науки», 1977, № 6, с. 65.

изма и интегративизма, органически связанное с указанным законом, не может быть получено из закона в его кантовской интерпретации. Не может быть выведена и идея многоуровневой организованности сложных систем. Лишь гегелевское устранение дуализма значительно повысило научную значимость данного закона.

Однако и Гегель не воспользовался всей мощью открывшейся ему диалектики прежде всего в отношении природы, в его натурфилософии, что очень задерживало проникновение диалектического метода в естествознание. Ученые-естествоиспытатели обращались прежде всего к «Философии природы», но именно это сочинение в методологическом отношении было консервативнее всех других трудов Гегеля. И дело здесь не только в уровне развития естествознания первых трех десятилетий XIX в., но и в том, что задача перенесения диалектики, открытой в области социальной жизни и познания (особенно познания), на явления живой и неживой природы была весьма трудной. Гегель ясно понимал это. Уже на первых страницах введения в «Философию природы» он писал: «Природа влечет нас к себе, ибо дух предчувствует свое присутствие в ней; она нас отталкивает как нечто чуждое, в котором наш дух не находит себя».[34] Тождество мышления и социального бытия, мышления и практики, на основе которого выросла гегелевская теория тождества бытия и мышления, немецким классическим идеализмом было освоено, однако трудно осознается тождество из социальной практики вырастающего мышления и естественной, неочеловеченной еще природы, родство природы естественной и природы социальной понято не было. «*Противоречие* идеи, поскольку она в качестве природы является внешней самой себе, состоит... в противоречии между порождаемой понятием *необходимостью* ее образований, их разумного определения в органической тотальности, с одной стороны, и их безразличной случайностью и неопределимой незакономерностью — с другой. Случайность и извне-определяемость торжествуют победу в сфере природы»,[35] — в этих словах Гегеля есть доля истины, которая находит признание в самых новейших марксистских исследованиях диалектики. «Очевидно, что далеко не все присущие (сложной познавательной деятельности людей) противоречия редуцируемы к противоречиям более низких уровней действительности. Это прямо вытекает из тезиса Энгельса о повышении интенсивности противоречий на более высоких уровнях. Среди законов познания есть такие, которые представляют собой *сравнительно* близкий к оригиналу слепок с соответствующих законов бытия (например, закон единства и борьбы противоположностей), но немало и таких, которые отражают диалек-

[34] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, т. 2. М., 1975, с. 10. — Эту идею Гегель развивает там же, с. 249, 250.

[35] Там же, с. 37.

тическую структуру не непосредственно самого объективного бытия, но процессов взаимодействия объективного и субъективного, в которых субъект проявляет свое практическое, познавательное и ценностное отношение к объектам, реализуя свою относительную самостоятельность, активность и возрастание своей роли в познании и исторической практике»,[36] — пишут советские философы.

Третьей закономерностью телеологического метода является взаимная определяемость элементов в рамках целого, их всеобщая зависимость друг от друга. Для вещи как цели природы необходимо, «чтобы части ее соединились в единство благодаря тому, что они друг другу были причиной и действием своей формы. В самом деле, только так и возможно, чтобы идея целого в свою очередь (взаимно) определяла форму и связь всех частей, но не как причина, — продолжает Кант с целью согласования этого положения с главными постулатами своей системы, — ибо тогда она была бы продуктом искусства, — а как основание познания систематического единства формы и связи всего многообразного, какое содержится в данной материи, для тех, кто высказывает об этом суждение».[37]

Добавление этой закономерности к двум предыдущим таит в себе возможность открытия закона взаимоперехода количественных изменений в качественные. Ведь взаимоопределяющие друг друга части могут быть рассмотрены как количество, а образуемое ими целое, с одной стороны, как новое (качество), а с другой — как граница целого, как мера. Для подобной трансформации надо только целое рассмотреть как процесс становления целым. «Суть дела исчерпывается не своей *целью,* а своим *осуществлением,* и не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением».[38] Канту в этом мешала упорно прокламируемая регулятивность телеологического метода, согласно которому организм рассматривался не *как* целенаправленный процесс бытия, а *как если бы* он был таковым процессом.

Телеологический и диалектический методы. Изучение Кантом закономерностей строения органических систем как при-

---

[36] Горский Д. П., Нарский И. С. О функциях и структуре диалектической логики как науки. — «Философские науки», 1976, № 1. с. 33.

[37] Кант И. Соч., т. 5, с. 398. — «В таком продукте природы каждая часть в том виде, как она существует только *благодаря* всем остальным, мыслится также существующей *ради других* и *ради* целого, т. е. как орудие (орган), которого, однако, еще недостаточно (ведь она могла бы быть и орудием искусства и таким образом представлялась бы возможной только как цель вообще); она мыслится как орган, *создающий* другие части (следовательно, каждая создает другие), а такой орган не может быть орудием искусства; он может быть лишь орудием природы, которая представляет весь материал для орудий (даже для орудий искусства), и лишь тогда и лишь поэтому такой продукт, как нечто *организованное* и *себя само организующее,* может быть назван *целью природы*» (там же, с. 399).

[38] Гегель Г. В. Ф. Соч., т. 4. Феноменология духа. М., 1959, с. 2.

ципов телеологического метода познания окружающего мира дало возможность сформулировать замечательные положения. По своему проникновению в сущность структуры и поведения сложных динамических самоорганизующихся систем, какими являются органические и социальные системы, они намного опередили свое время. Так, Кант пишет: «...органическое тело не есть только механизм, обладающий лишь *движущей* силой, оно обладает и *формирующей* силой, и притом такой, какую оно сообщает материи, не имеющей ее (организует ее), следовательно, обладает распространяющейся (fortpflanzende) формирующей силой, которую нельзя объяснить одной лишь способностью движения (механизмом)».[39] Кант обнаруживает глубоко прогрессивное стремление понять биологические явления в их качественной специфике, не сводимой ни к физико-механическим взаимодействиям, ни к процессам разумной природы. Философ сумел убедительно показать невозможность редукции биологического к физическому, попытка же разграничить биологическое и социальное выглядела малоубедительной в рамках его учения о рефлектирующей способности суждения, предписывающего пользоваться аналогией с человеческой целесообразной деятельностью (искусством, по терминологии Канта). «... *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».[40] «Следовательно, строго говоря, организация природы не имеет ничего аналогичного с какой-либо известной нам каузальностью»,[41] а таких способов причинения, по Канту, два: каузальность через природу, т. е. механическая, и каузальность через свободу, т. е. разумно-практическая. Но в чем специфика причинения биологических явлений по отношению к разумно-практическому причинению, кроме мысли о регулятивном использовании телеологического метода, тогда как для социальных процессов он играет роль конституирующего принципа, Кант не показал.

Все особенности телеологического метода, открытые мыслителем, характеризуют целесообразную практическую деятельность человека. Видя в практической деятельности образец

---

[39] Там же, с. 399—400. — Близость кантовской телеологии телеономическому методу, оказавшемуся одним из важнейших методов современной биологии, отмечали И. Т. Фролов, Б. С. Украинцев, М. Н. Афасижев. Относительно телеономии К. Лоренц остроумно заметил, что она так же отличается от традиционно-схоластической телеологии, как астрономия отличается от астрологии. В определенной мере это замечание может быть отнесено и к кантовской телеологии.

[40] Там же, с. 400—401.

[41] Там же, с. 400.

направляемого целью процесса. все явления целесообразной организованности, свойственные и живой и неживой природе, он рассматривает по аналогии с нею. Кант прямо пишет, что телеологическим методом «обозначен некоторый вид каузальности природы по аналогии с каузальностью в техническом применении разума, чтобы иметь перед глазами правило, по которому необходимо исследовать определенные продукты природы».[42]

Здесь важно подчеркнуть, что пристальный и все более усиливающийся интерес философии немецкого классического идеализма к человеческой практической деятельности, который она проявила, во многом находился в прямой зависимости от направленности философских размышлений Канта. Мы уже говорили, что именно с кенигсбергского мыслителя начинается переориентация всего философского стиля мышления; отныне осмысление природы и человека будет совершаться не по аналогии с механизмом, а через призму такой сложнейшей из известных науке систем, каким является человеческое общество.

Так телеологический метод и заложенная в нем диалектика будут расшатывать устои механицизма: «... коль скоро мы уже открыли в природе способность создавать продукты, которые мы можем мыслить только согласно понятию о конечных причинах, то нам следует идти дальше и даже те [продукты], которые (или хотя бы их целесообразное соотношение) не делают необходимым искать за пределами механизма слепо действующих причин другой принцип для их возможности, мы все же можем считать принадлежащими к системе целей; дело в том, что уже первая идея, если иметь в виду ее основание, выводит нас за пределы чувственно воспринимаемого мира, так как единство сверхчувственного принципа надо таким же образом рассматривать как значимое не только для некоторого вида порождений природы, но и для всей природы как системы».[43] Подобное подчинение и возможно («по трансцендентальному принципу целесообразности природы»), и необходимо.

Однако только Гегель выполнил эту задачу, показав односторонность ограниченность метафизического мышления и его исторически преходящий характер в «первом отношении мысли к объективности».[44] Непосредственно его критика была направлена здесь на способ мышления рационалистов вольфианского толка, но поскольку последнему был свойствен рафинированный механицизм, то она тем самым развенчивала и механистический способ мышления вообще. Правда, и сам Гегель не сумел быть последовательным до конца в применении диалекти-

---

[42] Там же, с. 410.

[43] Там же, с. 407; см. также с. 444—445.

[44] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, т. 1. М., 1975, с. 133—147.

ческого метода мышления, ибо метафизика неизбежно проникает в любую философскую систему вместе с идеализмом.

Заслуга Канта заключается в том, что механизм целесообразной человеческой деятельности он использовал для изучения строения и структуры самого общества, которое он начал рассматривать как своеобразный (и даже образцовый) организм. Кант продемонстрировал это в «Основах метафизики нравственности» (1785), когда искал основной принцип нравственности — категорический императив. Неудачу своих предшественников на этом пути он объяснял как раз тем, что они не догадывались, что человек «подчинен *только своему собственному* и тем не менее *всеобщему законодательству* и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы».[45] В этом тождестве своего и всеобщего (личного и общественного) уже заключены все принципы телеологического метода.

Мышление на основе механицизма приводило к тому, что из своего собственного, т. е. свойственного каждому человеку, нельзя было получить такого всеобщего, которое бы не сводилось к исходному собственному; напротив, из всеобщего законодательства нельзя получить автономии и свободы своего собственного, если следовать тому же методу механицизма. Телеологический метод преодолевает оба эти запрета. Даже если при этом человек уподобляется части изготавливаемого ремесленником целого механизма, то все же он представляется такой частью, которая, выполняя собственную функцию, выполняет функцию всего механизма, поскольку это предписано ей целью мастера. Так, процесс целесообразной деятельности ремесленника над изготовлением своего изделия стал непосредственным предметом изучения и в то же время опосредствованным критерием для изучения закономерностей процесса жизнедеятельности органических систем, структуры, общества и его функционирования.

Фихте в своей теории продолжил разработку проблем практической и теоретической деятельности, на основе которых происходило осмысление сущности социальных процессов. Что касается Шеллинга, то в системе трансцендентального идеализма аналогия всей природы с организмом, а отдельных ее образований с органами была одним из важнейших методологических приемов автора. В грандиозной системе Гегеля оба подхода были синтезированы и на этой основе были сформулированы важнейшие диалектические принципы и законы, которые были применены философом в целом комплексе социальных наук — философии истории, эстетике, правоведении и др. Таким образом, если Фихте и Шеллинг односторонне развивали

---

[45] Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 274.

тенденции, виртуально присущие кантовскому философскому наследию, то Гегель вновь связал их воедино и в этом смысле оказался ближе к Канту, чем непосредственные преемники его идей. В философии же истории оба мыслителя оказались особенно близки друг к другу. Можно сказать, что Гегель отлил в законченную систематическую форму отдельные мысли Канта, высказанные по разным поводам в небольших по объему статьях. Это особенно очевидно на примере разработки Гегелем основного закона движения истории — постоянного и неизменного роста свободы как главного двигателя общественного прогресса.

Несмотря на все достижения в разработке новой методологической системы, Кант остается верен общей направленности своей системы и не включает телеологический метод в число теоретических познавательных способностей разума, рассматривая его применение лишь в качестве рефлектирующей, а не определяющей способности суждения, тождественной способности судить в соответствии со вкусом. Телеологическую способность суждения философу не удается очистить полностью от религиозно-теологического содержания («телеология находит исчерпывающее объяснение своих исследований только в теологии»[46]), хотя стремление такого рода можно почувствовать на страницах «Критики телеологической способности суждения». Мало того, только на почве этой способности, утверждает Кант, может быть построено доказательство бытия бога, чего нельзя достичь никакими ухищрениями теоретического разума. Идеализм мешает Канту окончательно порвать с наследием схоластической философии и полностью использовать свои же собственные открытия. Философ не может расстаться с концепцией двойственной истины, его дуализм только подкрепляет ее.

Вместе с тем телеологическая способность суждения не остается совершенно безучастной к процессу научного познания. Она оказывает ему существенную помощь, ибо высвечивает ту или иную частную закономерность природы, передавая ее затем рассудку для детального познания и объяснения. Все способности души, по Канту, действуют совместно, итогом такого сотрудничества является все более глубокое проникновение научного знания в сущность природного бытия. При этом к познавательной способности рассудка, специально направленной на выполнение соответствующей функции, подключается не только чувство удовольствия или неудовольствия со своим априорным принципом целесообразности, но и способность желания. «Телеологический способ объяснения отнюдь не исключает механического, поскольку они вовсе не противоречат друг другу».[47] Хотя принцип механизма «всегда притязает на объясне-

---

[46] Кант И. Соч., т. 5, с. 427.
[47] Там же, с. 439.

ние любого предмета природы»,[48] «хотя на вещи, которые мы должны рассматривать как цель природы (на организме), и можно испробовать все уже открытые и еще не открытые законы механического возникновения и хотя здесь можно надеяться на хорошие результаты, все же для [объяснения] возможности такого продукта никогда нельзя обойтись без ссылки на совершенно отличное от этого основание возникновения, а именно на целевую каузальность. . .».[49]

Концепция Канта в этом отношении напоминает применение принципа дополнительности. Способ решения телеологической антиномии заключается в том, что один и тот же объект природы полно можно постигнуть лишь в том случае, если мы сумеем подойти к нему с двух принципиально различных сторон и рассмотреть его сначала под углом зрения механических законов природы, поскольку объект предстает перед нами как явление природы. Когда мы рассматриваем его таким образом, то каждый элемент объекта наблюдается изолированно, вне всякой связи друг с другом, ибо связи эти разрываются и не принимаются во внимание. А затем надо рассмотреть тот же объект под углом зрения телеологических законов, поскольку в основе объекта как явления лежит «сверхчувственное». Так аргументирует необходимость «дополнительной» точки зрения Кант.

На самом деле, подходя к объекту с точки зрения его целостности, мы не упускаем из виду связей, образующих структуру объекта. Однако сосредоточение внимания на общей структуре ведет к тому, что мы отвлекаемся от элементов, отождествляем их с их структурными связями и теперь утрачиваем информацию с этой стороны. Оба подхода в равной мере необходимы, ибо только в случае их совместного применения природа познается нами с максимальной полнотой. Причина неизбежной «дополнительности» не в относительности методолого-концептуальных систем, в результате использования которых мы получаем относительно различные результаты, а в исходном для всей Кантовой системы постулате дуализма.

Таким образом, попытка немецкого мыслителя преодолеть дуализм и найти связующий мост между двумя первыми «Критиками. . .» оказалась мнимой, хотя это было и возможно. Технически-практическая деятельность, по аналогии с которой философ рассматривает природу, квалифицируется противоречиво. В одних случаях она относится к способности желания, или воления, опирающейся на априорный принцип конечной цели, а в других — к способности познания, основанной на априорных принципах рассудка. Но в последних случаях и принцип механизма и телеология принадлежат одной способности, при-

---

[48] Там же, с. 443.
[49] Там же, с. 439; см. также с. 448—449.

званной к постижению природы, а не вещей в себе. Правда тогда должна быть иначе решена и проблема свободы.

Подытоживая сказанное, мы можем утверждать, что Кантова телеология сыграла важнейшую роль в формировании диалектического метода мышления. Вряд ли правомерно считать, что новый философский метод возникает как суммирование отдельных частных законов и принципов, что этот процесс аналогичен индуктивному обобщению отдельных «диалектических фактов». Для разработки нового философского метода, новой системы содержательной логики, какой является диалектическая логика, нужна общая интегральная идея, отдельными сторонами и моментами которой и были бы частичные диалектические принципы и законы — диалектические факты. Однако в нашей историко-философской литературе па эту роль телеологического метода не обращено должного внимания. Когда речь заходит о том, что именно Кант начал разработку диалектического метода — основного, чем обогатила мировую философскую мысль немецкая классическая философия, исследователи обычно обращают внимание на элементы диалектики в его системе категорий рассудка, в отношениях понятий, анализируемых Кантом в разделе «Об амфиболии рефлективных понятий ...», в знаменитых антиномиях разума, наконец, в идее трансцендентальной активности субъекта в познании.[50] Несомненно, что эти положения философской системы Канта внесли существенный вклад в разработку диалектики вообще и диалектической логики в частности. Однако ни одно из них в отдельности, ни все они в совокупности не сыграли решающей роли в процессе перехода философии на диалектические позиции. Они были здесь лишь дополнительными, хотя и очень важными, штрихами. Чтобы все эти моменты были осознаны в их новом качестве, чтобы были вскрыты таящиеся в них диалектические возможности, нужна была общая идея принципиально иного, по сравнению с механицизмом, метода. И такая идея была найдена Кантом, когда он применил свой телеологический метод. На идеалистической основе мыслитель выделил главные его моменты, указал способ его отношения к метафизической системе методологии познания.

4. ОЧЕЛОВЕЧИВАНИЕ КАК ПРОЦЕСС

Два момента относительной свободы как предварительное условие очеловечивания. Свои методологические поиски и находки Кант использовал прежде всего в разработке проблем эволюции человека и человеческого общества. Поэтому здесь

---

[50] См., например: Асмус В. Ф. Диалектика Канта. М., 1929; Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта (И. Кант как родоначальник немецкой классической философии). Киев, 1974; Абдильдин Ж. М. Диалектика Канта. Алма-Ата, 1974.

