

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ РОССИЙСКОЙ  
ФЕДЕРАЦИИ ПО ДЕЛАМ НАУКИ, ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ  
И ТЕХНИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ

Калининградский государственный университет

## КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический сборник научных трудов

Выпуск 16

Калининград  
1991

Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./Калинингр. ун-т.— Калининград, 1991. — Вып. 16. — 172 с. ISBN 5—230—08774—9.

В сборнике рассмотрен ряд важнейших проблем философского знания, поставленных Кантом в «Критике способности суждения» и связанных с всесторонним учетом категории цели. Ряд статей посвящен проблеме теоретических оснований моделирования искусственного интеллекта на фундаменте трансцендентальной философии. Впервые в переводе на русский язык начата публикация полемического трактата И. Канта «Об открытии, вследствие которого всякая новая критика чистого разума не нужна, благодаря старой» (1790).

Редакционная коллегия:

*Л. А. КАЛИНИКОВ*, д. ф. н., профессор (Калининградский университет) — отв. редактор; *В. Н. БРЮШИНКИН*, д. ф. н. (Калининградский университет) — отв. секретарь; *А. В. ГУЛЫГА*, д. ф. н., профессор (Институт философии АН СССР); *В. А. ЖУЧКОВ*, к. ф. н. (Институт философии АН СССР); *И. С. КУЗНЕЦОВА*, д. ф. н., профессор (Калининградский университет); *И. С. НАРСКИЙ*, д. ф. н., профессор, заслуженный деятель науки РСФСР (Академия социально-политических наук); *Л. Н. СТОЛОВИЧ*, профессор (Тартуский университет); *Г. В. ТЕВЗАДЗЕ*, д. ф. н., профессор (Тбилисский университет).

# І. ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ В «КРИТИКЕ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ»

## Проблема системы<sup>1</sup> трансцендентального идеализма в «Критике способности суждения»\*

*Буркхард Тушинг*  
(Филиппсовский университет, Марбург, ФРГ)

На первый взгляд,— а также по мнению, широко распространенному среди интерпретаторов Канта,— хотя «Критика способности суждения» и имеет дело с интересными и достаточно широкими по содержанию проблемами, связанными в особенности с эстетикой или теорией органического, все же она не занимается основной проблематикой трансцендентального идеализма, а затрагивает преимущественно те вопросы, которые связаны с теоретической философией Канта лишь поверхностным образом. Во всяком случае «Критика способности суждения» в той мере затрагивает основания трансцендентального идеализма, в какой в ней объясняется, каким образом создается «сфера» философии и каким образом связаны друг с другом теоретическая и практическая философия. Относительно этого пункта нет ничего неожиданного: уже после того, как было продемонстрировано разрешение третьей антиномии, касающейся понятия о мире в «Критике чистого разума», а именно то, что природная причинность и причинность на основе свободы связаны друг с другом в системе трансцендентального идеализма, разъясняются основания для согласования взаимосвязи теоретической и практической философии. И поскольку основания трансцендентального идеализма, исходя из такого прочтения, трактуются на базе «Критики чистого разума», здесь не ждут ничего необычного.

Но некоторые из младших современников Канта — и среди них прежде всего были Фихте, Шеллинг и Гегель, впоследствии названные немецкими идеалистами, — думали иначе. По их убеждению, «Критика способности суждения» — как для самого Канта, так и для всех них, поскольку они придерживаются главных результатов и основной линии концепции трансцендентального идеализма,— явилась тем стимулом для постановки вопроса о том, каковы теоретические предпосылки важнейших достижений кантовской философии. Не в последнюю очередь это касается вопроса о том, какая обосновывающая функция и какой обосновывающий результат могут быть приписаны мышлению Я (мыслительной деятельности Я) и в какой степени

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

гарантируется закон природы и свобода (закон свободы). Для Фихте, Шеллинга и Гегеля, таким образом, «Критика способности суждения» стала тем решающим толчком, который позволил развить новую концепцию — как теоретической или практической философии, так и философии вообще, — концепцию конститутивной субъективности. Центр их размышлений перемещается, следовательно, к вопросу о том, каким образом может и должна быть понята субъективность, чтобы иметь возможность функционировать в качестве основы и основания закономерности и системного характера природы и — шире — всякой объективности вообще.