отчетливо видны все противоречия его системы. Раздумья над возможностью познания природы человека и общества породили основные постулаты его системы; эти же раздумья пробили в ней брешь, указали возможные пути выхода к более последовательной системе мировоззрения. Останавливаясь, словно завороженный, перед проблемой исторического происхождения разума, Кант убежден, что «делать предположения относительно развития истории, дабы заполнить пробелы в сведениях, конечно, допустимо, ибо предшествующее как отдаленная причина и последующее как следствие могут служить вполне верной путеводной нитью для открытия промежуточных причин, которые сделали бы понятным переход».[51] И он делает ряд весьма важных предположений, которые показывают, как стал возможным «переход из дикости чисто животного существования в состояние человечности, от хождения на ходулях инстинкта к руководству разумом, — одним словом, переход из-под опеки природы в состояние свободы».[52]

Этот переход, суть которого заключается в очеловечивании антропоморфного животного предка, представляется Канту весьма своеобразно. Его нельзя рассматривать в качестве подлинного процесса развития и в то же время этот процесс подчинен общей концепции эволюции, разработанной Кантом. Заключается он в развертывании «зародыша» разума, которым провидение наделило избранное им животное, путем последовательных моментов овладения потенциальным человеком вложенными в этот «зародыш» способностями. По мере проявления данных способностей потенциальный человек все более становится действительным.

Вначале проявляется способность «не только наслаждаться настоящим моментом, но приблизить к себе также очень часто весьма отдаленное время».[53] Благодаря ей человек получает заметное преимущество перед животными, так как он может подготовиться как к непосредственным, так и к весьма отдаленным целям. Эта способность опережать в сознании ход событий во времени (получившая у П. К. Анохина название «опережающего отражения») является естественной основой человеческой свободы по отношению к природной среде.

Этим положением Кант не просто следует тому пониманию свободы, которое развивалось в системах Гоббса и особенно Спинозы, но идет дальше (И. С. Нарский насчитывает по крайней мере пять различных видов понимания свободы человека в сочинениях великого немецкого философа).[54] Спиноза опреде-

---

[51] Кант И. Предполагаемое начало истории человечества, с. 17.
[52] Там же, с. 21—22.
[53] Там же, с. 20.
[54] Нарский И. С. Методологические проблемы социального анализа у Канта. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта, вып. 2. Калининград, 1976.

ляет свободным того, «кто руководствуется одним только разумом»,[55] хотя «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей, и, наоборот, порядок и связь вещей те же, что порядок и связь идей».[56] Поскольку все вещи необходимы и определяются к существованию и действию бесконечным сцеплением причин, то человек, познавший эту цепь, чувствует себя свободным, его душа «менее страдает от аффектов, возникающих из них (причин. — *Л. К.*), и менее волнуется ими».[57] Такая свобода, с точки зрения Канта, весьма относительна и определяется строем мыслей и чувств души: человек свободен только при том условии, что необходимый порядок природы он принял как свой порядок и внутренне с ним примирился. О безусловной свободе тут не может быть и речи.

Кант преодолевает столь механистическое представление о связи в рядах идей и вещей. Ряд идей может опережать ряд вещей, что дает возможность преступить относительную свободу и поступать только в соответствии с самим собой, со своей собственной природой. Однако возможность эта все-таки ограничена, и свободы безусловной в том виде, в каком она существует в умопостигаемом мире вещей в себе, человек достигнуть не в состоянии. Второе предположение, которое в рамках «критической» философии еще более важно, дает возможность человеку добиться свободы по отношению к своей собственной природе, природе не вне человека, а в нем самом, освободиться от деспотизма своих животных влечений и инстинктов.

Главенствующие роли рассудка по отношению к чувственности и разума по отношению к рассудку обеспечивают продуктивную способность воображения. В связи с этим человек способен, с одной стороны, контролировать чувственные воздействия и свои ответные действия на них, с другой — «с помощью воображения создавать желания не только при отсутствии соответственной естественной наклонности, но даже вопреки последней».[58] На такой основе разумное поведение начинает господствовать над доразумным. Как это характерно для Канта, данный переход к поведению принципиально нового типа осуществляется постепенно: «...повод действовать независимо от природных побуждений мог быть незначителен, но успех первой попытки — именно познание своего разума как способности, могущей вывести его из узких границ, в которые заключены все животные, был очень важен и имел решающее значение для образа жизни».[59]

Чрезвычайно велика в этом плане победа человека, хотя и относительная, над чувством голода. Значительно большему

---

[55] Спиноза Б. Избранные произведения, т. 1. М., 1957, с. 576.
[56] Там же, с. 591.
[57] Там же, с. 594.
[58] Кант И. Предполагаемое начало истории человечества, с. 19.
[59] Там же.

культуриванию подвержен инстинкт пола, на его почве «совершается переход от чисто чувственного влечения к идеальному, от чисто животной потребности мало-помалу — к любви, от ощущения просто приятного к пониманию красоты».[60] Здесь мы сталкиваемся с уникальной ситуацией, когда на почве одной природы внешняя целесообразность (т. е. целесообразность в рамках механических взаимодействий) соединяется с внутренней, что характеризует только человеческую деятельность. В самом деле, «есть только одна внешняя целесообразность, которая связана с внутренней целесообразностью организации и которая без всякого вопроса о том, для какой именно цели должен существовать этот организм, тем не менее во внешнем отношении служит средством к цели. Это организация обоих полов в их отношении друг к другу для продолжения рода; ведь здесь, как и у особи, можно спрашивать: зачем должна существовать такая пара? Ответ таков: только она и составляет здесь *организующее* целое, хотя она и не есть целое, организованное в одном теле».[61]

Теоретикам морального чувства (А. Шефтсбери, Ф. Хатчесону) на основе этой идеи удалось создать одну из самых правдоподобных «натуралистических» теорий происхождения нравственности. Однако Канту принадлежит заслуга открытия того факта, что все без исключения «натуралистические» теории основаны на ошибке логического круга. И хотя заслуга эта в современной западной истории этической мысли приписывается Дж. Муру, Кант опередил его более чем на столетие. Свойство разумности нельзя считать следствием инстинкта, а облагораживание инстинкта, конечно, является следствием разумности. Кант ясно видел недостатки эмпиризма в вопросе о происхождении теоретического знания и недостатки теории морального чувства в вопросе о происхождении нравственного сознания, но влияние теоретического разума на чувственность, а практического разума — на строй чувств он признавал, не колеблясь.

Свобода человека как его способность свободно варьировать и выбирать между различными принуждениями со стороны чувственности или подняться над принуждениями чувств вообще органически связана, утверждает Кант, с разумной способностью желания.

«Абсолютная» свобода — нравственность — социальность. Пользование разумом предполагает способность «к общительности как величайшей цели человеческого предназначения».[62] Обеспечение этой способности подготавливается обоими моментами относительной свободы. Она, во-первых, реализуется на основе способности человека руководствоваться отдаленными целями, как бы приближая к себе будущее время. Во-вторых,

[60] Там же, с. 20.
[61] Кант И. Соч., т. 5, с. 457.
[62] Кант И. Предполагаемое начало истории человечества, с. 18.

для проявления способности общения необходимо приподняться над чувственными влечениями, освобождаясь от «тирании» чувств.

Оба момента относительной свободы, приводящие к известной независимости от воздействий природы как вне нас, так и в нас самих, как бы подготавливают условия для проявления в человеческом поведении высшего принципа свободы как специфического вида «каузальности через свободу». Этой свободой люди владеют в той мере, в какой они следуют в своих поступках категорическому императиву. «Зародыш» свободы высшего вида и дан человеку вместе с практическим разумом. История развития этой свободы в определяющий, руководящий принцип всего образа жизнедеятельности людей рассматривается Кантом в качестве основного закона, в согласии с которым осуществляется весь ход всемирной истории.

Мы уже говорили, что моральность Кант отождествляет с социальностью. Традиция такого рода, уходя своими корнями в мировоззрение древнего мира, сохранялась в новое время, а во многих случаях и современная буржуазная философия готова видеть в морали и ее феноменах сущность человеческого существования, которая обнаруживается в самосознании через моральные императивы.

Без сомнения, как это показано в скрупулезном историко-семантическом анализе, предпринятом О. Г. Дробницким,[63] древнейшим, если вообще не исходным, значением латинского термина mos-mores (и его греческого аналога ἦθος-ἔθος) является «закон», «правило», «предписание», т. е. область нормативов, требований к поведению, система норм в самом широком социальном смысле, включая всю культуру. Аналогично этому «в „Атхарваведе" „дхарма" означает „правило", „порядок", „обычай". Само слово происходит от „дхар" — „поддерживать". В брахманической литературе слово приобретает новые оттенки значения — „закон", „добродетель", но отнюдь не в специфически моральном, современном, смысле. Это „добродетель" и „порядок" вообще всякого следования установленному обычаю, ритуалу, закону, религиозной догме и магическому церемониалу».[64]

Подчинение и строгое следование определенной системе норм отличает конкретную родо-племенную общину от окружающей среды. Сама среда осознается как нечто противостоящее коллективу людей на том основании, что составляющие ее объекты, и в первую очередь животные, не имеют системы законов и правил поведения, ведут себя не так, как следует поступать. На этой основе рождается исходная мировоззренческая дихотомия «мы и все остальное», «мы и природа». Может быть, это

---

[63] Дробницкий О. Г. Понятие морали. М., 1974, с. 14—23.
[64] Там же, с. 18.

такое же противопоставление, как и κόσμος-χάος: порядок — беспорядок, оформленное — бесформенное? «В раннеантичном (как и вообще архаическом) представлении общественные установления и нормы рисуются как проявление естественного порядка вещей, свойств самих предметов или даже космического миропорядка, — пишет Дробницкий. — Например, у Гомера слово κόσμος часто означает „подобающий, должный порядок"... .»[65] Без сомнения, сам процесс осмысления упорядоченности и законосообразности миропорядка, осуществляемый мифологическим сознанием, был вторичным по отношению к упорядоченности и законосообразности жизни внутри первобытной общины. Происходит закономерный процесс в развитии познания окружающего мира, когда нечто вначале разделенное до противоположностей начинает впоследствии обнаруживать свое тождество.

Термины «мораль», «нравы», «нравственность» во многих европейских языках служили в качестве базисных понятий, от которых отпочковывались более конкретные системы нормативов, например, система норм права или политических регулятивов, подобно тому как на заре античности от порядка и правильности в мире общинного быта отделилось понятие порядка и правильности природы — космоса. «У английских и французских просветителей „моральное" часто подразумевает либо сферу духовного вообще, либо область отличительно человеческого, что противополагается естественному, природному, физическому, телесному».[66] В этом нет ничего удивительного, ибо общество на протяжении огромнейшего периода человеческой истории оставалось уникальнейшим феноменом, объяснить который наука была бессильна; вопрос об обществе как системе специфических и качественно определенных общественных отношений с диалектико-материалистических позиций был поставлен только марксизмом.

Как же отождествление морального и социального выглядит у Канта? Сразу же скажем, что и в понимание этой проблемы философ вносит много нового и оригинального. Фактически ему удалось выделить сущность нравственных отношений в их качественной специфике, т. е. выделить моральное сознание из общественного сознания, из сферы духовного вообще. Нельзя поэтому согласиться с Дробницким, когда он пишет, что «мораль, в сущности, не выводится Кантом из анализа человеческого бытия, истории общества, а просто постулируется как нечто изначально данное разумом и как некое особое протяжение мира. И сколько бы Кант ни указывал отличительных признаков, особенностей и специфических характеристик нравственности, все это относится лишь к его *представлениям* о мора-

---

[65] Там же, с. 16.
[66] Там же, с. 20.

ли; теоретическое же *определение* ее остается чрезмерно расширительным, чисто спекулятивным, дедуцируемым непосредственно из двупланового измерения мира».[67]

«Расширительности» в теоретическом определении морали, как нам представляется, Кант избежал, поскольку в качестве морали он рассматривает не целиком весь практический разум, а только чистую, или автономную, его часть. Этой частью у него выступает не что иное, как *«безусловно* добрая воля, принципом которой должен быть категорический императив». Такая воля, «неопределенная в отношении всех объектов, будет содержать в себе только *форму воления вообще,* и притом как автономию».[68] Но «воля как способность ставить цели вообще» обладает не одними безусловными и автономными целями; она может выдвигать и выдвигает цели обусловленные (прежде всего самими безусловными целями, по отношению к которым обусловленные цели оказываются средством), на основании которых она формулирует не категорический императив — единственный в своем роде автономный закон свободного нравственного поведения, обеспечивающий выделение системы конкретных категорических правил поведения, а множество гипотетических (или технических) императивов, среди которых различается подмножество прагматических.

Мысль о тождестве детерминируемого через свободу и вместе с тем руководствующегося практическим разумом поведения также не дает оснований утверждать о расширительном понимании Кантом морали, так как он различает сами виды свободы, из которых лишь один непосредственно обеспечивает следование велениям категорического императива. Говоря о высшем, автономном виде свободы, философ утверждает: «...свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же».[69] Волю и свободу можно понимать и в более широком («негативном», а не «положительном») смысле: *«Воля* есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны, а *свобода* была бы таким свойством этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних *определяющих* ее причин, подобно тому, как *естественная необходимость* была бы свойством причинности всех лишенных разума существ — определяться к деятельности влиянием посторонних причин».[70]

Таким образом, утверждение, что понимание Кантом морали чисто спекулятивным образом дедуцируется из его общефилософской конструкции бытия, вряд ли можно признать правильным. Кроме того, оно мешает выявлению всех особенностей воздвигнутой мыслителем теоретической конструкции. Под чис-

---

[67] Там же, с. 75.
[68] Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 288 (курсив мой. — *Л. К.*).
[69] Там же, с. 290.
[70] Там же, с. 289.

ными спекуляциями, когда речь идет о философской системе такого размаха, всегда скрыт «Монблан фактов» и масса предшествующих попыток этот «Монблан» освоить.

В этой связи большой интерес представляет вопрос о формализме этической системы «критической» философии. Разобраться в том, насколько кантовская «форма воления вообще» есть форма, а насколько — содержание, не так-то просто, но для более адекватного понимания идей философа это необходимо. В последнее время усилиями советских кантоведов, и прежде всего В. Ф. Асмуса, было подвергнуто сомнению традиционное представление об эстетике Канта как о сугубо формалистической теории. То же самое можно отметить и в отношении этической теории. Любопытна в этом плане позиция Дробницкого, который, следуя традиции, характеризует понимание нравственности Кантом как формалистическое и в то же время пишет о «непоследовательности» мыслителя, который «не делает из неопределенности и бессодержательности основного морального закона выводов волюнтаристского характера. Напротив, он считает, что из чисто формального (?) закона в решении любой конкретной моральной проблемы всегда следует только один возможный вывод, предписание к действию, принцип».[71]

Представление о формализме кантовских теорий этики и эстетики имеет свои причины. Главная из них — довольно запутанная терминология, которой пользовался Кант. Другая причина состоит в том, что буржуазная философия, начиная с неокантианства, культивировала слабости и ошибки «критической философии», раздувая и утрируя их. Невольно большая часть грехов интерпретаторов-идеалистов всех мастей относилась на счет интерпретируемого. И, наконец, следует отметить своеобразную «амфиболию», от которой предостерегал сам Кант. Она заключается в том, что решающая роль формы принадлежит, согласно его представлениям, только сфере чувственного созерцания: «...если пространство и время суть только чувственные созерцания, в которых мы определяем все предметы исключительно лишь как явления, то форма созерцания (как субъективное свойство чувственности) предшествует всякой материи (ощущениям), стало быть, пространство и время предшествуют всем явлениям и всем данным опыта, вернее, только они и делают их возможными».[72] За пределами же чувственного созерцания понятие «форма» неразрывно связано с понятием «материя». «Рассудок прежде всего требует, чтобы нечто было дано (по крайней мере в понятии), дабы иметь возможность каким-нибудь образом определить его. Поэтому в понятии чистого рассудка *материя предшествует форме*...»[73] Поэтому как принцип воления категорический императив формален в отноше-

[71] Дробницкий О. Г. Понятие морали, с. 75.
[72] Кант И. Соч., т. 3, с. 318—319.
[73] Там же, с. 318 (курсив мой. — *Л. К.*).

нии к апостериорным материальным мотивам, ибо ни один из конкретных мотивов он не принимает в расчет, но он содержателен как закон ноуменального мира, ибо он выражает то, что им определяется.

Если теперь вернуться к мысли Дробницкого о «непоследовательности» Канта, то мы, напротив, обнаружим, что немецкий мыслитель вполне последовательно проводит свою точку зрения на свободную моральную закономерность, хотя и абстрактную, но тем более содержательную. В этом пункте Кант отступает от той методологической идеи, которую он развил на почве теоретического разума в первой «Критике...»: наивысшая степень абстракции, которую мы находим в идеях разума, ведет к антиномичности и закрывает нам путь к истине в ее наиболее глубокой сути, путь к познанию сущности.

Критику Гегелем этой агностической, связанной с дуализмом идеи горячо одобряет В. И. Ленин: «Гегель вполне прав *по существу* против Канта». И продолжает: «Мышление, восходя от конкретного к абстрактному, не отходит — если оно *правильное* (NB) (а Кант, как и все философы, говорит о правильном мышлении) — *от* истины, а подходит к ней. Абстракция *материи, закона* природы, абстракция *стоимости* и т. д., одним словом, *все* научные (правильные, серьезные, не вздорные) абстракции отражают природу глубже, вернее, *полнее*».[74]

Ситуация была парадоксальной: подходя к истине в области спекулятивно-теоретического мышления, Кант этот свой подход к знанию сущности расценивал как обнаружение непроходимого барьера для познающего разума. Слишком необычны и революционны были полученные им результаты, ведь ему надо было констатировать, что в самой сущности своей бытие противоречиво. Признать этот факт, оставаясь на позициях рациональности, Кант не сумел и не видел, как это можно сделать. Он рассуждал так: если признать всеобщую противоречивость бытия, надо отказаться от возможности познать его с помощью понятий; если признать возможности познания, надо отказаться от всеобщей противоречивости бытия. Метод, с помощью которого можно было справиться с антиномичной ситуацией и к которому он так близко подошел, все же остался им неосознанным.