Для кантовской ортодоксии и кантовской интерпретации, которые исходят из того, что основания критицизма, безусловно, заложены «Критикой чистого разума», «Критикой практического разума» и «Критикой способности суждения» и что всякая метафизика благодаря Канту окончательно преодолена, подобные рассуждения являются лишь указанием на идеалистическую тенденцию возврата к докантовской метафизике, с тем, чтобы оставить на произвол судьбы или вовсе отбросить разъясненный и критический результат кантовской философии. Также и в гегелеведении, которое с прошлого года обратилось к постановке вопроса о связи между «Критикой способности суждения» и возникновением спекулятивной философии Гегеля<sup>2</sup>, не замечается никакой тенденции, следуя побуждениям, исходящим от Фихте, Шеллинга или Гегеля, воспринять или признать мысль о том, что Кант в «Критике способности суждения» смог поставить вопрос о переоценке или о более глубоком обосновании предпосылок своей теоретической философии в целом, и даже сам дал новый стимул к поиску ответа на него. В этом же духе следует оценить вклад в данную дискуссию двух ведущих исследователей Гегеля — Хорстмана и Дюзинга: согласно пониманию Хорстмана, трудности, воспринятые Фихте из кантовской философии (что касается «Критики способности суждения»), являются лишь «ошибочно имманентными»<sup>3</sup>; и даже Шеллинг, по Хорстману, воспринял «Критику способности суждения» таким образом, который сам предполагал достаточно много «некантианского» и обуславливался тем явным способом философствования, который развивался исторически задолго до Канта, а именно — Спинозой и Лейбницем»<sup>4</sup>. Согласно Дюзингу, под влиянием прежде всего докантовской, восходящей в конечном счете к Платону и Аристотелю, телеологической традиции Гегель вынужден был поставить под сомнение понятие созерцающего рассудка с тем, чтобы обосновать всякую логику и философию. Дюзинг определенно подчеркнул то, что Гегель здесь рассматривает в качестве своего предмета проблему, затрагивающую любую попытку рационально понять и изучить органическую жизнь, однако он не видит никакой связи между кантовским и гегелевским подходом.



С точки зрения этих двух хорошо информированных и высококвалифицированных интерпретаторов, следует трактовать путь, которым пошли Фихте, Шеллинг и Гегель, как окольный, потому, что они окончательно отошли от критической позиции и оснований критицизма, вместо того, чтобы отыскать для него заложенную в самой объективной ситуации необходимую основу.

Подчеркнутая прежде всего самим Гегелем, а также и такими его интерпретаторами, как Кронер, мысль о необходимости развития «от Канта к Гегелю» или во всяком случае от Канта через Канта, может поэтому и согласно этим рассуждениям быть мотивирована только на основе метафизического или религиозно-теологического, что означает, таким образом, прежде всего, исходя из некритического, предрассудка, и необходима для оживления и усиления этого предрассудка, хотя в действительности она является легендой, фикцией, выдумкой.

К моему сожалению, оба упомянутых выдающихся вклада в дискуссию также способствуют лишь обновлению все вновь выдвигаемого, возрождаемого и усиливаемого заинтересованными сторонами еще со времен жизни Канта заблуждения относительно того, что философия Фихте, Шеллинга и Гегеля не имеет ничего общего с кантовской философией, которое объясняется невозможностью понять, исходя только из религиозных или метафизических предубеждений, критические принципы трансцендентального идеализма и выведенные отсюда Кантом неопровержимые результаты.

Этим предубеждениям противостоят два основных момента кантовской философии: во-первых, текст самой «Критики способности суждения»; во-вторых, определенные тексты так называемого *Opus postumum* \* (прежде всего в его поздних частях).

Обратимся к тексту «Критики способности суждения». Кант в первую очередь говорит там о трех проблемах, которые, по его мнению, должны быть решены при условии, что принципы его философии — причем не только практической, но также и теоретической — действуют.