Однако, что для нас очень важно, свою теоретическую абстракцию основного морального закона, пронизанного диалектическим противоречием, Кант считал верной, способной дать ключ ко всем другим абстракциям скрытого мира сущностей. Здесь разум совершает прорыв в трансцендентный мир вещей в себе. Чтобы избежать здесь противоречия во всей системе, Кант результат своего глубокого теоретического проникновения в сущность морали — полную содержательного и диалектического смысла абстракцию основного морального закона — отно-

---

[74] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 152.

дит к практическому разуму. Только за практическим разумом философ оставляет возможность и право постичь интеллигибельную сущность бытия, в результате чего практический разум оказывается выше теоретического, ближе последнего к истине.

Вот почему практический разум возвышается над теоретическим, что было абсолютно невозможно для всей предшествующей философии. То, что человеческая деятельность руководствуется целями, не было секретом для теоретиков со времен античности. Но еще Ф. Бэкон, а за ним и все представители философии Просвещения рассуждали следующим образом: прежде чем обозначить цель, необходимо иметь соответствующее знание, без знания не может быть поставлена и цель. Теоретический разум таким образом первенствовал над практическим. Кант это соотношение переворачивает, чем фактически и утверждает свой поворот к диалектическому способу мышления. Содержание категорического императива Кант вскрывает с помощью телеологического метода, который господствует над механистическим, свойственным традиционной науке.

В сфере практического разума оказывается возможным то, что абсолютно исключено для разума теоретического. Ведь трансцендентальной аналитикой «злоупотребляют, если ее считают органом всеобщего и неограниченного применения рассудка и отваживаются с помощью одного лишь чистого рассудка синтетически судить, утверждать и выносить решения о предметах вообще. В таком случае применение рассудка становится диалектическим».[75] А такое применение рассудка должно быть подвергнуто решительной критике и низведению «на степень простой оценки чистого рассудка и предостережения его от софистического обмана».[76] Однако на практической почве Кант допускает «конститутивное» применение разума или его выступление в роли «органона». О таком его применении он сам говорит неоднократно, и это не случайно. Никаким другим методом, кроме диалектического, заглянуть в сущность социального явления (в данном случае — морали) было нельзя. Так возникает необходимость признать превосходство практического разума над теоретическим.

Большая заслуга в изучении содержательной стороны категорического императива принадлежит Г. Н. Гумницкому.[77] Он отмечает, что необходимо различать то, что сам мыслитель говорит и думает по поводу своей теории, и то, что фактически

---

[75] Кант И. Соч., т. 3, с. 162—163.

[76] Там же, с. 163.

[77] Гумницкий Г. Н. 1) Этика Канта в свете специфики моральной формы сознания. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта Калининград, 1975; 2) Теория морали Канта и некоторые проблемы марксистской этики. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта, вып. 2. Калининград, 1977.

в его теории содержится и ей предполагается. Канту только кажется, что он сформулировал закон чистого практического разума, данный этому разуму a priori. На деле же «закон этот выражает отношение единичной воли ко многим другим волям, ибо он по своему существу есть общий закон, то есть закон для всех, закон взаимоотношений между людьми. Факт существования многих людей, находящихся в общении между собой, — это нечто вполне эмпирическое, что не могло бы содержаться в логике изолированного индивидуального разума. Вместе с тем, поскольку Кант рассматривает единичную волю как законодательствующую, создающую общественные законы, он фактически предполагает общественную природу этой воли, то есть исходит из еще одного эмпирического факта».[78] Таким образом, чистота закона от всего эмпирического лишь кажущаяся, так же как и его априорность, являющаяся на деле опосредованной всей предшествующей историей этической мысли.

Далее Гумницкий пишет: «Моральный закон формален (вместо «формален» надо бы «абстрактен». — *Л. К.*) в том смысле, что еще не составляет принципа поведения, конкретно значимого для данных общественных условий. Чтобы сформулировать принцип поведения, применимый к конкретным условиям, надо знать, о каких интересах какого общества, какого класса и какой личности идет речь. Все это конкретное содержание не фиксируется в общем моральном законе. Но зато в нем зафиксировано общее моральное содержание, то, что является общим для всех моральных норм и что делает их как раз моральными нормами. Без этого общего они столь же мало могут выполнять свое специфическое назначение, сколь и без особенного, частного, конкретно-исторического содержания. Более того, именно моральный закон определяет способ, посредством которого конкретно-историческое содержание принимает форму моральных норм».[79]

Таким образом, Кантов моральный закон обладает несомненными достоинствами. Используя приведенное высказывание Ленина, можно сказать, что абстракция закона морали отражает природу морали «глубже, вернее, полнее», чем любая совокупность описаний обычаев, способов поведения, конкретных норм, которая может без этого закона так и остаться совокупностью необъясненных и непонятых фактов.

Вместе с тем абстрактность категорического императива является его серьезнейшим недостатком, поскольку Кант, достигнув сущности морали, оторвал и даже противопоставил ее конкретно-историческим формам проявления нравственности. Философ не только не проследил движение познания этой сферы бытия от абстрактного к конкретному, воспроизводящее дей-

[78] Гумницкий Г. Н. Этика Канта в свете специфики моральной формы сознания, с. 131.

[79] Там же, с. 135.

ствительную историю развития морали как смену моральных систем, обладающих преемственностью, но и воздвиг между абстрактным и конкретным непроходимую стену. Мораль, как понимал ее Кант, может быть регулятором поведения одних только ангелов, а не живых людей. Как нет человека вообще, так нет и общественных и личных интересов вообще, вне определенных интересов, вне конкретного общества, класса или социальной группы. Следовательно, нет и соотношения этих интересов вообще, вне исторически определенного соотношения. Знание только абстрактной сущности — это мертвое знание. Оттого-то Кант и бился над проблемой перенесения законов морали в мир «легальности», где моральный мотив не исключает все другие мотивы, а действует в согласии с ними. Разумеется, и знание только конкретных моральных норм и обычаев без понимания лежащих в их основе законов есть лишь констатация факта, далекая от истины. Такое знание бессильно, ибо оно не может влиять на ход событий.

Обособление нравственности от всех других отношений людей повлекло за собой резкое сужение понятия социального, ибо практический разум был сведен Кантом к морали, а социальность — к практическому разуму. Важный шаг на пути преодоления этого заблуждения Канта был сделан Гегелем, на что классики марксизма специально обратили внимание: «У Гегеля этика, или учение о нравственности, есть философия права и охватывает: 1) абстрактное право, 2) мораль, 3) нравственность, к которой, в свою очередь, относятся: семья, гражданское общество, государство. Насколько идеалистична здесь форма, настолько же реалистично содержание. Наряду с моралью оно заключает в себе всю область права, экономики и политики».[80] Таким образом, если для Канта учение о государстве и праве представляет лишь прикладную часть учения о морали, то для Гегеля, напротив, учение о морали — один из моментов учения о праве. То конкретное содержание, от которого Кант очистил свою этику, оказалось у Гегеля в центре внимания, что было достигнуто благодаря преодолению дуализма и применению диалектического метода.

Антропоцентризм. Последний момент, завершающий процесс очеловечивания людей, «выразился в сознании человека (хотя только смутном), что он собственно является целью природы и что все живущее на земле не может выставить против него соперника».[81] Такое понимание назначения человека сложилось только в эпоху Возрождения. Мифологическому сознанию, господствующему на протяжении всей первобытной истории, оно было абсолютно чуждо. Лишь в период разложения мифологии, в момент перехода от архаики к античной классике, начинает складываться антропоцентристское мироощущение. По всей ве-

[80] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 295.
[81] Кант И. Предполагаемое начало истории человечества, с. 20.

роятности, именно его имеет в виду Кант, говоря о «смутности» антропоцентристских представлений. «Смутность» обнаруживает себя в том, что позиция мифологии по отношению к человеку противоречива. В целом ряде греческих мифов антропоморфные боги действуют в интересах человека, имеют его своей целью, заставляя природу служить ему. Но, например, в мифе о Прометее Зевс наказывает титана за его действия на благо людей, а многие олицетворяющие те или иные стихийные силы природы существа (циклопы, нимфы) живут сами по себе, используя при случае людей в качестве средства.

Противоречивая позиция политеистической мифологии относительно антропоцентризма объясняется, по всей вероятности, тем, что в ней находят место напластования верований предшествующих эпох. В целом мифология рассматривает окружающий мир по аналогии с системой родо-племенных отношений. Первые шаги в развитии сознания заключались в антропоморфизации мира, точнее, в социоморфизации, которая осуществлялась без какой-либо сознательной попытки объяснить сам родоплеменной мир. Люди не отдавали отчета в своей особенности, никак не рефлектировали по отношению к самим себе. Появление перед сознанием людей «зеркала» в виде антропоморфизованного мира и заставило их обратиться к самим себе, попытаться понять самих себя.[82] Таким образом, мерой и исходным пунктом общественного сознания родового коллектива по отношению к самому себе стала природа. Но в этом вторичном обращении (отрицании отрицания) родовой коллектив выходит за пределы прежнего отождествления себя и природы, он видит себя уже в «натурализованном» облике, прежде всего зооморфном (здесь скрыта загадка тотемистических верований и прочих особенностей первобытного сознания), обнаруживает различие между собой и окружающим миром.

Следствием такого различения было представление о самостоятельности окружающих человека объектов, о неподвластности их воле людей. При этом складывается убеждение, что существующий ныне родовой коллектив — лишь частичка очень схожего, но еще более отличного целого. Только длительный исторический процесс овладения стихийными силами природы, постепенное освобождение от их безраздельной власти создавали условия для вторичной антропоцентризации мировоззрения людей.

---

[82] По поводу возникновения саморефлексии человека К. Маркс писал в «Капитале»: «В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: „Я есмь я", то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода „человек"» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 62, примечание).

Антропоцентризм был органически связан у Канта с принципом гуманизма как важнейшим принципом его этики. В ряду целей человечество занимает положение предела и не может быть средством: человечество есть «цель сама по себе». Как безусловный принцип он является категорическим императивом разума: «*...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*».[83]

Вместе с тем Кант ослабляет исходный принцип на том основании, что ни я, ни кто-либо другой не может фактически вступить в отношение с человечеством как таковым, а всегда вступает в контакт с конкретным поколением, конкретной личностью. Причем любое поколение по отношению к человечеству как целому выполняет функцию не только цели, но и средства, точно так же, как и личность по отношению к любой другой личности.

В форме категорического императива явно обнаруживает себя телеологический метод: личности как части, составляющие в сумме целое — человечество, выполняют функции и причины и действия, и цели и средства по отношению друг к другу. Ни в коей мере нельзя понимать Канта в том смысле, что в принципах чистого практического разума он предусматривает двойственную природу человека, т. е. к человеку-ноумену нужно относиться как к цели, а к человеку-феномену — как к средству. В принципах чистого практического разума идет речь у Канта только о ноуменальной сущности человека. В пределах телеологии сама эта сущность может быть не только целью, но и средством.

Периодизация начальной истории. Весь период перехода, связанный с научением людей пользоваться своим разумом, представляет собой первое состояние человеческой истории.[84] Весь этот процесс или «переход из дикой охотничьей жизни и бродячего выкапывания корней или собирания плодов во второе состояние (с развитым скотоводством и земледелием. — *Л. К.*) мог совершаться довольно медленно»,[85] — пишет Кант. Тем самым он вводит периодизацию в самую начальную историю человечества, разделяя ее на два этапа, каждый из которых хронологически весьма длителен.

В течение первого этапа в области культуры человечество преуспело немного, так как оно еще только училось пользоваться разумом, открывало имеющиеся в нем возможности. По-

---

[83] Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 270.

[84] Процесс развития от биологической формы материи к социальной для Канта не существует. С позиций применяемой им методологии познания нельзя поставить проблем социо-антропогенеза или палеопсихологии, т. е. проблем предыстории. Мыслитель начинает свою теорию сразу с человека, имеющего современную психосоматическую природу.

[85] Кант И. Предполагаемое начало истории человечества, с. 24.

этому образ жизни и занятия людей мало отличались от образа жизни и занятий во времена их животного состояния. Кант называет этот период «естественным» состоянием человека и общества. Его отличает, во-первых, очень низкая плотность населения и, следовательно, интересы людей почти не сталкиваются; во-вторых, природная среда легко удовлетворяет несложные и немногочисленные потребности человека. Это период относительной гармонии между индивидом и родом, с одной стороны, родом и природной средой — с другой.

Второй этап начальной истории человечества представляет собой переход из естественного состояния в состояние гражданское, где регулирование взаимоотношений с помощью морали должно быть дополнено правовым, опирающимся на силу государства. Это период оформления «общественного договора».[86]

Кант считает наивной точку зрения, согласно которой «общественный договор» рассматривается в качестве реального исторического события. Люди, имеющие возможность действовать как ноумены беспрепятственно, сразу учредили бы идеальный порядок социальной жизни и государственного правления. Но такой возможности они были, увы, лишены. Гражданское общество складывалось из естественного состояния у каждого народа по-своему, подчиняясь стихийно-историческому движению. Первоначальный договор нет нужды предполагать «как *факт* (более того, как таковой, он вообще невозможен); как будто необходимо заранее доказывать из истории, что народ, в права и обязанности которого мы вступили как его потомки, действительно когда-то совершил такой акт и должен был передать нам устно или письменно несомненное известие или документ о таком акте...»,[87] — писал Кант.

«Общественный договор» он понимает как регулятивную идею идеального правового государства, руководствуясь которой люди вступают в общение. В ходе этого общения они находят нормы, обеспечивающие им легальность поведения. Это государство Канта, как замечает Э. Ю. Соловьев, *«целиком в будущем*; оно никогда не существовало и едва ли когда-нибудь возникнет в „естественном порядке истории"». Оно есть такой политический режим, к которому индивиды как моральные существа стремятся безотносительно к стихийным тенденциям. «„Общественный договор" оказывается, иными словами, соглашением об еще только искомом государственном устройстве, которое (сколь бы маловероятным ни представлялось оно с естественноисторической точки зрения) одно признается „истин-

---

[86] Особенности и значение кантовского понимания общественного договора среди аналогичных теорий происхождения государства и общества великолепно обрисованы в интересной статье Э. Ю. Соловьева «Теория „общественного договора" и кантовское моральное обоснование права» (см. в кн.: Философия Канта и современность. М., 1974).

[87] Кант И. Соч., т. 4, ч. 2, с. 87.

ным", „совершенным", достойным человеческой борьбы и участия».[88]

Начало второго этапа — «это переход человека из эпохи покоя и мира в эпоху труда и раздора как в подготовительную стадию к объединению в общество».[89] Он связан с повышением плотности населения в наиболее удобных для жизни местах, что повлекло за собой переориентацию экстенсивного охотничьесобирательского хозяйства на интенсивные виды производства — земледелие и скотоводство. Тем самым Кант фиксирует первое *историческое* разделение труда в отличие от разделения труда *естественного* — по половому признаку, в определенной мере свойственного и животным.

Появление пастухов и земледельцев неминуемо порождает противоречие между ними, поскольку первые нуждаются в результатах труда вторых, и наоборот. Так возникают раздоры и войны, так как первые и вторые пытаются удовлетворить свои потребности с помощью применения силы. Однако скоро выясняется, что этот путь не только не эффективен, но и губителен. Получается, что разрешение противоречия между пастухами и земледельцами требует устойчивого общения и, следовательно, сеселения. Возникают обмен, культура и начало искусств, «некоторые зачатки гражданского устройства и публичной справедливости».[90]

В условиях созданной примитивной государственности зародившиеся искусства усложняются и дифференцируются, а это требует развития такого важнейшего из человеческих искусств, как «искусство общительности»,[91] что обязывает создавать все более надежную систему «гражданской безопасности», способную обеспечивать «искусство общительности» необходимыми гарантиями. Так совершенствуется система права и государственного правления.

Понятие «общительность» у Канта нельзя понимать однозначно. Его не следует сводить только к нравственной природе человека, предполагающей других людей, общество. Оно всегда связывается философом с законом разделения труда, делающим существование отдельного («частичного») человека невозможным и заставляющим его вступать в общение. Индивид не может существовать обособленно, он может существовать только в обществе. Само понятие категорического императива может быть абстракцией от «общительности». Ведь действовать в конфликтных ситуациях так, чтобы поступок удовлетворил всех (все общество), означает, что общественные интересы должны быть предпочтены личным, ибо общество — высшее

---

88 Соловьев Э. Ю. Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права, с. 220.

89 Кант И. Предполагаемое начало истории человечества, с. 24.

90 Там же, с. 25.

91 Там же.

благо для каждого человека. На основе понятия общительности Кантом создается телеологическое понятие общества как «общества целей». При этом общество понимается как система особых отношений, надстраивающихся над естественно-природными отношениями индивидов. И первые шаги истории, заключающиеся в развертывании возможностей человеческого разума, направлены к тому, чтобы служить общительности как цели человеческого предназначения.

Рассматриваемый этап начальной истории характеризуется также тем, что в нем возникает *«неравенство»* среди людей, этот богатый источник столь многого зла, но вместе с тем и всего доброго; оно все сильнее давало себя чувствовать».[92] Как и Руссо, Кант считает неравенство следствием развивающейся культуры; но если первый мыслитель видит в этом только зло и строит утопические проекты относительно способов возвращения к «естественному состоянию», то второй — показывает всю беспочвенность мечтаний о Золотом веке с его наивной естественностью и в развитии культуры видит важнейшее средство прогрессирующего движения к торжеству добра.

Благодаря всем этим превращениям история человечества постепенно вливается в свое главное русло и продолжает двигаться в направлении, заданном обозначившимися закономерными противоречиями между индивидом и человеческим родом, между обществом и природой. Кант верит, что через противоречия можно достигнуть гармонического общественного устройства.

По всей вероятности, в качестве конкретной исторической фактографии, послужившей Канту источником для его теоретической модели, были многочисленные сведения из истории античной Греции, накопившиеся со времен эпохи позднего средневековья и Возрождения. Например, когда мыслитель пишет о «зачатках гражданского устройства и публичной справедливости» или о «примитивной государственности», то, видимо, имеет в виду историю афинской государственности, реформы Солона и Клисфена. Да и ход событий начальной истории, как он описывается Кантом в его статье «Предполагаемое начало человеческой истории», очень напоминает, если отвлечься от специфичности кантовской интерпретации проблем, историю Древней Греции и Рима.

---

92 Там же.