Эти три проблемы таковы:

1. Если всеобщие трансцендентальные законы (5, 178), делающие возможной форму природы в общем и целом, и «частные эмпирические законы» (5, 179)<sup>5</sup>, вообще не вытекающие из «предписанных рассудком природе» законов природы<sup>6</sup>, должны быть правилами, создающими единственную систему движения, постигаемую человеком, а также — предмет, который должен стать предметом единственно связанного опыта<sup>7</sup>, — то в той мере, в какой теоретическая философия Канта стремится удовлетворить свои притязания, эти условия должны быть наполнены содержанием, следовательно, нужно обосновать систему изучения природы и естествознания и объяснить

\* Посмертные сочинения (лат.) — Прим. ред.

условия возможности всякого опыта и всякой объективности предметов опыта; тогда, согласно Канту, должно быть<sup>8</sup> принято категорическое утверждение «сверхчувственной основы», в которой единство многообразного<sup>9</sup> (обосновываемое с помощью всеобщих трансцендентальных законов, а также частных эмпирических законов) мыслится как связанное и вследствие этого может мыслиться также и причинно.

2. Это же самое единство должно быть также основой объединения природы и свободы (ср. 5, 174), природной причинности из свободы, если признать, что формы природы и свободы должны быть не законами, принадлежащими к двум совершенно различным мирам, но что свобода человека, или разумность его целей (или его конечной цели), должна осуществляться в мире.

3. Наконец, эта сверхчувственная основа должна служить предпосылкой для понимания организмов в качестве целей природы, и закон произведения и воспроизведения таких природных целей может быть воспринят в целостной системе природы<sup>10</sup>.

Все три круга проблем предполагают, таким образом, единое «сверхчувственное основание» единства многообразного и интеграции единичного многообразия в единую универсальную систему законов природы и результатов природы. И для того, чтобы это «основание» обосновать, Кант ставит под сомнение идею созерцающего рассудка<sup>11</sup>.

Для обсуждения такого положения вещей в «Критике способности суждения» следует принять во внимание следующее:

Как легко согласится доверяющий «Критике чистого разума» или по меньшей мере хотя бы поверхностно знакомый с «Критикой способности суждения» читатель, Кант не может и не хочет категорически утверждать существование такого созерцающего рассудка в качестве основания единства<sup>12</sup>, поскольку это, естественно, сводится к утверждению существования божественного рассудка или самого Бога (что сам Кант вплоть до 1770 года считал возможным, но что он категорически исключил в «Критике чистого разума»). Иначе говоря, дело выглядит так, как если бы Кант временно предоставил права такому божественному рассудку для того, чтобы естественным образом выбить почву из-под ног у концепции первоначального синтетического единства апперцепции, которая была развита в «Критике чистого разума» как конститутивная основа всякого природного единства.

Читатель — сразу или же после устранения первоначальных трудностей — быстро поймет поэтому, что хотя Кант и обозначает это понятие созерцающего рассудка как сверхчувственную основу единства, с одной стороны, всеобщих и трансцендентальных, а с другой стороны, частных и эмпирических законов природы, соответственно природы в свободе, а именно —

как необходимую идею, однако эта идея, или это понятие, обозначается как необходимое только для человеческой рефлексии, так что соответствующий этому (разуму) или рефлексивному понятию объект нельзя обосновывать ни согласно принципам «Критики чистого разума», ни в «Критике способности суждения»<sup>13</sup>.

Но все же, с другой стороны, совершенно ясно, что Кант оказывается в опасной близости к подобным утверждениям, когда он, например, говорит: «Таким образом, все же должно существовать основание единства сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы...» (5, 174); или же когда он говорит о том, что «понятие природы» требуется потому, что «частные эмпирические законы в отношении того, что в них остается неопределенным со стороны указанных законов, должны рассматриваться в таком единстве, как если бы их также дал рассудок...», но что их, «раз они должны называться законами (как этого и требует понятие природы), все же следует рассматривать как необходимые...» (5, 178—179), а именно — «исходя из некоторого, хотя нам и неизвестного, принципа единства многообразного» (5, 178).