ГЛАВА IV

ЗАКОНОМЕРНОСТИ ИСТОРИИ

Начало любого процесса — настолько важный момент, что можно без преувеличения сказать — ход процесса и его конечный результат предопределены началом. Правда, когда речь идет о теоретическом отображении реального процесса, образ начала еще в большей мере может быть предопределен образом конца. Кантовой теории истории это последнее замечание касается в полной мере. Начало общественного процесса (в его принципиальных моментах) представлено мыслителем в полном соответствии с ходом и идеальным конечным пунктом истории. Человечество как совокупность реальных эмпирических субъектов, служащих как бы субстанцией для трансцендентального субъекта, структурой этого последнего, включено в строй природы. Но оно постоянно вырывается из природного строя и стремится полностью оторваться и воспарить над ним. Это происходит потому, что общество — не только природный, но и трансцендентный субъект, живущий в особом мире по законам этого особого мира. Как соединить в человечестве природное и сверхприродное? — этот основной вопрос теории морали оказывается важнейшим и для философии истории.

1. АНТИТЕЗА АКТИВНОСТИ И ДЕТЕРМИНИРОВАННОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

Основные принципы теоретической системы Канта раздваивают его философию истории, исключают наличие связующих отношений между отдельными ее частями, как бы философ эти отношения ни пытался найти и определить. В самом деле, история общества, по Канту, одновременно принадлежит и миру феноменов и миру ноуменов.[1]

---

[1] В данном случае мы не касаемся весьма тонкого различения между объективно сущим миром вещей в себе — миром трансцендентным и миром ноуменов, т. е. миром трансцендентально организованного мышления разума о трансцендентных объектах. Ноумены — это понятия о вещах в себе, не совпадающие с последними и на мир вещей в себе лишь указывающие. Впрочем, сам Кант далеко не всегда придерживался такого различия.

Поскольку история принадлежит миру феноменов, ее процессы совершаются в пространстве и времени и определены законами естественной причинности. Здесь одни события предшествуют другим и строго необходимо их вызывают. Но из такого взгляда на историю неизбежно следует, по мнению Канта, фатализм, ибо в естественном, природном мире подлинной свободе нет места. Механически детерминированное поведение — вот удел человека в мире феноменов. А если это так, то личность не может быть реальным субъектом, деятелем истории, что противоречит реальным фактам и убеждению самого Канта. Поскольку же история общества принадлежит миру ноуменов, люди подчиняются особой детерминации через свободу, принадлежа внепространственному и вневременному ноуменальному миру. История общества при такой ее трактовке определяется спонтанно-свободной деятельностью людей. Но тогда, как совместить эти исключающие друг друга ситуации?

Так конкретно обнаруживается противоречие необходимости и свободы, находящее разрешение, как считает философ, только через строгое различение двух разных миров: миру явлений присуща необходимость и миру вещей в себе — свобода.

В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», Кант рассуждает об этом так: «..допустим, что сделанное нашей критикой необходимое различение вещей как предметов опыта и как вещей в себе вовсе не было сделано. В таком случае закон причинности и, стало быть, механизм природы должны были бы при определении причинности непременно распространяться на все вещи вообще как на действующие причины. Тогда нельзя было бы, не впадая в явное противоречие, сказать об одной и той же сущности, например, о человеческой душе, что ее воля свободна, но в то же время подчинена естественной необходимости, т. е. не свободна. Противоречие здесь возникло бы потому, что в обоих утверждениях я беру человеческую душу *в одном и том же значении,* а именно как вещь (Ding) вообще (как вещь (Sache) в себе), и не мог брать ее иначе, не прибегнув предварительно к критике. Но если критика права, поскольку она учит нас рассматривать объекты в *двояком значении,* а именно как явление или как вещь в себе; если данная критикой дедукция рассудочных понятий верна и, следовательно, закон причинности относится только к вещам в первом значении, т. е. поскольку они предметы опыта, между тем как вещи во втором значении не подчинены закону причинности, то, не боясь впасть в противоречие, одну и ту же волю в ее проявлении (в наблюдаемых поступках) можно мыслить, с одной стороны, как необходимо сообразующуюся с законом природы и постольку *не свободную,* с другой же стороны, как принадлежащую вещи в себе, стало быть, не подчиненную закону природы и потому как *свободную*».[2]

[2] Кант И. Соч., т. 3, с. 93—94.

Иного способа избавиться от антиномии свободы и механической детерминированности, как развести их в принципиально различные миры, Кант не видит. В то же время он понимает, что антиномия не может быть оставлена в теории, что теория должна дать ей разрешение или сойти со сцены. Наиболее общим способом разрешения антиномий теоретического разума, практического разума и эстетической и телеологической способности суждения, по Канту, является разведение тезисов и антитезисов антиномий в принципиально различные миры, между которыми невозможно никакое единство. Правда, противореча самому себе, Кант это единство все же постулирует, так как утверждает, что мир вещей в себе влияет на формирование материала чувственности — основы мира вещей для нас. Вместе с тем философ утверждает, что проследить, как осуществляется это влияние, невозможно, ибо данный процесс принципиально неподвластен человеческому разуму. Агностицизм здесь хоть как-то скрывает, прячет зияющее противоречие.

Когда же Кант обращается к рассмотрению мира нравственности, он также в противоречии с самим собой вынужден постулировать определяющее воздействие мира свободы на ход естественного исторического процесса. Мир социальной свободы вечен, неизменен и абсолютен. Это идеальный мир, который сам неподвижен, но как цель определяет и задает направление движению истории человеческого рода в пространстве и времени. Он выполняет это свое предназначение, будучи дан человеческому разуму в качестве идеала. «Как идея дает правила, так идеал служит... прообразом для полного определения своих копий; и у нас нет иного мерила для наших поступков, кроме поведения этого божественного человека в нас, с которым мы сравниваем себя и благодаря этому исправляемся, никогда, однако, не будучи в состоянии сравняться с ним».[3] Как регулятивный принцип разума идеал обладает практической силой и лежит «в основе возможности совершенства определенных поступков».[4]

Действие идеала в социально-историческом процессе еще менее понятно, чем действие аффицирования чувств. Функция идеала аналогична функции материала чувственности, но этот последний обладает объективным существованием, тогда как идеал разума — нет. По отсюда вытекает, что вместо единого процесса истории мы получаем два различных и даже едва ли параллельных исторических процесса. Между ними существует какая-то связь и должен быть соединяющий «мостик». Как осуществляется эта связь? — вот вопрос, вставший перед Кантом. Без ответа на него исторический процесс остается загадкой. Поскольку Кант не отказался от своего дуализма, то эти вопро-

---

[3] Там же, с. 502.
[4] Там же.

сы, как и аналогичные проблемы «перенесения» морали в «телегальный» мир, не получили у него удовлетворительного ответа. Только Гегель, для которого мир и противоречив, и един, сделал серьезный шаг в преодолении этого противоречия.

Однако нельзя сказать, что попытки Канта разрешить эти противоречия были совсем бесплодными. Не найдя общего ответа на антиномию исторического процесса, он высказал ряд интересных идей об историческом развитии человечества, которые были использованы позднее другими представителями немецкого классического идеализма. Принципиальное же решение поставленных Кантом проблем могло быть осуществлено только диалектическим и историческим материализмом.

2. ТРИАДИЧНОСТЬ ПРИРОДНО-КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Б. Данэм, говоря о роли Канта в истории западной мысли, отметил следующее: «Не раз мы наблюдали, что ученый, который мыслит самостоятельно, забывая о требованиях организации (т. е. господствующих надстроечно-идеологических структур. — *Л. К.*), открывает больше, чем сам предполагал открыть. Когда Кант около 1790 г., обсуждая проблемы эстетики, завершал построение своей теории, он написал одно примечание, которое незаметно для него самого привело его в XIX век».[5]

Примечание, о котором идет речь, и в самом деле заслуживает серьезного внимания. Вот оно: «Некоторые считали рискованным то, что мои деления в чистой философии почти всегда были трехчленными. Но это зависит от природы вещей. Если деление должно быть произведено a priori, то оно будет или *аналитическим* по закону противоречия, и тогда оно будет двухчленным (quodlibet ens est A aut non A), или *синтетическим*, и если в этом случае оно должно быть выведено из априорных *понятий* (не как в математике — из созерцания, а priori соответствующего понятию), то деление необходимо должно быть трихотомией сообразно тому, что вообще требуется для синтетического единства, а именно: 1) условие, 2) обусловленное, 3) понятие, которое возникает из соединения обусловленного с его условием».[6] Разумеется, далеко не одно это примечание привело Канта в XIX в., но для развития диалектической методологии в XIX и ее полного торжества в XX в. идея триадичности сущего имела непреходящее значение.

Однажды философ использовал эту идею не просто в качестве основания деления научного рассуждения, когда приходится говорить, во-первых, об определенной сущности, во-вторых, о ряде условий, которые создают данную сущность, и, в-третьих,

---

[5] Данэм Б. Герои и еретики. Политическая история западной мысли. М., 1967, с. 442.

[6] Кант И. Соч., т. 5, с. 198; см. также т. 3, с. 178.

об отношениях между сущностью и этим рядом условий, а осознал ее как определенный закон развития некоторой сущности, в данном случае истории человечества.

Ход истории, по Канту, определяется взаимодействием двух различных начал — природно-чувственного и культурно-разумного. Из их столкновения «вытекают все действительные бедствия, угнетающие человека, и все пороки, оскверняющие его, между тем наклонности, ведущие к последним и считающиеся предосудительными, сами по себе хороши и, как естественные способности, целесообразны, но, будучи приурочены к чисто естественному состоянию, уродуются прогрессирующей культурой и в свою очередь оказывают вредное влияние на нравы, покуда совершенное искусство не отождествляется с природой, что и является конечной целью нравственного назначения человеческого рода».[7]

Первое историческое состояние человечества (оно может быть охарактеризовано как тезис) — это «естественное» состояние, ему присущи относительная гармоничность и слитность животноподобного существа, еще только овладевающего скрытыми в разуме способностями, с природной средой. Положение человечества в это время напоминает положение хорошо приспособленного к природной среде биологического вида. Гармоничность и естественность этого состояния можно объяснить тем, что люди руководствуются почти целиком природно-чувственными мотивами, которым культурно-разумные мотивы еще не могут составить сколь-либо заметной конкуренции.

Второе состояние, переход к которому описан в предыдущей главе, представляет собою антитезис. Ему присуще острое противоречие естественно-природного и социально-культурного начал при все усиливающемся господстве последнего над первым. Это состояние характерно и для современного человечества, утверждает Кант, и оно еще долго сохранится. Мыслитель не видел возможностей для какого-то решительного перелома в неторопливом движении истории, где подчас шаг вперед сопровождался двумя назад.

Однако рано или поздно должен состояться переход к третьему, заключительному, состоянию человеческого рода, представляющему собой «синтез» предшествующих состояний, в котором, наконец, противоречие будет разрешено. Установится гармония двух противоборствующих начал, но гармония все же односторонняя, как и гармония исходного состояния. Разница между ними будет состоять только в том, что тогда безраздельно господствующим окажется культурно-разумное начало, которому природно-чувственное будет подчинено.

Очень интересна в этом плане статья Канта 1794 г. «Конец всего сущего», которая посвящена доказательству положения

[7] Кант И. Предполагаемое начало истории человечества.— В кн.: Родоначальники позитивизма, вып. 1. Кант, Тюрго, Д'Аламбер. СПб., 1910, с. 24.

о том, что достижение гармонического состояния общества — наиболее вероятная из всех возможностей, какими располагает история. Кант показывает, что «сама идея конца всего сущего ведет свое происхождение от размышлений не о физической, а о моральной стороне дела».[8] В физическом, т. е. естественно-научном, смысле говорить о конце мира бессмысленно: ничего определенного в этом плане, утверждает Кант, мы знать не можем. Речь, следовательно, может идти только о предельном морально-историческом состоянии общества как о достижимой цели истории. Альтернативой такого предельного состояния может быть вечная погоня за вечно ускользающим идеалом, подобно Протею, меняющим свою форму по мере приближения к предыдущей из форм. Однако «на пути постоянных изменений разум, в практическом отношении ориентированный на конечную цель, никогда не найдет удовлетворения».[9] «Если взять самый лучший вариант морально-физического состояния человека, а именно его непрерывное развитие и постепенное приближение к величайшему благу (как к своей цели), то и здесь человек, даже осознавая неизменность своих убеждений, все же не сможет *удовлетвориться* перспективой вечных перемен своего состояния (как нравственного, так и физического). Так как состояние, в котором он сейчас находится, всегда будет хуже того, в которое он готов вступить, и перспектива бесконечного прогресса к конечной цели предстанет перед ним как бесконечный ряд дурных состояний, которые хотя и будут превзойдены большим благом, но все же не дают повода для успокоения, возможного лишь после *достижения конечной цели*».[10]

Как видим, Кант не признает эту альтернативу за действительно возможную. Сам он решительно против такой перспективы. Поэтому философа никак нельзя считать предтечей социал-реформиста Э. Бернштейна, выдвинувшего печально знаменитый лозунг: «Конечная цель — ничто, движение — все!». В этом пункте Бернштейн и его последователи шли не к Канту, а от Канта. Конечно, если «идеал святости», как его понимал кенигсбергский мыслитель, принимать за конечную цель общественного прогресса и его наследие сузить до размеров одной второй «Критики...», то у Канта можно найти идеи, позднее сформулированные в указанном лозунге. Например, в «Критике практического разума» мы читаем: «Полное ...соответствие воли с моральным законом есть *святость* — совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования. А так как оно тем не менее требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в *прогрессе*, идущем в *бесконеч-*

---

[8] Кант И. Конец всего сущего. — «Философия науки», 1973, № 6, с. 110; см. также: Кант И. Соч., т. 3, с. 571—572.

[9] Кант И. Конец всего сущего, с. 112.

[10] Там же, с. 113; см. также с. 111.

ность к этому полному соответствию, и согласно принципам чистого практического разума необходимо признавать такое практическое движение вперед, как реальный объект нашей воли».[11] Вместе с тем Кант показывает, что конечной целью следует считать «полное и совершенное благо» («высшее благо»), для которого добродетель, или святость, — только одна из двух составляющих наряду со счастьем. А *«счастье* — это такое состояние разумного существа в мире, когда *все* в его существовании *происходит согласно его воле и желанию;* следовательно, оно основывается на соответствии природы со всей его целью и с главным определяющим основанием его воли».[12]

Сколько бы отягощенный греховной материей человек ни стремился к святости, он ее никогда не достигнет. Однако святость —«главное определяющее основание воли», но не вся цель человека. В достижение всей цели вносит свой вклад не только личность, стремящаяся быть минимально зависимой от чувственно-природных влечений и максимально «святой», но и сама природа, которая устремлена сделать все возможное, чтобы чувственные влечения и потребности не препятствовали, а способствовали поведению в соответствии с нравственным идеалом. Состояние «высшего блага» — это состояние «моральности» и «легальности» одновременно.[13] Достигается же единство с помощью теодицеи. Без божественного направления природы, поскольку «действующее разумное существо в мире не есть причина самого мира и самой природы»,[14] достигнуть «высшего блага», по Канту, невозможно. Так, демонстративно изгоняя «предустановленную гармонию» в дверь, философ вынужден впустить ее в окно. Таким образом, Кант не мог найти убедительного согласования природы и свободы в состоянии гармонического синтеза, однако он искал его, и поиски эти не были бесплодными.

Другая альтернатива гармоническому состоянию общественного устройства (и Кант никогда не исключал такую возможность, хотя считал ее маловероятной) — *«противоестественный* (извращенный) конец всего сущего, который мы вызовем вследствие *неправильного понимания* нами конечной цели».[15] Обще-

---

[11] Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 455; см. также с. 456 (примечание), 410—411.

[12] Там же, с. 457.

[13] Кант, например, пишет: «Когда дело касается выполнения долга, а не просто представления о нем, когда речь идет о *субъективной* основе действия, в первую очередь определяющей, как *поступит* человек (в отличие от объективной стороны, диктующей, как он *должен поступить*), то именно любовь, свободно включающая волю другого в свои максимы, необходимо дополняет несовершенство человеческой натуры и принуждает к тому, что разум предписывает в качестве закона» (Кант И. Конец всего сущего, с. 114).

[14] Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 457.

[15] Кант И. Конец всего сущего, с. 112.

ство может погибнуть, если своекорыстие и страх, эгоизм и стремление решать все дела, опираясь на силу, а не на разум, возьмут верх над коллективизмом и гуманизмом, над духом общительности. Возможность эта аномальна, ее причины — необъяснимое затмение разума, умопомрачение человечества. Только такого рода случайность может остановить поступательное движение общества к торжеству моральности и свободы, к всечеловеческому счастью.

Нередко тот или иной исследователь частных аспектов универсальной Кантовой системы знания (это особенно касается правоведов, исследователей религии, искусствоведов, культурологов, специалистов по эстетике и методологии истории) приходит к заключению, что кенигсбергский мыслитель весьма часто отступал от методологического каркаса «критической» философии в решении конкретного научного вопроса, данным специалистом изучаемого.[16] Так, в частности, относятся и к философии истории Канта, где историософия, выделяемая из «Критик...», противопоставляется конкретной, в определенной мере опирающейся на исторические факты картине исторического движения человечества в рамках частных закономерностей, намеченных ученым. На наш взгляд, противоречия, возникающие у Канта при анализе конкретно-научного материала, являются следствием фундаментальных противоречий самой его «критической» доктрины, ибо философ мыслит в ее рамках, обычно строго придерживаясь разработанного категориального каркаса.

Если проанализировать представленную Кантом триаду истории, то нельзя не заметить, что она построена в точном соответствии с его концепцией развития. Противоречаще-противоположные свойства эволюционирующего человечества — природно-чувственное и культурно-разумное — в ходе истории вытесняют одно другое. Процесс этот постепенен. Природно-чувственное отступает, тогда как культурно-разумное наступает. Трудность, на которую здесь Кант не обращает внимания, заключается в том, что «действия и противодействия», связанные «реальным» отрицанием, должны, по мнению философа, в равной мере принадлежать природе как realitates phaenomenon. Но ведь культурно-разумная сторона социальной субстанции неоднородна. Культура совмещает феноменальный и ноуменальный миры, она двойственна, причем важнейшим ее видом как раз и является способность «ставить любые цели в их свободе». А это значит, что Кант, совмещая мир природы и мир свободы, которые принципиально различны, пренебрегает этим различием. Источником ошибок здесь является исходный дуализм его построения, с которым объективная действительность не считается.

---

[16] См., напр.: Woelal J. Rozum i historia. — «Czlowiek i swiatopoglad». Warszawa, 1974. s. 59—69.