В таком случае становится очевидной систематическая последовательность этой «идеи» основы единства, или «созерцающего рассудка», вытекающей из одной лишь гипотезы рефлексии относительно природы и единства природы; если же природа является систематическим единством законов, результатов и разнообразных объектов, то очевидно, что первоначально-синтетическое единство апперцепции, система категорий и принципы чистого рассудка не представляют достаточных оснований для этого<sup>14</sup>.

Если же должен существовать закон свободы, категорический императив, определенное основание для действий и целей в мире, то должно предполагаться<sup>15</sup> и высшее основание, делающее в то же время возможным совпадение законов природы и последовательной свободы.

И если организмы следует понимать как продукты той же самой природы, которая конституирует механизмы материи и управляет ими, то и здесь предпосылкой является то же самое высшее основание.

Без ущерба для критических оговорок относительно признания существования такой, данной с помощью созерцающего рассудка сущности, как высшего основания единства природы, Кант все же утверждает, что, исходя из систематических оснований единства опыта (и, следовательно, познания), а также свойств объекта опыта, необходимо принять такое, сверхчувственное основание единства<sup>16</sup>.

Уже это простое рассуждение указывает, таким образом, на дефицит и одновременно потребность в проблеме предмет-



ности самого трансцендентального идеализма, а именно они обосновывают такие вопросы и поиск ответов в сфере универсального, пронизывающего все процессы природы и свободы и единого в себе мышления,— причем совсем не как какой-то метафизический или телеологический предрассудок недостаточного просвещения и отсталого немецкого интеллектуала. К этому надо добавить то, что Кант вышел за рамки текста «Критики способности суждения» в развитых им в *Opus postumum* концепциях и присоединил сюда тексты, которые проясняют подобную постановку проблемы, обусловленную одними лишь его объективными и систематическими предпосылками и вместе с тем документально убеждающими в том, что сам Кант преодолел ограниченность классической трансцендентально-философской точки зрения и указал на необходимость определенного спекулятивного расширения и модификации своей системы.

В этой связи я хотел бы еще раз подчеркнуть то, на что я уже неоднократно указывал: *Opus postumum* не следует понимать как нечто, обусловленное «Критикой способности суждения», возникшее в процессе ее создания или же, как полагает Герхард Леманн, как «переход» в духе концепции «Критики способности суждения». Исходный пункт и в течение длительного времени решающий мотив кантовской работы над *Opus postumum* — это, скорее, проблемы теории материи, мысль о развитии универсальной системы динамических движущих сил, идея дедукции эфира в качестве единой универсальной материи и единого предмета всякого созерцания и опыта. Коротче, *Opus postumum* были вызваны к жизни и сформировались под влиянием тех же проблем, согласно самокритике Канта, местами очень острой, которые обусловили появление на свет «Метафизических начал естествознания».

Однако<sup>17</sup> завершающая часть *Opus postumum* в своих систематических главных моментах и основных проблемах обнаруживает отчетливую конвергенцию с представленной выше постановкой проблем в «Критике способности суждения» и, таким образом, с проблемами систематического единства природы, всеобщих и частных законов природы, природной причинности, а также — совершенно неожиданно — прежде всего с понятиями спекулятивной философии, в первую очередь, как я это подробно рассматривал в другом месте<sup>18</sup>, — с понятиями философии Шеллинга. Кант заходит здесь так далеко, что развивает учение о самополагании, которое соприкасается с учением Фихте не только вербально, но прежде всего содержательно сводится к идее абсолютного полагания всякой объективности благодаря первоначальной деятельности Я, к идее бесконечного единства мышления и созерцания и связи человеческого познания с Универсумом. Во многих местах Кант заходит также так далеко, что обозначает трансцендентальный



идеализм как спинозизм; а в двух местах называет даже Шеллинга наряду со Спинозой и Лихтенбергом, бесспорно, представителями трансцендентального идеализма.

Самым важным для меня оказывается следующее заключительное утверждение: в кантоведении по меньшей мере следует окончательно отказаться от мысли, согласно которой то, что обычно именуется спекулятивным поворотом, объясняется исключительно регрессом и декадансом Фихте, Шеллинга или Гегеля, выразившимся в деформации критических принципов и в возврате к докантовской метафизике. Этот поворот, который был принятием и требованием идеи субъективности у Фихте, Шеллинга и Гегеля, фактически уже был основополагающе закреплен в кантовской системе. Идея единства многообразного — всякого многообразия, которое в «Критике чистого разума» приписывается мысленным действиям апперцепции, Я, обнаруживается по крайней мере во Введении к «Критике способности суждения» и в «Критике телеологической способности суждения» в виде идеи универсального, всохватывающего основания единства всякого многообразия, всех (в том числе «случайных», «эмпирических») законов всякой объективности.

Отсюда всего один шаг до признания того, что, не отрицая случайного характера всякого человеческого познания и науки, непрерывность законов и процессов природы и тем самым всякой объективности, которые для нас всегда эмпиричны, — эта непрерывность обосновывается в том же самом единстве разума, которое одновременно является рефлексией и созерцанием объединяющей деятельности универсальной, все время расширяющейся, существующей и осуществляющейся субъективности.

Старый Кант отважился на этот шаг в поздних частях *Opus postumum*. Его более молодые ученики попытались логически понять эту мысль как структуру всякой реальности и обосновать ее для отдельных областей явлений.

---

<sup>1</sup> «В системе чистой философии» (5, 165); «...такой системе когда-нибудь суждено осуществиться под общим названием метафизики» (5, 165); «Критика чистого разума, т. е. нашей способности судить по априорным принципам, была бы неполной, если бы критика способности суждения, которая как познавательная способность сама также претендует на это, не была изложена как особая часть критики чистого разума, хотя ее принципы в системе чистой философии не должны составлять особой части между теоретической и практической философией, а в случае необходимости могут примыкать то к той, то к другой из них. В самом деле, если такой системе когда-нибудь суждено осуществиться под общим названием метафизики (создать ее во всей ее полноте возможно и во всех отношениях исключительно важно для применения разума), то критика заранее должна исследовать почву для этого здания до той глубины, на которой находится первое основание способности (давать) принципы, независимые от опыта, дабы не осела какая-нибудь часть здания, что неизбежно повлекло бы за собой обвал всего здания» (5, 165); «Этим я заканчиваю всю свою критическую работу» (5, 167).

<sup>2</sup> Ср. сборник, содержащий материалы симпозиума Международного Гегелевского общества: «Hegel und die Kritik der Urteilskraft». Hrsg. von Hans-Friedrich Fulda und Rolf-Peter Hostmann, Stuttgart, 1990.

<sup>3</sup> Там же. S. 50.

<sup>4</sup> Там же. S. 65.

<sup>5</sup> Ср.: «Чтобы убедиться в правильности этой дедукции принадлежашего понятия и в необходимости допустить его как трансцендентальный принцип познания, нужно представить себе только серьезность задачи: из данных восприятий природы, содержащей в себе во всяком случае бесконечное многообразие эмпирических законов, надо осуществить связный опыт; эта задача а priori заложена в нашем рассудке. Правда, рассудок располагает всеобщими законами природы, без которых она вообще не могла бы быть предметом опыта, но, кроме того, он все же нуждается еще в определенном порядке природы, частных правилах ее, которые могут стать известными ему только эмпирически, и которые в отношении его случайны. Эти правила, без которых не могло бы быть перехода от общей аналогии возможного опыта вообще к частному, рассудок должен мыслить себе как законы, (т. е. как необходимые) — иначе они не составляли бы никакого порядка природы, — несмотря на то, что он не познает их необходимости или никогда не мог бы постигнуть ее. Следовательно, хотя рассудок в отношении их (объектов) а priori ничего определить не может, он все же, чтобы следовать этим так называемым эмпирическим законам, должен положить в основу всякой рефлексии о них некий априорный принцип, гласящий, что познаваемый по этим законам порядок природы возможен...» (5, 183—184).

<sup>6</sup> «А этим принципом может быть только следующий: так как всеобщие законы природы имеют свою основу в нашем рассудке, который предписывает их природе (хотя лишь согласно всеобщему понятию о ней как природе), то частные эмпирические законы в отношении того, что в них остается неопределенным со стороны указанных законов, должны рассматривать в таком единстве, как если бы их также дал рассудок...» (5, 179).

<sup>7</sup> «...чтобы сделать возможной систему опыта согласно частным законам природы» (там же).