С подлинно диалектической триадичностью развития предложенная Кантом «триадичность» имеет мало общего. В ее итоге — синтезе нет повторения старого на новом уровне, как это понималось Гегелем, а затем основоположниками диалектического материализма. В диалектическом материализме одна из двух борющихся противоположностей, господствующая на стадии тезиса, должна оказаться основной и на стадии синтеза. Согласно Канту, на первой стадии общественного развития (тезис) господствует природно-чувственное начало, и человек лишь учится пользоваться разумом, создавая культуру. На третьей его стадии (синтез) господствует культурно-разумное начало, а природно-чувственное оказывается настолько податливым и пластичным, что без сопротивления облекается в формы, способствующие выявлению культуры разума. А промежуточное состояние (антитезис) представляет собой неустойчивое равновесие обоих начал, кумулятивно склоняющееся в сторону культурно-разумного начала. Отсутствие двойного отрицания — отрицания отрицания — вот причина того, что повторения старого на новом уровне не происходит; а то, что Кант не приходит к идее двойного отрицания, объясняется непониманием им тождества противоположностей и их перехода в «свое иное». У Канта взаимодействуют два разнокачественных начала, а не два противоречивых момента одного качества.

И все же известное повторение черт тезиса на стадии синтеза в триаде Канта есть, хотя повторяются черты не содержательного, а, скорее, формального плана. Речь здесь идет о форме гармонических отношений. Рассматривая человечество на стадии тезиса, философ говорит об относительной гармоничности *природных* отношений, а когда он рассуждает о последней общественной стадии, то пишет о гармоничности уже *социальных* отношений. При этом в историческое пространство оказались включенными процессы антропосоциогенеза и собственно истории. Такое совпадение форм гармоничности может быть объяснено только объединением в исторической теории Канта явлений, изучаемых собственно историей, и явлений, служащих объектом антропологии.

Целенаправленный триадический ход истории, полагает мыслитель, совмещает в себе две закономерности: а) достижение гармонии между индивидом и родом, личностью и обществом; б) достижение когерентности между природно-естественным и социально-культурным началами в человеке при примате последнего (шире — это когерентность природы и общества).

Гармоническое единство индивида и рода достигается как бы преодолением отчуждения (по терминологии Фихте и Гегеля), в котором, естественно, оказывается человек. Сделать это можно только с помощью развития культуры. Если возрастающее население будет, например, только охотиться, интересы людей столкнутся волей-неволей. Отчуждение человека от челове-

ка будет неизбежно, и причиной здесь может быть только неразвитость культуры, ее зародышевое состояние. Неразвитость культуры приводит к одностороннему и очень бедному использованию многообразных возможностей, предоставляемых природой людям. Если человечество сумеет обратить себе на пользу все силы природы, большинство из которых не лежат на поверхности и должны быть познаны, сама почва, на которой произрастает социальное (моральное) зло, будет устранена и заменена благодатной почвой, обеспечивающей гармонический синтез природы и разума. Достигается же все это только благодаря развитию культуры. Кант понимает, что для развития культуры необходима ее дифференциация, без которой нет усложнения, а значит — и специализация. Отсюда он делает вывод о необходимости и исторической естественности неравенства, «на которое Руссо с большой справедливостью жаловался, но которое неотделимо от культуры, покуда она прогрессирует как бы без плана (что равным образом еще долгое время неизбежно), и к которому люди, без сомнения, не предназначены природой».[17] Узкая специализация неизбежно уродует человека, так как не использует всех возможностей ни его организма, ни его разума. В итоге происходит отчуждение человека от его родовой сущности, от того, каким должен быть Человек.

Кант не замечал синтеза форм культуры, хотя этот синтез, как и дифференциация, столь же естествен и присущ ее развитию. Он жил в таких исторических условиях, когда момент дифференциации в общественной жизни был, безусловно, ведущим, когда материальное производство и наука прогрессировали за счет усиленной специализации и, следовательно, все более полного дробления. Характерно рассуждение Канта, которым он оправдывает необходимость четко разделять эмпирическую и рациональную части науки: «Все промыслы, ремесла и искусства выиграли от разделения труда, когда человек не один делает все, а каждый, дабы иметь возможность выполнить свою работу наиболее совершенно и с большей легкостью, занимается определенным трудом, который по способу своего выполнения заметно отличается от других видов труда. Где нет такого различия и разделения работ, где каждый — мастер на все руки, там ремесла находятся еще в состоянии величайшего варварства».[18] Поскольку синтезирования форм культуры философ не замечает, то единственным средством преодоления отчуждения он считает постепенное освобождение от власти природного начала. Для индивида это означает все более полное руководство в своих поступках разумом, с одной стороны, и разумное ограничение чувственных влечений, освобождение от их власти, т. е. разумное корректирование своих потребностей — с другой. Для

[17] Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории, с. 23—24, примечание.

[18] Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 222.

общества в целом это означает максимальное овладение силами природы. Видимо, Кант полагал, что все это исключит стихийное и сделает возможным развитие культуры, руководимое целями практического разума.

Достижение гармонии между индивидом и родом осуществляется путем социализации индивида, которая представляет собой процесс превращения природно-биологических потребностей человека, непосредственно определяющих его поведение, в потребности, опосредованные специфически социальными (разумно-культурными, по терминологии Канта) детерминантами.[19] Рассматривая, например, уродующее естественную природу человека действие недостаточно и стихийно развивающейся культуры, Кант указывает на порождаемое им противоречие между половой и социальной зрелостью индивида. Человек достигает половой зрелости, по данным, из которых исходит философ, в 16—17 лет, а социально самостоятельным он становится на десять лет позднее. Отсюда неизбежны всевозможные пороки и зло. Однако развитие общества, мыслитель в это верит, создаст условия для значительно более ранних браков, которые теперь невозможны из-за ограниченности средств, находящихся в распоряжении общества.

Кант, конечно, не мог предвидеть явление акселерации, с одной стороны, и дегеронтизации — с другой. Увеличение фертильного периода обеспечивает снижение значимости деторождения в судьбе индивида, означает рост возможностей приспособления этого акта к сугубо социальным функциям и потенциям личности, что в этом случае создает возможность для человека полнее руководствоваться разумом, освобождаясь от тирании чувственных влечений. Тем не менее предположение Канта о том, что противоречие между половой и социальной зрелостью людей разрешается на пути социального прогресса, свидетельствует о глубоком проникновении мыслителя в общественные закономерности. Ведь, по сути, Кант утверждает, что разрешение противоречий между природой и обществом, между биологическим и социальным в человеке может быть лишь в результате развития всех сторон жизни общества. Кант догадывался, что в конечном счете дело упирается в степень использования человеком природы, возможности которой неисчерпаемы. Его афористическое соотнесение звездного неба над нами и морального закона в нас — не простая дань любознательности, тяги к наиболее загадочному: Кант видел в них естественную связь.

---

[19] Эта идея была развита Гегелем уже в более определенном и конкретизированном виде. Когда он писал о природной потребности как цели и орудиях труда — феноменах культуры как средствах достижения цели, он заметил следующее: «Посредством своих орудий человек властвует над внешней природой, хотя по своим целям он скорее подчинен ей» (Гегель Г. В. Ф. Наука логики, т. 3. М., 1972, с. 200).

3. ВОЗВЫШЕННОЕ КАК ИНДИКАТОР КОНЕЧНОГО ГОСПОДСТВА РАЗУМА НАД ПРИРОДОЙ

Эстетическая теория Канта, без всякого сомнения, базируется на его идеях, разработанных в философии истории. Обсуждая проблему эстетического идеала, он приходит к выводу: «Только то, что имеет цель своего существования в себе самом, [а именно] *человек,* который разумом может сам определять себе свои цели или, где он должен заимствовать их из внешнего восприятия, все же в состоянии соединять их с существенными и всеобщими целями и затем также и эстетически судить о согласии с ними, — только *человек*... может быть идеалом *красоты,* так же как среди всех предметов в мире [только] человечество в его лице как мыслящее существо (Intelligenz) может быть идеалом *совершенства*».[20] Человек, следовательно, выступает эталоном всех без исключения природных явлений. Но, будучи эталоном по отношению к природе, он возвышается над ней. А это доказывает, что «суждения на основе такого мерила никогда не могут быть чисто эстетическими и что суждения, исходящие из идеала красоты, не могут быть просто суждениями вкуса».[21]

Такими суждениями, которые, оставаясь суждениями вкуса, поднимаются до определяющих суждений практического разума, оказываются суждения о возвышенном. Идеальное состояние человечества в эстетической оценке более всего соответствует именно возвышенному. Ведь в идеале общества природа и природный субстрат, по Канту, подчинены ноуменальному началу во всех своих проявлениях, пластично податливы и не оказывают ноуменам сопротивления. Теория возвышенного и построена в соответствии с этой идеей.

Структура возвышенного. Природу эстетического отношения Кант толкует субъективно-идеалистически: «...истинную возвышенность надо искать только в душе того, кто высказывает суждение, а не в объекте природы, суждение о котором дает повод для такого расположения у него».[22] Кроме общефилософской его концепции, такому решению вопроса способствует и то обстоятельство, что мыслитель подходит к изучению эстетических явлений, как к субстантивированным свойствам. Даже там, где Кант как будто и совершенно правильно рассматривает эстетическое в качестве отношения, он не может удержать-

---

[20] Кант И. Соч., т. 5, с. 237.

[21] Там же, с. 240.

[22] Там же, с. 263; см. также с. 256—257, 272—273. — Разумеется, и в трактовке возвышенного обнаруживается дуализм Канта, поскольку воображение, по его мнению, представляет нам мир вещей для нас, а разум — мир вещей в себе; в нашей душе оба мира сопоставляются, причем побеждает мир интеллигибельный.

ся на этой позиции и незаметно для самого себя переходит к рассмотрению эстетического как свойства. Первая страница «Аналитики прекрасного» может служить тому характерным примером: «...всякое отношение представлений, даже отношение ощущений, может быть объективным[23] (и тогда оно означает реальное в эмпирическом представлении), только не отношение к чувству удовольствия и неудовольствия, посредством которого в объекте ничего не обозначается, но в котором субъект сам чувствует, какое воздействие оказывает на него представление».[24] Если это отношение, оно непременно характеризует и объект отношения. Если никаким образом в отношении не представлена одна из соотносящихся вещей, отношение оказывается свойством, что и происходит у Канта.

Видя в эстетическом свойство, немецкий теоретик понимает ошибочность вульгарно-материалистической трактовки этого свойства. Тем легче и убедительнее кажется ему решение, согласно которому природа эстетического чисто субъективна. Разумеется, любое отношение может быть представлено в виде свойства, так как свойства и отношения диалектически взаимосвязаны и в определенных условиях переходят друг в друга.[25] Но эстетическое ошибочно представлять себе простым свойством: это свойство диспозиционное. Абстрагирование от этого «свойства свойства», т. е. от диспозиционности, приводит в исследованиях о природе прекрасного к неверным решениям. История эстетики тому свидетель. Надо отметить здесь, однако, что Кант при рассмотрении многих конкретных вопросов учитывает диспозиционность эстетических свойств, и тогда без натяжки согласовать то или иное конкретное положение «Критики способности суждения» с общетеоретической субъективно-идеалистической позицией невозможно. Необычайная плодотворность Кантовых эстетических идей заключена, в частности, и в этом рассогласовании.

Субъективность возвышенного, утверждает теоретик, даже выше субъективности прекрасного, так как «основание для прекрасного в природе мы должны искать вне нас, для возвышенного же — только в нас и в образе мыслей, который вносит возвышенное в представление о природе...».[26] Таким образом, Кант возвышенное стремится представить только в качестве акта восприятия и оценки, мало обращая внимание на те объективные качества некоторых явлений действительности и тенденций общественного развития, которые способны породить восприятие возвышенного.

---

[23] Следует отметить, что понятие «объективность» в этом случае Кант употребляет в специфически кантовском смысле, совсем не как то, что первично по отношению к субъекту и независимо от него.

[24] Там же, с. 203.

[25] См.: Уёмов А. И. Вещи, свойства, отношения. М., 1963.

[26] Кант И. Соч., т. 5, с. 252.

Для того чтобы в субъекте возникло чувство возвышенного, необходимо восприятие (или просто действие воображения) могучих и грозных, бесформенных, с точки зрения рассудочной деятельности субъекта, явлений природы либо внешних по отношению к человеку, либо внутренних, поскольку субъект сам предстает как природное существо. В этом случае восприятие побуждает воображение найти для такого воспринимаемого смысл, назначение, мерило; но оно отступает перед возвышенным в бессилии. «Чрезмерное для воображения (к которому оно побуждается при схватывании созерцания) есть как бы бездна, в которой само оно боится затеряться...»,[27] — объясняет эту ситуацию Кант. Однако как раз то, что воображение оказалось в таких условиях, служит пусковым механизмом для деятельности разума, который приводит в действие свои идеи, безотносительные, абсолютные во всех отношениях, по сравнению с ними все воспринятое или доступное воображению безусловно мало. В этой работе разума душа «чувствует себя в силах перейти рамки чувственности»[28] и обнаруживает свое господство над миром явлений. Обе способности тесно взаимодействуют, и в итоге мы ощущаем «субъективную игру самих душевных сил (воображения и разума) через их контраст как гармоническую».[29] Данное чувство и представляет собой возвышенное.

Мысль Канта глубока и интересна в том отношении, что он не останавливается на обнаружении несоответствия между воспринимаемым объектом и нашим эстетическим идеалом, при котором объект превосходит наш идеал. Современный исследователь эстетических явлений М. С. Каган в своей трактовке возвышенного ограничивается несоответствием воспринимаемого объекта и идеалом субъекта,[30] ибо в процессе эстетического восприятия безмерного человек сознательно или бессознательно соотносит его «с *собственным своим* размером, *со своей* силой и энергией».[31] Действительно, этот момент чрезвычайно важен. В нем обнаруживается первичность объективного, в частности природно-материального мира, над субъективно выработанным идеалом. Материальный мир как бы врывается в ограниченную сферу нашего эстетического опыта и раздвигает его границы, заставляет совершенствоваться, делать все более масштабным наш эстетический идеал. Первичность материи по отношению к эстетическому сознанию проявляется в возвышенном.

Кант же продолжает дальше, утверждая, что несоответствие воображения воспринимаемому объекту тем не менее сопровождается чувством превосходства человека над ним (объектом),

---

[27] Там же, с. 266.
[28] Там же, с. 262.
[29] Там же, с. 266.
[30] Каган М. С. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Л., 1971. с. 160.
[31] Там же, с. 161.

чувством подвластности природы человеку, сколь бы грандиозны и могущественны ни были ее силы. Доказательство этого тезиса мыслитель заканчивает следующим образом: «Так, в нашем эстетическом суждении природа рассматривается как возвышенная не потому, что она вызывает в нас страх, а потому, что будит в нас нашу силу (которая не есть природа), чтобы все, за что мы опасаемся (имущество, здоровье и жизнь), считать чем-то незначительным и поэтому силу природы (которой мы, что касается этих предметов, конечно, подчинены), несмотря на это, не признавать для себя и своей личности такой властью, перед которой мы должны были бы смириться... Следовательно, природа называется здесь возвышенной только потому, что она возвышает воображение до изображения тех случаев, в которых душа может ощущать возвышенность своего назначения по сравнению с природой».[32]

На этот момент возвышенного справедливо обращает внимание В. П. Шестаков, который трактует его через понятие гармонии и совершенства: «Рассмотрим гармонию не как реализованное совершенство, т. е. не как прекрасное, а только как возможность совершенства, возможность, еще не реализованную, но вполне реальную. Понятая таким образом гармония представляет собой содержание такой категории, как „возвышенное". О возвышенном мы часто говорим, как о форме достижимого, но еще не реализованного совершенства. Возвышенное показывает нам возможность этого совершенства, оно раскрывает нам пути и способы его достижения».[33] Вместе с тем Шестаков утрачивает ту сторону мысли Канта, где немецкий мыслитель обращает внимание на обнаруживающуюся в возвышенном дисгармонию и основывающееся на ней чувство неудовольствия, неудовлетворенности.

Некоторые моменты Кантовой теории возвышенного в свете современности. Кант начинает изучение возвышенного «с количества как первого момента эстетического суждения» о нем, и это естественно и оправданно. Вместе с тем, начиная с количества (а под количеством как моментом эстетического суждения следует понимать, по Канту, претензию этого суждения на всеобщее согласие), практически он произвел, вольно или невольно, подмену понятия «количество» как момент эстетического суждения понятием «количества» как стороны бытия, которая изучается прежде всего математикой. Ведь «математически» возвышенное служит Канту моделью для изучения собственно возвышенного, «динамически» возвышенного, а, кроме того, «математически» возвышенное посвящено анализу понятий потенциальной и актуальной бесконечности, а также методологическим проблемам теории измерений. Отмеченная мыслителем

---

32 Кант И. Соч., т. 5, с. 270.

33 Шестаков В. П. Гармония как эстетическая категория. М., 1973, с. 224—225.

глубокая аналогия в способе решения диалектической проблемы соотношения единого и многого, большого и малого со способом эстетического познания явлений бытия как возвышенных чрезвычайно интересна и требует специального исследования. Кант здесь обнаружил, что оценка органически включается в акт познания.

С точки зрения, например, М. С. Кагана, соотношение эстетического идеала с реальностью учитывается и в прекрасном, и в возвышенном. И в том, и в другом случаях идеальное и реальное находятся в отношении соответствия, совпадения. Возвышенное «подчиняется общей для всех эстетических явлений диалектике реального и идеального»,[34] выражающейся в сопоставлении и единстве «стихийной мощи» природы и «мечты человека о его собственном могуществе»[35] как важнейшей стороны идеала. Различие же между прекрасным и возвышенным заключается в том, что «в прекрасном отношение качества и количества имеет вид такого гармонического соответствия, которое философия называет *мерой*, в возвышенном же количественная сторона выступает на первый план и развивается столь активно, что разрывает границы меры, порождая безмерное и чрезмерное».[36]

Следует, однако, иметь в виду, что различные объекты имеют и различную меру, то, что К. Маркс называл «мерой данного вида».[37] Для гор, морей, степей, водопадов, небесного свода мера в каждом случае специфична, так же как и для небольших холмов, маленького озера, лесной лужайки, цветка. Прежде всего качеством, а не количеством отличаются горы от холмов, океаны от озер, степи от лужаек. Величина, сила и мощь различных объектов строго укладываются в границы меры. Когда объект воспринимается как возвышенный, прежде всего имеет значение его специфическое качество, отличающее его от качества тех объектов, которые оцениваются как прекрасное.

Величина, сила, могущество, энергия, масштабность, монументальность и т. д. играют важную роль в эстетических оценках соответствующих объектов не потому, что эти количественные характеристики превозмогают меру своих объектов, — этой мере они соответствуют. Объекты, обладающие подобными свойствами, воспринимаются возвышенными, если эти объекты в практической деятельности человека не освоены, не освоены именно в их качественных, а значит, и количественных свойствах.

Кант характеризует эти объекты как такие, относительно которых не выработана еще «нормальная идея прекрасного» — соответствующая эстетическая норма. Именно поэтому он гово-

---

[34] Каган М. С. Лекции по марксистско-ленинской эстетике, с. 163.
[35] Там же, с. 164.
[36] Там же, с. 160.
[37] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 566.

рит, что эти объекты бесформенны, что они есть бездна, в которой воображение боится затеряться. «То, что мы обычно называем в ней (в природе. — *Л. К.*) возвышенным, совершенно не ведет к особым объективным принципам и сообразным им формам природы, так что природа именно в своем хаосе или в своем самом диком и лишенном всяких правил беспорядке и опустошении, если только видны величие и мощь, сильнее всего вызывает в нас идеи возвышенного».[38] Тогда-то на помощь воображению приходит разум с его трансцендентальными понятиями — ноуменами, благодаря их вмешательству человек ощущает свои силы и смотрит, как на подвластные ему, на любые природные феномены, хотя эти силы он обретает как существо мира сверхчувственного.

Если же объекты такого рода со всей своей энергией, активностью, могуществом и пр. полностью человеком освоены, если по отношению к ним уже создан идеал «содержательной формы», то в случае их соответствия идеалу прежде возвышенные объекты воспринимаются как прекрасные. На этой основе складывается динамика эстетического освоения мира, развертывается эстетическое отношение человека к окружающей его природной и социальной действительности. Те природные и социальные стихии и силы, которые воспринимались людьми в качестве возвышенных, с течением времени «приручаются» и начинают восприниматься в качестве прекрасных.

Вспомним, например, историю освоения воздушного океана. Легендарные перелеты советских летчиков через Северный полюс в Америку рассматривались как деяние возвышенное, а их поведение — как героическое. Если обратимся к искусству, то увидим, что возвышенным пафосом проникнуты и повести А. де Сент-Экзюпери. Современный мастерский полет мы назовем прекрасным, но уже не испытаем того чувства, которым характеризуется возвышенное. И восторг, и гордость тут уже совсем другого рода: так должно и быть, так положено, ибо речь идет об освоенном, очеловеченном, обжитом мире. В процессе общественного развития на Земле все меньше и меньше остается объектов, которые созвучны возвышенному, причем в число таких объектов включается и сама Земля.

Таким образом, попадающие в наше эстетическое поле природные феномены движутся в нем в направлении от несоразмерности нашему идеалу к соразмерности с ним. Объектом возвышенного все чаще в соответствии с этим становится космос. Опережая процесс космизации производства, о котором так настойчиво говорят в последнее время социологи, космос обживается эстетически. Возвышенное — это как бы эстетическая разведка; с ее помощью человечество примеривается и сопоставляет свои силы и возможности с новыми условиями, в которых

---

[38] Кант И. Соч., т. 5, с. 252.

неизбежно придется жить и трудиться. Рано или поздно период разведки завершится, люди обживут ближайшее космическое пространство, идеал и космическая действительность придут в соответствие. Тогда новая сфера прекрасного займет свое место в ряду прекрасных явлений, а эстетическое отношение человека к действительности с помощью чувства возвышенного устремится в новые, еще неизведанные и таинственные миры.

Отмеченное изменение в содержании возвышенного сопровождается другим, еще более важным процессом: объектом рассматриваемой категории все в большей мере становится величие нравственного духа человека. Процесс этот настолько активен, что мы в известном смысле можем говорить о нравственно-эстетической природе возвышенного. Эта категория все больше утрачивает эстетическую «чистоту» и приобретает бинарный характер, совмещающий два плана — эстетический и нравственный.

Диалектической противоположностью возвышенного является низменное. Они взаимосвязаны и взаимообусловливают друг друга. Однако к природным феноменам категория «низменное» совершенно не приложима. В природе нет низменного, поэтому для обозначения негативных явлений природы существует категория «безобразное». Низменными характеризуются только социальные явления, поведение личности, социальной группы, класса, даже всего общества и только с их нравственной стороны. Это, видимо, может быть объяснено тем, что в процессе общественного прогресса относительно ослабевает зависимость общества от природы и вместе с тем возрастает роль внутрисоциальных отношений, а в них — значение субъективного фактора, где одну из важнейших функций выполняет мораль. Даже в ситуации обострения современного экологического кризиса повинны прежде всего социальные отношения антагонистического типа. Хищническое отношение к природе, ее непроизводительная эксплуатация, связанная с гонкой вооружений, монополистическая конкуренция разлагают, деструктируют биосферу. Гармонические же отношения между людьми, отношения социалистического типа, дают возможность гармонично развивать и отношение общества к природе. Не случайно К. Маркс, анализируя социальную сущность отчуждения, пришел к выводу, что отчуждение человека от продукта его труда, достигшее предела в буржуазном обществе, приводит в конечном итоге не только к отчуждению человека от человека, но и к отчуждению человека от природы.[39]

Рассматривая категорию возвышенного, М. С. Каган писал, что «по мере того, как прогресс умерял значение грубой физической силы, выдвигая на первый план ценности духовного, нравственного, а затем и политического порядка, возвышенное

---

[39] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 565.

все теснее связывалось с этими последними. Теперь уже в эстетическом сознании человечества возвышенное предстает как эстетическое качество силы характера, могущества духа, нравственного роста».[40] Возвращаясь теперь к Канту, мы можем утверждать, что идея эта уже была заложена в теории немецкого мыслителя. Саму структуру возвышенного Кант характеризовал как игру (видя в ней «серьезное занятие») воображения и разума, а разум для Канта — это прежде всего носитель практических, т. е. нравственных, идей.

Необходимо отметить, что изменение в структуре возвышенного, связанное с его эволюцией в процессе социального развития, Кант абсолютизирует и рассматривает это развитое, «динамическое» возвышенное в качестве вневременного и вечного состояния. Поэтому его «динамически» возвышенное представляет собой высший, наиболее чистый вид возвышенного и в указанном отношении оно господствует над «математически» возвышенным, несмотря на то, что последнее выступало в роли структурной модели первого. Не случайно, характеризуя «математически» возвышенное, Кант сталкивается с противоречием, суть которого заключается в том, что «математически» возвышенное возникает на основе соотнесения воображения и тех идей разума, которые остаются еще на диалектической почве чистого теоретического разума, а разум действен только в практическом отношении, потому-то и «математически» возвышенное в конечном счете связано с несением нравственных идей.

Рассматривая вопрос об «интеллектуальной красоте» или красоте внутренней, красоте человеческой души, Кант приходит к выводу, «что интеллектуально, само по себе целесообразно (морально) доброе в эстетической оценке должно быть представлено не столько прекрасным, сколько возвышенным...».[41] Мыслитель уверен, что эстетическая оценка гармонического человека, прекрасного и телом и душой, не может ограничиться одним чувством прекрасного, а всегда сопровождается «чувством уважения», которое он рассматривает в «Критике практического разума» в качестве важнейшего морального чувства. Оценки такого человека могут быть адекватными лишь при условии единства и согласованного действия в нем чувства прекрасного и возвышенного.

Канта ни в коей мере не следует понимать так, что возвышенное — это чисто эстетическая оценка, и только объектом ее по преимуществу оказываются нравственные явления. Он доказывает, что это оценка нравственно-эстетическая, «она основывается на чувстве того назначения души, которое полностью выходит за область природы (на моральном чувстве)». Даже в том случае, когда объект оценки — явления природы, «вряд

---

[40] Каган М. С. Лекции по марксистско-ленинской эстетике, с. 165.
[41] Кант И. Соч., т. 5, с. 281.

ли можно мыслить чувство возвышенного в природе, не соединяя с ним расположения души, подобного расположению к моральному».[42] Эстетическое чувство при этом испытывает неудовольствие, сталкиваясь с бесформенным и, с точки зрения рассудка, неорганизованным; природа здесь как бы вырывается из-под власти человека, но вступающее в действие моральное чувство дает возможность осознать конечное превосходство человека над любыми стихиями.

4. ОБЩЕСТВО КАК СИСТЕМА СОВРЕМЕННИКОВ И ПОКОЛЕНИЙ

Итак, общество, развиваясь, движется к своему совершенному состоянию. Но что же конкретно оно собой представляет? Познание осуществляется субъектом; при этом Кант ясно видел, что таким субъектом не может быть индивид. Выдвинув идею трансцендентального субъекта, философ тем самым в качестве субъекта познания утвердил общество. Т. И. Ойзерман пишет, что Кантово понятие чистой нравственности «заключает в себе глубокую и правильную мысль о том, что исходным пунктом этики не может быть отдельный, изолированно взятый индивид. Кант, по существу, исходит из представления о единстве индивидуального и общественного сознания, по крайней мере в сфере нравственности».[43] Из аналогичного единства он исходит и в сфере познания.

Попытки теоретически строго обосновать это единство Кант предпринимал на протяжении всей своей научной деятельности. Для его предшественников и современников понимание общества целиком укладывалось в рамки метафизических представлений. Общество понималось ими как система аддитивного типа, в которой целое представляет собой простую сумму, конгломерат частей. Кант отходит от механистического толкования социального, указывая на «систематическую связь между различными разумными существами через общие им законы».[44] При всем идеализме данной позиции (Кант имеет в виду нравственную связь, диктуемую категорическим императивом) эта мысль содержит в себе зачаток диалектического понимания соотношения общества и человека.

Т. И. Ойзерман в одной из своих статей писал, что «домарксовские концепции системы имели весьма ограниченное эвристическое значение, так как они исходили из допущения существования неизменных (аналогичных демокритовским атомам) элементов. Исследование системы понималось как анализ возможных комбинаций неизменных составных частей. Целое сводилось к составляющим его частям; оно, следовательно, считалось определяемым своими частями. Их положение в качестве

[42] Там же, с. 278.
[43] Ойзерман Т. И. Философия И. Канта. М., 1974, с. 53.
[44] Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 275.

образующих целое частей не придавало им какой-либо новой качественной характеристики».[45] Однако из числа сторонников таких идей следует исключить представителей немецкой идеалистической философии, начиная, по сути дела, с Канта. Последний в своих трудах последовательно отличал «связную по необходимым законам систему» от «случайного агрегата».[46]

Кант связывает понимание системности с такой характеристикой, как целостность. Наиболее выразительным в этом отношении является, пожалуй, следующее высказывание: «Если части для такого возможного целого рассматриваются уже как данные полностью, то деление осуществляется *механически*, с помощью одного лишь сравнения, и целое становится *агрегатом* (примерно так, как образуются города, когда, невзирая на полицейское управление, земля делится между объявившимися поселенцами в соответствии с намерениями каждого). Но если идею о целом согласно тому или иному принципу можно и должно предполагать до определения частей, то деление должно производиться *научно*, и только таким образом целое становится системой».[47] Кант понимает, что в системе как целом есть нечто такое, что нельзя редуцировать к частям. Так, он пишет: «Два целых могут отличаться друг от друга и специфически, хотя бы они состояли из одного и того же вещества, а именно, если части в том и другом соединены в целое совершенно поразному».[48]

Особенно далеко мыслитель продвинулся в разработке диалектических отношений части и целого (системы), эксплицируя закономерности телеологического метода (см. предыдущую гл.), хотя эта идея им использовалась много раньше: на ней построено понятие «царства целей». «Все разумные существа, — пишет Кант, — подчинены *закону* (категорическому императиву. — *Л. К.*), по которому каждое из них должно обращаться с самим собой и со всеми другими *не только как со средством*, но также *как с целью самой по себе*. Но отсюда и возникает систематическая связь разумных существ через общие им объективные законы, т. е. царство, которое, благодаря тому, что эти законы имеют в виду как раз отношение этих существ друг к другу как целей и средств, может быть названо царством целей (которое, конечно, есть лишь идеал)».[49]

Когда теоретик говорит, что «можно мыслить целое всех целей... в систематической связи»,[50] то тем самым он подчеркивает, что в «царстве целей» не просто личности и их взаимо-

---

45 Ойзерман Т. И. К вопросу о марксистском, позитивном понимании философской системы. — «Вопросы философии», 1975, № 7, с. 70.
46 Кант И. Соч., т. 3, с. 554; см. также с. 680; т. 5, с. 108, 113.
47 Кант И. Соч., т. 5, с. 155.
48 Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 443.
49 Там же, с. 275.
50 Там же.

действие определяют целое, но «царство целей» определяет поведение личностей и закон их взаимодействия. Кроме того, он пишет: «Разумное существо принадлежит к царству целей как член, если оно хотя и устанавливает в этом царстве всеобщие законы, но и само подчинено этим законам».[51] Значит, личности определяют поведение друг друга только в рамках целого.

Итак, общество в его идеальном состоянии «царства целей» является, по Канту, системой. При этом философ не ограничивается утверждением системного характера только ноуменальной стороны социального. Оно системно и как явление пространственно-временного мира. Общество необходимо мыслить как целое, где отдельные индивиды составляют неразрывное единство: индивиды взаимно определяют поведение друг друга, что является важнейшим признаком целостности. В условиях целостной системы «одна вещь как действие не подчинена другой как причине своего существования, потому они вместе и взаимно координируются как причины, определяющие друг друга (например, в теле, части которого взаимно притягиваются и отталкиваются), и это совсем иной вид связи, чем тот, который встречается при простом отношении причины к действию (основания к следствию), когда следствие в свою очередь не определяет основания и потому не образует с ним целого (как творец мира с миром)».[52]

К этой идее Кант возвращается вновь и вновь, поскольку в ней он видит условие естественного процесса истории. Так, в «Антропологии с прагматической точки зрения», пытаясь определить общие характерные черты человеческого рода, он говорит о том, что это имеет смысл только относительно «человеческого рода в целом, т. е. взятого коллективно (universorum), а не всех в отдельности (singulorum), когда толпа составляет не систему, а только собранный в кучу агрегат...».[53]

Целостность социальной системы оказывается средством совершенствования индивида, средством движения человечества к конечной цели. Люди взаимно действуют друг на друга в связи со своими промышленными и торговыми интересами, в результате этого они поднимаются к более общему интересу. То же самое происходит и при столкновении групповых интересов, поскольку такие столкновения, по мнению Канта, рождают более широкие по целостности интересы. Человек отдает себе отчет в своих непосредственных действиях и возможном противодействии со стороны ближайшего окружения, но через это последнее (не важно, сознает он это или нет) им реализуются более высокие интересы и цели всего общества, создается база для «справедливого гражданского устройства». «В таком огра-

---

[51] Там же.
[52] Кант И. Соч., т. 3, с. 179.
[53] Кант И. Соч., т. 6, с. 582.

Таким образом, и все человечество, обладая системной целостностью, движется к своему идеальному состоянию. Кант считал, что идеальное государственное устройство — «не пустая идея, а задача, которая постепенно разрешается и... становится все ближе к осуществлению».[60] При этом он опирался на идею ускорения общественного прогресса в ходе социального развития: «Промежуток времени, необходимый для одинаковых успехов, будет, видимо, становиться все короче».[61]

Это наблюдение над развитием общества по асимптотическому закону делает честь ученому XVIII в.: сам закон еще очень трудно было уловить для большинства элементов развивающегося общества. Вполне определенно он был сформулирован только в области роста народонаселения, чем и воспользовался Т. Мальтус в своем «Опыте о законе народонаселения» (1798). По всей вероятности, на этот закон опирался и Кант, делая свой вывод об ускорении прогресса. Но если Мальтус делал из него реакционный, человеконенавистнический вывод, то Кант оценивал его иначе. Он считал, что рост населения служит причиной, заставляющей людей все более разумно устраивать свои социальные порядки, совершенствовать свои силы и возможности в отношениях с природой, верил в развитие культуры и рост на этой основе производственных возможностей общества. И Мальтус, и Кант были идеологами буржуазии, но английская буржуазия к концу века была уже реакционным классом, тогда как немецкая, несмотря на свою половинчатость, непоследовательность, должна была еще решать исторически прогрессивные задачи.

Однако оптимизм Канта нельзя назвать «розовым». Каждый тезис он додумывал до конца и учитывал все его следствия. Та исключительная социальная ситуация, по отношению которой можно было бы говорить «лишь о бывших сословиях и неродившихся классах», рождала иллюзию абстрактного всеобщего равенства и такой же абстрактно всеобщей свободы. Но в таких условиях нет и не может быть естественной однозначности и определенности социальных интересов, такое общество в хаосе случайных столкновений не может получить направленного движения. Кант это прекрасно понимал. На современном языке данное состояние — замкнутая система с максимальным значением энтропии, система, вынужденная вечно пребывать в таком состоянии. Вот почему Кант заключает, что «для философа здесь остается один выход: поскольку нельзя предполагать у людей и в совокупности их поступков какую-нибудь разумную собственную цель, нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел цель природы, на основании которой у существ, действующих без соответственного соб-

---

[60] Там же, с. 309.
[61] Там же.

ственного плана (надо иметь в виду единый и общий для всех план. — *Л. К.*), все же была бы возможна история согласно определенному плану природы».[62] Двинувшись по какому-либо пути, Кант неизменно натыкается на стену, воздвигнутую его собственным дуализмом.