<sup>8</sup> «Таким образом, все же должно существовать основание единства сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы...» (5, 174).

<sup>9</sup> «...то принцип способности суждения в отношении формы вещей в природе под эмпирическими законами вообще есть целесообразность природы в ее многообразии. Т. е. природа посредством этого понятия представляется, как если бы некий рассудок содержал в себе основание единства многообразного (содержания) ее эмпирических законов» (5, 179); «... нужно представить себе только серьезность задачи: из данных восприятий природы, содержащей в себе во всяком случае бесконечное многообразие эмпирических законов, надо осуществить связный опыт; эта задача а priori заложена в нашем рассудке. Правда, рассудок а priori располагает всеобщими законами природы, без которых она вообще не могла бы быть предметом опыта; но кроме того, он все же нуждается еще в определенном порядке природы, в частных правилах ее... Эти правила, без которых не могло бы быть перехода от общей аналогии возможного опыта вообще к частному, рассудок должен мыслить себе как законы (т. е. как необходимые), иначе они не составляли бы никакого порядка природы...» (5, 183—184); ср. также продолжение в другом контексте: «...Следовательно, хотя рассудок в отношении их (объектов) а priori ничего определить не может, он все же, чтобы следовать этим так называемым эмпирическим законам, должен положить в основу всякой рефлексии о них некий априорный принцип. Такое соответствие природы с нашей познавательной способностью а priori предполагается способностью суждения для ее рефлексии о природе по ее эмпирическим законам, тогда как рассудок объективно признает это соответствие как нечто случайное; и только способность суж-

дения приписывает это соответствие природе как трансцендентальную целесообразность (по отношению к познавательной способности субъекта); дело в том, что, не предполагая этого соответствия, мы не имели бы порядка природы по эмпирическим законам, стало быть, и путеводной нити для опыта, осуществляемого согласно всему ее многообразию, и для исследования его» (5, 184).

<sup>10</sup> «А так как понятие об объекте, поскольку оно содержит в себе также основание действительности этого объекта, называется целью, а соответствие вещи с тем характером вещей, который возможен только согласно целям,—целесообразностью ее формы, то принцип способности суждения в отношении формы вещей в природе под эмпирическими законами вообще, есть целесообразность природы в ее многообразии. Т. е. природа посредством этого понятия представляется как если бы некий рассудок содержал в себе основание единства многообразного (содержания) ее эмпирических законов» (5, 179); ср. также § 61—65, 67 «Критики способности суждения».

<sup>11</sup> См. текст в примечании 6, а также его продолжение: «...как если бы их также дал рассудок (хотя и не наш) для наших познавательных способностей, чтобы сделать возможной систему опыта, согласно частным законам природы. Дело обстоит не так, будто таким образом действительно надо допустить такой рассудок, ...а так, что таким путем эта способность дает закон только самой себе, а не природе» (5, 179).

<sup>12</sup> Ср. текст в предыдущем примечании.

<sup>13</sup> Ср. фрагмент из текста Предисловия: «...что никакая другая познавательная способность, кроме рассудка, не может дать априорные конститутивные принципы познания. Следовательно, критике, разбирающей все эти способности сообразно той доле, в несомненном итоге познания, которую каждая из них могла бы дать из собственного источника, остается лишь одно — то, что рассудок а priori предписывает в качестве закона природе как совокупности явлений (форма которых также дана а priori); а все остальные чистые понятия критика относит к идеям, за пределами для нашей теоретической познавательной способности, хотя они не совсем бесполезны или излишни, а служат регулятивными принципами...» (5, 163—164); «Имеет ли также и способность суждения... свои априорные принципы, конститутивны ли эти принципы или только регулятивны (и, следовательно, обнаруживают, что у них нет собственной области) и дают они а priori правило чувства удовольствия и неудовольствия... — вот чем занимается подлежащая критика способности суждения» (5, 164); ср. также 5, 165).