Еще более близок оказался Кант к диалектическому пониманию общества, когда он рассуждает о том, что *«природные задатки человека* (как единственного разумного существа на земле), *направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивиде, а в роде»*.[63] Причину этого Кант видит в кратковременности человеческого существования и грандиозности стоящих перед ним целей: ars longa — vita brevis. Искусство велико, жизнь же человеческая коротка, говорили древние. «...Сам разум не действует инстинктивно, а нуждается в испытании, упражнении и обучении, дабы постепенно продвигаться от одной ступени проницательности к другой. Вот почему каждому человеку нужно непомерно долго жить, чтобы научиться наиболее полно использовать свои природные задатки; если же природа установила лишь краткий срок для его существования (как это и есть на самом деле), то ей нужен, быть может, необозримый ряд поколений, которые последовательно передавали бы друг другу свое просвещение, дабы, наконец, довести задатки в нашем роде до той степени развития, которая полностью соответствует ее цели».[64]

Общество рассматривается здесь как нечто целое, начиная с момента его появления и до момента достижения конечной цели — полностью морального, а значит идеального, общества, «царства целей». На этом пути отдельные поколения последовательно связаны друг с другом нерасторжимыми узами так, что любое данное поколение является целью для предшествующего поколения и в то же время средством для последующего. Само существование и деятельность этого поколения не имеет смысла, если не рассматривать его как элемент (Кант пользуется понятием «часть») целого, т. е. в рамках движения общества к конечной цели своего существования.

Единство структурного и генетического моментов истории выражено Кантом достаточно определенно, так что гегелевскую идею о разворачивании «мирового духа» через последовательный ряд поколений на пути к конечной цели можно рассматривать в качестве конкретизации Кантовых мыслей. Кенигсбергский философ уверен, что единство внутреннего и внешнего совершенства, т. е. совершенства морального как принадлежности ноуменального мира, проявляющегося в материальных взаимоотношениях внешнего совершенства естественноисторического мира, неизбежно будет достигнуто.

---

[62] Там же, с. 8.
[63] Там же, с. 9.
[64] Там же.

Антифеодальные настроения Канта во многих его рассуждениях выражены недвусмысленно. В условиях общества, близких к природным, по мнению мыслителя, человек по большей части выступал в роли средства, а то, что человек всегда и цель, почти или вовсе не осознавалось. Но «революционные преобразования» общества увеличивают человеческую свободу, что заставляет личность не только саму на себя смотреть как на цель, но и видеть свою цель в лице каждой другой личности. То же относится к государствам, и повернуть вспять этот процесс нельзя: «В настоящее время отношения между государствами столь сложны, что ни одно не может снизить внутреннюю культуру, не теряя в силе и влиянии по сравнению с другими»; «...гражданскую свободу теперь так же нельзя сколько-нибудь значительно нарушить, не нанося ущерба всем отраслям хозяйства, особенно торговле, а тем самым не ослабляя сил государства...»[65] «И это вселяет в нас надежду, — писал Кант, — что после некоторых преобразовательных революций осуществится, наконец... общее *всемирно-гражданское состояние*, как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода».[66]

Развитая Кантом картина цели человеческой истории, как нам представляется, предпочтительнее гегелевской в том отношении, что для Канта современность вовсе не оказывается концом и завершением общественного развития. Кроме того, как это видно из его трактата «К вечному миру» (1795), он, в отличие от Гегеля, не мыслит себе идеального этико-правового гражданского состояния без прочного и вечного мира между народами.

5. О ДВИЖУЩИХ СИЛАХ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА

Идеи Канта о средствах и способах достижения идеального состояния человечества едва ли не более интересны и важны, чем характеристика самой этой цели. Обосновывая свой нравственно-правовой и политический идеал, Кант высказывает соображения, которые затем всесторонне развивает Гегель в своем положении о «хитрости мирового разума», пользующегося индивидами с их собственным конечным разумом, как пешками, в непонятной для них игре. «Отдельные люди и даже целые народы, — писал Кант, — мало думают о том, что когда они, каждый по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели, то они незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы как за путеводной нитью и содействуют этой цели, которой, даже если бы она стала им известна, они бы мало интересовались».[67]

---

[65] Там же, с. 19—20.
[66] Там же, с. 21.
[67] Там же, с. 7—8.

Проблема необходимости совмещения объективных, разумеется телеологически направленных, законов развития общества с субъективной свободной деятельностью людей требовала здесь своего разрешения. Кант всеми силами пытался избежать фатализма, но был вынужден признать наличие фатального действия трансцендентной и неподвластной воле силы «святой моральности». Например, он замечал: «Когда я говорю о природе, она *хочет,* чтобы произошло то или другое, то это не значит, что она возлагает на нас *долг* делать это (вменять нам в обязанность может только свободный от принуждения практический разум), а *делает* это сама, хотим ли мы этого или нет (fata volentem ducunt, nolentem trahunt)».[68]

Здесь Кант рассуждает в рамках одной из своих антитез, противопоставляя эмпирической свободе, которая сама по себе приводит лишь к полнейшему антагонизму всех против всех, свободу моральную, требующую совместимости свободы данного лица со свободой других лиц, что обеспечивает справедливое гражданское устройство.

Одна свобода — это индивидуалистическая свобода, она прекрасно выражается словами: «Что хочу, то и ворочу». Другая свобода — это свобода, при которой человек «подчинен *только своему собственному* и тем не менее *всеобщему законодательству*», при которой «он обязан поступать лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы».[69] Кант верит, что эти две противоположные свободы сначала можно будет как-то совместить в единой общественной системе, а затем собственно моральная свобода одержит полную победу в жизни людей «как выполнение тайного плана природы — осуществить внутреннее и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить задатки, вложенные ею в человечество».[70]

Этот оптимистический итог Кант из-за своего дуализма обосновал недостаточно. Полностью преодолеть в этом вопросе дуализм не сумел и Гегель. Только в рамках диалектического материализма удалось до конца последовательно решить проблему соотношения свободы и необходимости, человека и общества.

Антагонизмы, или «необщительная общительность». Понимая, что руководствоваться в своих действиях только и исключительно категорическим императивом человек как существо эмпирического мира ни в какой конкретно взятый момент и в сколь угодно отдаленном будущем не сможет и что такое поведение во всей его полноте есть «святость», ожидать которую можно разве что от бога, Кант все же находит средство для достиже-

---

68 Там же, с. 285.
69 Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 274.
70 Кант И. Соч., т. 6, с. 18—19.

ния постулируемых им целей человеческой истории. Именно ему принадлежит диалектическая идея о движении в обществе через разрешение противоречий, которые беспрестанно возникают между людьми. Используя свою мысль о том, что «реальные» противоположности в результате взаимодействия не уничтожают друг друга, а дают какой-то нейтральный, но вполне ощутимый итог, Кант приходит к выводу, что эгоистические противоречивые склонности можно направить таким образом, «чтобы каждая из них или сдерживала разрушительное действие другой, или уничтожала его».[71] Столкновения личных интересов могут так парализовать друг друга, что результат общественного поведения будет таким, как если бы люди «не имели злых устремлений».

Свои размышления в данном направлении Кант разюмирует поистине замечательным образом: «Моральное зло имеет то неотделимое от своей природы свойство, что по своим целям (особенно в отношении других, держащихся такого же образа мыслей) оно внутренне противоречиво и саморазрушительно и, таким образом, хотя и медленно, но уступает место (моральному) принципу добра».[72]

Эта мысль Канта о позитивной роли зла в истории человечества подготавливала вывод об относительности позитивного и негативного моментов в истории, о взаимопереходе исторических противоположностей; в том числе и на этом Гегель построил свою философию истории. Фактически продолжая развивать мысли Канта, он писал: «...нигде не представляется большей надобности в таком примиряющем познании (мыслящего духа со злом. — *Л. К.*), как во всемирной истории. Это примирение может быть достигнуто лишь путем познания того положительного, в котором вышеупомянутое отрицательное исчезает, становясь чем-то подчиненным и будучи преодолено отчасти благодаря сознанию того, что в действительности оказывается конечной целью мира, отчасти благодаря сознанию того, что конечная цель осуществлялась в мире и что в конце концов зло не отстояло своего значения наряду с этою конечною целью мира».[73] Основоположники марксизма высоко оценили это положение Гегеля.[74] С полным правом такую оценку заслужил и Кант. Последний писал, что «средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, — это антагонизм их в обществе, поскольку в конце концов он становится причиной их законосообразного порядка».[75]

Эти идеи Канта содержат попытку освободиться от мистицизма высшей цели «святой моральности» и найти путь к тому

---

[71] Там же, с. 285.
[72] Там же, с. 300.
[73] Гегель. Соч., т. 8. М.—Л., 1935, с. 16.
[74] См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 143; т. 21, с. 296.
[75] Кант И. Соч., т. 6, с. 11.

состоянию, в котором противоречивые интересы индивидов, сталкиваясь между собой, дают в итоге новый результат.

Как известно, любой элемент системы подчинен законам ее функционирования, он проявляет свою самостоятельность только в пределах той степени свободы, которую предоставляет ему система как целостность. Подобно этому и любая частная идея в составе философской системы обнаруживает свое содержание только в пределах, допускаемых основополагающими принципами всей системы. Мысль Канта о противоречиях социальных интересов как средстве движения общества по пути прогресса потенциально могла взорвать всю его систему, что философ, конечно, не мог допустить, поэтому данной идее суждено было развернуться и реализоваться уже в других социальных условиях и в других теориях.

Кант же заключает эту мысль в оболочку своей традиционной схемы: провиденциально-ноуменальный мир, полагает ученый, предоставил человеку самому решать задачу достижения идеального состояния («царства целей»), используя «необщительную общительность людей, т. е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением».[76] Для этого природа наделила человеческий род всеми необходимыми качествами: она *«хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом...* Она не хотела, чтобы он руководствовался инстинктом или был обеспечен прирожденными знаниями и обучен им, она хотела, чтобы он все произвел из себя. Изыскание средств питания, одежды и крова, обеспечение внешней безопасности и защиты (для чего она дала ему не рога быка, не когти льва и не зубы собаки, а только руки), все развлечения, могущие сделать жизнь приятной, даже его проницательность и ум, даже доброта его воли, — все это должно быть исключительно делом его рук».[77]

Следует также отметить, что в деле развития человека Кант огромное значение придает рукам. Он пишет в «Антропологии», что «отличительные свойства человека как разумного животного видны уже в форме и организации его *руки,* его *пальцев* и *кончиков пальцев,* отчасти в их строении, отчасти в их тонкой чувствительности, благодаря которым природа сделала человека способным не к одному виду пользования предметами, а неопределенно ко всем, стало быть к применению разума, и посредством которых она обозначила технические задатки, или задатки умения, присущие роду его как *разумного* животного».[78]

---

[76] Там же.
[77] Там же, с. 9—10.
[78] Там же, с. 576—577.

Конечно, нельзя пройти мимо того существенного факта, что провиденциализм у Канта довольно резко отличается от традиционно-схоластического провиденциализма теологических учений. Ведь согласно кенигсбергскому теоретику человеку предоставлена полнейшая возможность самому осуществлять свои цели. «Природа» (т. е. бог в данном контексте) не вмешивается в человеческие дела. Человек *сам* выбирает такой путь, который соответствовал бы божественному промыслу, если бы такой промысел мог существовать. Здесь Кант фактически идет дальше деистической позиции: у него не только бог не вмешивается в людские дела, но даже нет полной уверенности, что есть кому вмешиваться.

Функции культуры в общественном развитии. Тем «делом рук человеческих», с помощью которого общество движется вперед, является культура. Природа не создана по такому плану, чтобы своей непосредственной формой удовлетворять все потребности человека и, следовательно, даровать людям абсолютно бездеятельное блаженство — счастье. Природа в таком случае, полагает Кант, не смогла бы здесь хоть сколько-нибудь преуспеть и выглядела бы весьма фантастично и неопределенно, ибо, во-первых, идею счастья каждый человек составляет себе сам, руководствуясь при этом совершенно субъективными мотивами. Во-вторых, сама его идея исключительно непостоянна и слишком часто и произвольно меняется. Поэтому «согласоваться с этим неустойчивым понятием»,[79] требующим хаоса вместо закономерной организации, природа не в состоянии. Мало того, сама естественная (т. е. принадлежащая миру явлений) природа человека «не такова, чтобы где-либо остановиться и удовлетвориться достигнутым в обладании и наслаждении»,[80] что окончательно лишает нас надежды когда-либо прийти к абсолютному счастью, даже если удастся добиться единодушия в самом его желании.

Мыслитель все эти рассуждения направляет против не выдерживающих никакой научной критики основных положений Ветхого завета, хотя прямо об этом и не говорит. Природа щадит человека «так же мало, как и всякое другое животное, в своих разрушительных действиях, таких, как чума, голод, наводнения, холод, нападения со стороны других больших и малых зверей и т. п. ...».[81] Но в отличие от животных она наделила людей «пригодностью и умением осуществлять всевозможные цели, для чего природа (внешне и внутренне) могла бы быть использована человеком»,[82] т. е. наделила его культурой.

Здесь Кант глубоко и правильно интерпретирует культуру как способность человека добиваться осуществления своих це-

---

79 Кант И. Соч., т. 5, с. 462.
80 Там же.
81 Там же.
82 Там же; см. также: Кант И. Соч., т. 4, ч. 2, с. 29.

лей с помощью определенной системы норм и способов деятельности.

Успешно работающий в области культурологии Э. С. Маркарян определяет культуру как «внебиологически выработанный, особый, лишь человеку присущий способ деятельности и соответствующим образом объективированный результат этой деятельности».[83] С той позиции, которую занимал Кант в этом вопросе, определение Маркаряна подлежит частичному уточнению в сторону придания ему большей цельности: немецкий мыслитель остановился бы на первой части конъюкции и отбросил вторую. Однако и вторая часть содержит рациональное зерно при несомненной правоте Кантова акцента на первой.

С нашей точки зрения, культуру следовало бы определить как систему норм (алгоритмов) человеческой деятельности, существующую в двух возможных формах: 1) в форме интериоризированных в субъекте моделей деятельности и 2) в форме объективированных в продукте (результате деятельности) моделей деятельности. Это значит, что не сам по себе продукт человеческой деятельности относится к культуре, а только экстериоризированная и воплощенная в продукте система норм деятельности по его производству и использованию. Кант мыслил себе культуру только в первой из двух указанных форм. Открытие второй формы — заслуга марксистской философии. Только с признанием и этой второй формы культуры можно действительно научно объяснить возникновение и процесс развития и передачи культуры из поколения в поколение и от народа к народу. В процессе деятельности обе формы как противоположности (их можно определить как субъективированная и объективированная формы, или как формы распредмечивания и опредмечивания) постоянно переходят друг в друга. В то же время ни одна из них не может существовать сама по себе, без своей противоположности, по крайней мере как живая действующая культура. Отрыв одной формы от другой, в исторической действительности неоднократно наблюдавшийся, приводит к гибели культуры. Результат будет одинаковым: живых ли носителей норм культуры поместить в иную культурную сферу на исторически длительный срок или располагать вещественным материалом культуры без живых ее носителей.

Однако понимание культуры как технологии деятельности в рамках Кантовой концепции общественного развития явно недостаточно, ибо в таком случае культура не может быть движущей силой, побудительным мотивом прогресса человечества. Таким мотивом может быть только цель — «царство целей». По-

---

[83] Маркарян Э. С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969, с. 61. — К этому пониманию культуры присоединяется М. С. Каган, который весьма удачно, на наш взгляд, критически рассмотрел многообразие подходов к пониманию культуры, имеющее место в современной марксистской литературе (см.: Каган М. С. Человеческая деятельность. М., 1974, с. 188).

этому Кант определяет культуру и таким образом: «Приобретение (Hervorbringung) разумным существом способности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) — это культура».[84]

Два приведенных определения нетождественны друг другу. В первом культура — это средство осуществления целей, а во втором — сама способность ставить цели. Подлинной движущей силой развития общества может быть, считает философ, только культура в последнем смысле. Так, основное противоречие всей Кантовой системы — ее дуализм — воспроизводится теперь в теории культуры. Его следствием является разделение и противопоставление «культуре умения» «культуры воспитания».[85] Последняя оказывается высшим и определяющим видом культуры, поскольку с ним связано «освобождение воли от деспотизма вожделений, которые делают нас, прикованных к тем или иным природным вещам, неспособными самим делать выбор»,[86] и наделение ее (воли) способностью ставить цели, которые определяются причинностью только через свободу, а не через естественно-механические детерминанты.

Культура умения представляет собой систему технических императивов, относительно которых Кант так окончательно и не решил, какова же их природа. В «Критике способности суждения» они характеризуются как ближайшие следствия теоретического применения рассудка, т. е. относятся к познавательным способностям человека; но в «Метафизике нравов» нормы технического умения рассматриваются как нормы практического разума, хотя и не достигшие чистоты категорического императива. Эта неопределенность вполне объяснима, поскольку принципиальной разницы между производственно-техническими и моральными нормами не существует. Сведение практического разума только и исключительно к моральному объясняется идеализмом Канта: когда он рассматривал все системы способностей души, каждую из которых надо было обосновать качественно, имеющиеся между нормами различия были весьма значимы; но когда системосозидающая цель отступала, верх брала логика самого явления, логика социальной практики, представляющей собой нерасторжимое единство производственной и социально-регулятивной сторон.

Стремление человека к совершенству, утверждает Кант, требует гармонического единства двух аспектов культуры: «Совершенство может быть не чем иным, как культурой способности человека (или культурой природных задатков), в которой рассудок как способность давать понятия, стало быть и понятия, касающиеся долга, есть высшая способность, но в то же время и культурой воли (нравственного образа мыслей) для

[84] Кант И. Соч., т. 5, с. 464; см. также т. 6, с. 11.
[85] Кант И. Соч., т. 5, с. 464.
[86] Там же, с. 464—465.

удовлетворения всякого долга».[87] Причем совершенство культуры немыслимо без физического совершенства индивида: «Культура телесных сил (гимнастика в собственном смысле) есть забота о том, что составляет ткань (материю) в человеке, без которой цели человека остались бы неосуществленными».[88]

Таким образом, Кант не считает подлинным идеалом для личности «идеал святости».[89] Это было бы так только в том случае, если бы человек был в своей природе един — был бы существом ноуменального мира. Но поскольку он — существо двойственное, он должен стремиться к совершенству, а не к единственной «святости». Кант уверен, что каждая личность не только обязана, но и может достичь совершенства. Однако эта уверенность ослабевает, как только философ обращается к обществу в качестве естественной среды личности.