<sup>14</sup> «Что же касается логического рассмотрения природы, где опыт вывleяет такую закономерность в вещах, для понимания и объяснения которой уже недостаточно общего понятия рассудка о чувственно воспринимаемом, и где способность суждения может из себя самой почерпнуть принцип отношения природной вещи непознаваемому сверхчувственному и должна применять его только в собственных целях для познания природы,— то такой априорный принцип можно и должно, правда, применять к познанию предметов в мире — и он в то же время открывает виды, полезные для практического разума...» (5, 166).

<sup>15</sup> «...Хотя между областью понятия природы как чувственно воспринимаемым и областью понятия свободы как сверхчувственным лежит необозримая пропасть, так что от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен никакой переход, как если бы это были настолько различные миры, что первый (мир) не может иметь никакого влияния на второй, тем не менее второй должен иметь влияние на первый, а именно понятие свободы должно осуществляться в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы; и природу, следовательно, надо мыслить так, чтобы закономерность ее формы соответствовала по меньшей мере возможности целей, осуществляемых в ней по законам свободы» (с. 173—174).

<sup>16</sup> Ср. текст в примечании 14.



<sup>17</sup> См. также мою статью: Tushling B. Apperception and Ether. On the Idea of a Transcendental Deduction of Matter in Kants Opus postumum Kants Transcendental Deduction. The Tree Cviti ceucs and the Opus postumum./Ed. by Eckart Förster — Stanford/Eal., 1989.

<sup>18</sup> Tuschling B. Die Idee des transcendentalen Idealismus in späten «Opus postumum»//Kants «Opus postumum»/Hrsg. von S. Blasche.— Frankfurt/M., 1990.

*Перевод с нем. Т. Б. Длугач.*

## **Развитие понятия философии в кантовской «Критике способности суждения»**

*Т. И. Ойзерман*  
(Институт философии АН СССР)

Философская система каждого выдающегося мыслителя включает в себя и свое особенное понятие философии, свою, если можно так выразиться, философию философии, ибо плюрализм философских учений, как специфическая характеристика историко-философского процесса, предполагает и плюрализацию дефиниций философии.

Анализ развития понятия философии в системе И. Канта позволяет выделить три этапа этого процесса, соответственно трем «Критикам», каждая из которых представляет собой не только продолжение предыдущей, но и поворотный пункт, качественное изменение в развитии понятия философии.

Следует, правда, отметить, что уже в «докритических» работах Канта наметились такие подходы к пониманию предмета и задач философии, которые нашли свое обоснование лишь в «Критике способности суждения», т. е. на завершающей стадии развития его системы. Я имею в виду его небулярную теорию, в которой по существу признается неизбежность экстремальных познавательных ситуаций, когда естественнонаучное (механистическое, по тогдашним научным представлениям) объяснение явлений оказывается принципиально недостаточным, вследствие чего приходится применять совершенно иной, не имеющий основания в самих явлениях, объяснительный принцип. Однако этот тезис, высказанный в связи с признанием невозможности объяснить возникновение живого организма, руководствуясь принципами механики, не получил развития ни в первой, ни во второй кантовской «Критике».

Итак, начинаем с первой «Критики» — «Критики чистого разума». Это произведение — не только введение в систему и ее общий очерк, но и изложение теоретической философии Канта, образующий основу системы трансцендентального идеализма. В этой «Критике» Кант отрицает философию в традиционном смысле слова, объявляя, что она была в лучшем случае лишь филодоксией, особого рода интеллектуальным упражне-

нием, совершенно не способным по-научному ставить и решать великие философские проблемы. Заостряя эту свою мысль в одной из последующих работ, Кант писал: «...когда критическая философия провозглашает себя такой философией, до которой еще вообще не существовало никакой философии, то она поступает именно, как поступали, будут поступать те, кто строит философию по своему собственному плану (4(2), 114). Следовательно, отправным пунктом философии, если, конечно, она представляет собой новаторское деяние, а не эпигонское следование авторитетам, является отрицание философии в старом смысле слова. С этой точки зрения специфической характеристикой философского творчества является традиция отрицания традиции.