Будучи классово ограниченным мыслителем, Кант считает, что «культура умения» развивается благодаря деятельности представителей «высших классов», занятых наукой и искусством, представителей «культуры духа». А их появление необходимо связано с неравенством отдельных индивидов. «Большинство людей, — утверждает Кант, — удовлетворяет свои потребности как бы механически, не нуждаясь для этого в особом искусстве».[90] День за днем, поколение за поколением свершают они круг привычных обязанностей, руководствуясь традиционным набором целей. Будь общество составлено только из этого большинства, исторический процесс, полагает мыслитель, выглядел бы как циклическое топтание на месте. Но такое традиционалистское по настрою большинство призвано обеспечивать «удобства и досуг других», «аристократов духа», более или менее быстро продвигающихся по пути к совершенству. Принадлежность к избранным определяется не сословным происхождением, а лишь свободной направленностью воли. Против феодальных привилегий Кант протестует самым решительным образом, утверждая, что «человек благородной крови не есть тем самым благородный человек».[91]

Вместе с тем философ видит, что привилегированные деятели духовной культуры держат оставшееся большинство «в угнетении, оставляя на их долю тяжелый труд и скудные удовольствия»,[92] правда, он считает такое положение вполне естественным, ибо «и на этот класс постепенно распространяется кое-что из культуры высших классов»,[93] без чего угнетенное большинство закоснело бы в естественно-природном состоянии. Проти-

---

87 Кант И. Соч., т. 4, ч. 2, с. 321.
88 Там же, с. 385.
89 Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 408—409.
90 Кант И. Соч., т. 5, с. 465.
91 Кант И. Соч., т. 6, с. 268.
92 Кант И. Соч., т. 5, с. 465.
93 Там же.

воречия между классами периодически обостряются и «мучения одинаково сильно увеличиваются у обеих сторон: у одной стороны — вследствие чужого насилия, у другой — из-за внутренней неудовлетворенности...».[94] В итоге общество должно «претерпевать... революции, пока, наконец, отчасти благодаря наилучшей внутренней системе гражданского устройства, отчасти же благодаря общему соглашению между государствами и международному законодательству»[95] не будет достигнуто идеальное состояние, обеспечивающее полное развитие всех задатков, заложенных в человечестве.

Кант в своих философско-исторических взглядах не столько преодолевает, сколько подводит к естественному итогу идеи французских просветителей; внутренняя противоречивость этих идей воспроизводится им в виде основных постулатов его философии истории. Материалистический натурализм во взглядах Дидро, Гольбаха, Гельвеция на человека и общество, согласно которому человек как природное существо включен в цепь естественных причинно-следственных связей, дополнялся немецким мыслителем идеями идеалистического психологизма, и дополнения эти столь существенны, что человек у Канта рассекается на два принципиально различных мира.

Вместе с тем кенигсбергский философ использует и развивает многочисленные плодотворные идеи, высказанные идеологами Французской буржуазной революции. Так, он проясняет высказанную Гельвецием в смутной форме мысль о некоторых чертах революционной ситуации.[96] Кант не связывает эту последнюю с деятельностью отдельной личности (да еще с деятельностью ошибочной) и утверждает, что революционная ситуация возникает как естественный и закономерный итог развития культуры.

Огромное влияние на Канта оказал Руссо, мелкобуржуазный демократизм которого был в известной мере родствен немецкому философу. Развитая Руссо революционная концепция права народа на восстание в случае нарушения правительством народного суверенитета, пусть в размытом и обескровленном виде, повторяется Кантом. Согласно Руссо, в акте революционного очищения «отчужденных состояний» общество поднимается на новую ступень, каждый раз углубляющую синтез естественно-природного и разумно-культурного начал. Движение общества к торжеству «царства целей» имеет много общего с этой идеей. Противоречивость социального прогресса, подмеченная Руссо, становится еще более очевидной в творчестве немецкого мыслителя.

---

[94] Там же.
[95] Кант И. Соч., т. 6, с. 16.
[96] Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973, с. 256.

Итак, все сказанное позволяет заключить, что Кант поднялся над философией Просвещения в гносеологической и методологической областях. Не менее определенно его продвижение в области социальных идей. Иммануил Кант оставался в кругу просветительских идей настолько, насколько представители века Просвещения выходили за пределы антифеодальных устремлений, преодолевая собственную историческую ограниченность.

6. ВОЗМОЖНОСТИ МОРАЛИЗАТОРСКОГО ПОДХОДА К ИСТОРИИ

Итак, Канту удалось наметить трехчленную периодизацию всемирной истории, выделив период гармонического «естественного» состояния человечества, период социальных антагонизмов и, наконец, период будущего идеального всемирно-гражданского состояния общества. Основным критерием для такой периодизации была степень соответствия поведения людей категорическому императиву, т. е. степень реализации свободного морально-разумного поведения человека. Несмотря на эту идеалистическую интерпретацию общественного процесса, философу все же удалось в какой-то мере приблизиться к научной периодизации всемирной истории по общественно-экономическим формациям.

Для выделения этих периодов Канту нужны были основания, которыми ученый пользовался. Предпринятый анализ его философско-исторических взглядов дает возможность обнаружить эти основания. Прежде всего мы должны отметить идею периодизации по степени гуманизации исторического движения, в процессе которого человек, вначале представляющий собой главным образом средство истории, постепенно становится по преимуществу целью. Эта идея самым непосредственным образом связана с философией морали в «критической» системе, поскольку восходит к одной из формулировок категорического императива. Гуманизация тесно связана с процессами разделения труда. В соответствии с этой идеей три формы общественного состояния Кант характеризует следующим образом: 1) догуманистическое общество, чрезвычайно близкое во многих отношениях существованию животных; каждый член его по животному универсален и един с природой на основе чисто естественных связей; 2) отчужденное состояние общества, в котором стихийно развивающаяся дифференциация труда специализирует человека, превращает его в средство удовлетворения той или иной естественно-природной цели; вместе с тем человек во взаимоотношениях с другим человеком все больше выступает как цель сама по себе; 3) в подлинно гуманистическом обществе отчуждение личности преодолевается победой свободных моральных целей.

С этой периодизацией тесно связана периодизация по типу общественно-культурного процесса. Сущность и душу культуры мыслитель видит в способности ставить моральные цели и руко-

водствоваться ими. Поэтому в соответствии с данной периодизацией те же три этапа развития общества характеризуются следующими чертами: 1) доантагонистическое общество, в котором еще только происходит становление культуры (докультурное); людей еще мало, потребности их невелики, поэтому интересы их почти не сталкиваются и практически бездействует нравственное сознание; 2) антагонистическое общество, в котором культура «прогрессирует как бы без плана»,[97] поскольку цели людей слишком многообразны; но столкновение людей при реализации своих целей заставляет их все больше внимания уделять такой цели, которая была бы и личной целью и одновременно целью других людей; выделяется даже группа лиц, которая посвящает себя поискам этой цели; 3) послеантагонистическое общество, для которого характерна сознательно управляемая и планируемая культура; здесь все люди руководствуются прежде всего моральными мотивами, а поэтому учитывают потребности и находят способы их удовлетворения.

Функционирование подлинной культуры тесно связано с деятельностью государства, так как оно призвано обеспечивать борьбу с аморальным поведением, добиваться легального поведения и постепенно обеспечивать господство морального над легальным. Необходимо отметить здесь, что Кант последовательно различает понятия государства и общества. Государство — это объединение людей в рамках правовых законов. Общество же может иметь и безгосударственную форму. Кант в этом отношении выгодно отличается от многих теоретиков естественного права, не проводящих подобного различия. Вполне возможно проводить периодизацию в развитии общества по отношению к роли и формам государства в нем. С помощью данного основания выделяются те же самые три периода, теперь обогащающиеся новой характеристикой. Это, во-первых, догосударственное состояние общества, во-вторых, сословно-иерархический государственный строй и, в-третьих, справедливое и равное гражданское устройство.

Государство, его правовое состояние и политический режим способствуют или, напротив, препятствуют, полагает Кант, достижению идеала. Когда Гегель определял государство как форму, «которая является полной реализацией духа в наличном бытии»,[98] то под этим определением мог бы подписаться и Кант, если под «духом» иметь в виду моральный дух, реализация которого связана не с наличным, как у Гегеля, государством, а с республикой, входившей в равноправный союз республик всех других народов. Гегель в буржуазно-юнкерском прусском государстве видел предел самореализации идеи свободы, то идеаль-

---

[97] Кант И. Предполагаемое начало истории человечества, с. 24.
[98] Гегель. Соч., т. 8, с. 17.

ное состояние, в котором правовой дух должен успокоиться; Кант же был настроен много критичнее к существующим государственным порядкам, свой идеал он переносил в будущее. В философии истории Кант мыслил более обобщенно, чем Гегель. Некоторую роль в этом, видимо, сыграла значительно большая образованность Гегеля в области истории, но это не могло быть единственной причиной. Гегель был менее демократичен, не был лишен чувства национального превосходства. Всемирную историю он расчленил на Восточный, Греческий, Римский и Германский миры, и история двигалась с Востока в Европу: «Европа есть, безусловно, конец всемирной истории, а Азия ее начало».[99] Уловив закономерность скорее географического, чем социологического плана, Гегель приходит к мысли, что «во всемирной истории идея духа проявляется в действительности как ряд внешних форм, каждая из которых находит свое выражение как действительно существующий народ».[100]

Кант же законы истории рассматривал как такие, которые общи для любого народа, независимо от расы или национальности: путь от исходного до идеального состояния истории способен пройти любой народ. Он видел неравномерность движения по этому пути: одни народы вырвались и ушли далеко вперед в своем развитии, другие — отстали и топчутся на месте. Следуя за Монтескье, Кант объясняет различие в скорости прохождения исторического пути природными условиями существования различных народов. Одними из наиболее отсталых являются народы севера, расселившиеся по берегам Ледовитого океана. «В этих местах люди так заняты борьбой со зверями, что они не могут не жить между собой в мире».[101] Однако без перехода к состоянию антагонизмов люди не могут достичь достойного их Истинно Человеческого существования, так как не могут освободиться от тирании своих чувственных влечений. Рано или поздно они будут втянуты в общий исторический поток.

Начальный период истории, отводящийся «естественному» состоянию, включает в себя, как это ранее было отмечено, переходный период — период зарождения «зачатков гражданского устройства и публичной справедливости». Этот период общ для всех без исключения народов. Различие в том, что одни народы этот период покинули, другие же — все еще в нем пребывают.

У тех народов, которые в своем культурно-историческом развитии двинулись вперед, «примитивная государственность» при слиянии пастушеского и земледельческого населения претерпевает изменения в сторону развития деспотической власти.

---

[99] Там же, с. 98.
[100] Там же, с. 76.
[101] Кант И. Соч., т. 6, с. 282.

«Так как вследствие слияния этих двух некогда враждовавших между собой народностей окончилась всякая опасность войны, следовательно, исчезла всякая тень свободы, и деспотизм могущественных тиранов, при едва только начавшейся, но уже оскверненной безумной роскошью культуре, в недрах унизительнейшего рабства, смешанного со всеми пороками невежественного состояния, непреодолимо затормозил предначертанный природой поступательный ход человеческого рода к совершенствованию и добру, то он, как род, предназначенный властвовать над землей, а отнюдь не питаться по-скотски и рабски служить, сделался недостойным даже своего существования».[102] Этот процесс охватывает огромный хронологический период, поскольку для одних народов он совершается раньше, для других — много позже. В качестве примера он ссылается на Китай. Тем не менее аналогичным образом может быть описана в греческой истории монархия Александра Македонского, а в римской — Римская империя, в истории франкского государства — империя Карла Великого и т. д.

Однако Кант целит и значительно ближе: в монархическую феодальную государственность современной ему Германии. Методология, которой пользуется Кант, не даст ему возможности отличить рабовладельческое общество от феодального: красноречивое описание положения народа в условиях восточных деспотий почти дословно повторяется им в статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?», где он характеризует состояние Германии, фактически современной ему Пруссии.

В пределах второго состояния общества остается и буржуазная формация, которая отличается от предшествующего состояния (рабовладельческого и феодального) более активным развитием культуры, что Кант называет «веком просвещения». Его особенность заключается в том, что постепенно достигнутая возможность быть самостоятельным и руководствоваться собственным разумом становится действительностью для любого члена общества. Создаются условия для осуществления республиканского правления, которое необходимо для достижения справедливости внутри страны (отмены всевозможных сословных привилегий) и мира между народами. Таким образом, выделенное Кантом второе состояние общества обнимает всю историю антагонистических общественных формаций, начиная, по существу, с рабовладельческого способа производства и кончая буржуазным.

Далее Канту виделось общество — «царство целей», — в котором социальные антагонизмы преодолены.

Все три выделенных философом основания периодизации истории связаны с моральными пожеланиями, моральной доброй волей. «Кант, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — усно-

---

[102] Кант И. Предполагаемое начало истории человечества, с. 26.

коился на одной лишь „доброй воле", даже если она остается совершенно безрезультатной».[103] Это был морализирующий идеализм, так характерный для социальных взглядов просветителей. Вместе с тем периодизация Канта отличается определенными научными достоинствами и несет в себе момент относительной истины. Эти достоинства стали возможны потому, что идеологическая надстройка зависит от способа производства, развитие духовной сферы общества определяется развитием материальных производственных отношений. Изучая особенности развития сферы духа, мы тем самым отображаем и действительное историческое движение общества. Поэтому, рассматривая развитие морали, Кант сумел проследить, правда в самых общих чертах, и ход развития общества в целом.

Первобытное общество не сталкивалось с моральными грехами в такой мере, как частнособственническое, при котором действительно материальные интересы людей находились в непримиримом противоречии с моральными. В обществе же социалистическом, которое сейчас более чем для трети человечества является настоящим, а тогда было обществом будущего, мораль занимает место все более важного регулятора социальных отношений. В этом обществе государственно-правовая система обеспечивает расцвет морали, как об этом и мечтал Кант. В этом обществе «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех». Все это провозглашено и гарантировано Основным Законом Советского государства и конституциями остальных социалистических стран.

Для своего гениального открытия — теории общественно-экономических формаций — Маркс и Энгельс, как показывают исследования, использовали «широкий спектр основных и вспомогательных периодизаций».[104] В их числе были и периодизации кантовского типа. Философия истории должна была накопить богатый мыслительный материал, и кенигсбергский философ внес в него свою лепту: он достаточно точно и разносторонне проследил изменения в ходе развития надстроечных явлений. Теория исторического материализма, опирающаяся на «Монблан фактов», включила в себя все то истинное, что нащупал пытливый ум великого философа.

Философско-историческая концепция Канта до сих пор недооценивается, но ее влияние на формирование философии истории немецкого классического идеализма определяюще. Многие ее прогрессивные черты дополняют идеи не только Фихте и Шеллинга, но и Гегеля. Философско-историческая доктрина гениального немецкого философа прежде всего дала право Ф. Энгельсу сказать, что марксизм берет начало и от Канта.

---

103 Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 182.

104 Попов В. Г. Философско-терминологические проблемы генезиса теории общественно-экономической формации. — Вестн. Московск. ун-та. Сер. VIII. Философия, 1975, № 3, с. 19.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Иммануил Кант — один из великих философов, творческие искания которого лежали на магистральном пути развития культуры. Его идеи столь оригинальны и проницательны, что воздействие их на теоретическую мысль не ослабевает со временем. Мир готовится отметить 200-летний юбилей со дня выхода в свет «Критики чистого разума». И это не случайно, что книга эта остается одним из самых цитируемых философских произведений по сию пору. Скудеющая буржуазная мысль находит в наследии Канта богатый источник самых разнообразных философских сюжетов. Такие сюжеты можно встретить, на первый взгляд, в самых неожиданных ситуациях.

Так, тейярдизм, казалось бы, далек от «критической» философии, однако внимательный анализ может обнаружить, что теория развития, изложенная кенигсбергским профессором на страницах «Критики чистого разума», и антропологическая «диалектика», предстающая со страниц «Феномена человека»,— близнецы. Американская школа «новой критики» в модной упаковке прячет эстетические идеи Канта. Современная философская антропология видит в нем своего классика. Однако имя Канта не спасает все эти многочисленные течения и школы от забвения, как фактически забытым оказалось многочисленное и пестрое течение неокантианства, бывшее столь влиятельным в начале столетия. Идеологи буржуазного класса, утратившего историческую перспективу и превратившегося в архаизм, стремятся гальванизировать ошибки и слабости мыслителя, однажды уже вскрытые и преодоленные ходом развития философской мысли.

Не таким наследованием живо имя Канта. Оно живет в выросшем из его идей диалектическом методе. Оно живо тем, что как последователь идей просветителей и убежденный гуманист он провозгласил мысль о необходимости создания общества,

в котором нет сословных перегородок и конечная цель которого — служение человеку. Сейчас есть такое общество — общество развитого социализма. Имя Канта живо тем, что он верил в гармоничного и свободного человека, руководствующегося в поведении высокой идеей гражданского долга. Теперь есть такой человек — «это советский человек. Человек, который сумел, завоевав свободу, отстоять ее в самых тяжких боях. Человек, который строил будущее, не жалея сил и идя на любые жертвы. Человек, который, пройдя все испытания, сам неузнаваемо изменился, соединил в себе идейную убежденность и огромную жизненную энергию, культуру, знания и умение их применять. Это — человек, который, будучи горячим патриотом, был и всегда будет последовательным интернационалистом».[1] Оно живет, ибо Кант понимал, что необходимо добиваться заключения всеобщего и вечного мира между народами. Он верил в разум людей, в то, что они сумеют избежать мрачной исторической альтернативы — «всеобщего кладбища человечества». Сейчас, благодаря неустанной работе партии по осуществлению Программы мира, «достижение прочного мира — не благое пожелание, а вполне реальная задача».[2]

---

[1] Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976, с. 87.
[2] Там же, с. 17.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 3

Глава I. **Об основном пафосе «критической» философии**

1. Две закономерности в развитии философии 6
2. Интерпретации цели в философской системе Канта 20
3. Декартова аксиома и Кантов дуализм 32

Глава II. **Принцип эволюции природы и эволюция общества**

1. Начало историзма в науке 44
2. Взгляд на полемику Канта с Гердером 50
3. Методология развития в свете «критической» философии . . . 56
4. Постепенность движения по пути прогресса 66

Глава III. **О предполагаемом начале истории человечества и первых его шагах**

1. Биологическая форма как материал истории 72
2. Социальность в философской традиции 79
3. Очеловечивание как акт и телеологический метод 82
4. Очеловечивание как процесс 94

Глава IV. **Закономерности истории**

1. Антитеза активности и детерминированности человека и общества 111
2. Триадичность природно-культурного взаимодействия 114
3. Возвышенное как индикатор конечного господства разума над природой 122
4. Общество как система современников и поколений 130
5. О движущих силах развития общества 136
6. Возможности морализаторского подхода к истории 145

Заключение 150