Следует подчеркнуть, что Кант, по существу, ставит знак равенства между философией и метафизикой, как вполне определенной, но, конечно, не единственно возможной системой философии. Отрицая все когда-либо существовавшие метафизические системы как принципиально несостоятельные, Кант ни в малейшей степени не подвергает сомнению предмет и призвание метафизики. Она есть, утверждает Кант, учение о душе, свободе и Боге. Это действительно великие вопросы, и несостоятельность всей прежней метафизики состоит вовсе не в том, что она эти вопросы ставила, а в том, как она их решала. Метафизика, говорит Кант, пренебрегая необходимостью критического исследования способности человеческого познания, догматически утверждала, что Бог, свободная воля и личное бессмертие, несомненно, существуют и задача философии заключается в том, чтобы теоретически доказать эти основополагающие убеждения. Между тем вся история философии, в ходе которой философы-скептики неизменно ниспровергали все метафизические системы, с необходимостью приводит к выводу о неизбежности пересмотра традиционного метафизического способа самой постановки проблем. Метафизика, заключает Кант, несостоятельна, поскольку она претендует на сверхопытное знание, т. е. стремится перешагнуть границы всякого возможного опыта и, значит, постигнуть то, что вообще находится вне времени и пространства. Отсюда паралогизмы, антиномии и другие заблуждения, в которые неизменно впадают рациональная психология, рациональная космология и рациональная теология как основные разделы метафизических систем.

Неокантианцы, стремившиеся раскрыть и развить подлинное содержание учения Канта, доказывали, что он, вопреки своим субъективным устремлениям, по существу, покончил с метафизикой и заложил основы новой, антиметафизической философии. С этим выводом можно согласиться лишь в одном отношении: Кант действительно систематически обосновал невозможность теоретического доказательства бытия Бога, лич-

ного бессмертия, независимой от необходимости свободы. Однако неокантианцы неправомерно игнорируют субъективную сторону учения Канта, которую следует понимать не как нечто внешнее, относящееся лишь к способу изложения, терминологии и т. д. Речь идет о действительных убеждениях Канта, которые недопустимо игнорировать, изучая его систему. Традиционной метафизике с ее учением о сверхопытной, но якобы познаваемой трансцендентной реальностью, Кант противопоставил *трансцендентальную* метафизику, которая трактует Бога, личное бессмертие как безусловно необходимые, безусловно неустранимые регулятивные идеи человеческого разума, без которых невозможны ни познание, ни нравственность.

Эти фундаментальные понятия метафизики Кант, пользуясь термином Платона, называет ноуменами. «Критика чистого разума» не оставляет сомнений в том, что эти, не имевшие основания в опыте понятия (вернее, идеи) обозначают не нечто реально существующее, но лишь мыслимую границу всякого возможного знания. «Следовательно, понятие ноумена есть только демаркационное понятие, служащее для ограничений притязаний чувственности и потому имеющее только негативное применение... Поэтому деление предметов на феномены и ноумены, а мира на чувственно воспринимаемый и умопостигаемый недопустимо в положительном смысле...» (3, 310).

Таким образом, философия, как она понимается в «Критике чистого разума», редуцирует онтологию, метафизическое учение о первоначалах, к гносеологии, или, говоря иными словами, трактует основные метафизические понятия лишь как регулятивные идеи разума, абсолютно необходимые, но имеющие лишь эвристическое значение. Такое понимание философии отвергает претензии теизма на теоретическое обоснование религиозной веры, но отвергает и атеизм, отрицающий познавательное и нравственное значение основных идей метафизики.

Переходим теперь к «Критике практического разума». В ней Кант доказывает независимость нравственного сознания (чистого практического разума) от религии, чувственных побудительных мотивов, обыденного здравого смысла и т. д. Автономия нравственного сознания есть не просто одно из присущих ему, пусть даже атрибутивных свойств. В этой автономии нравственного сознания, принимающего решения лишь в соответствии с имманентно присущим ему категорическим императивом, заключается вся суть нравственности, в отличие от легального поведения индивида, соблюдающего нравственные прописи, руководствуясь расчетом или другим, не составляющим содержания нравственности, мотивом.

Принцип автономии нравственности есть отрицание подлинности религиозной, т. е. основанной на заповедях религии, морали. Однако Кант непоследователен в этом своем выводе, по-



скольку постулатами чистого практического разума, подлинной и бескомпромиссной нравственности, являются, по его учению, признание существования Бога, безусловной свободы человеческой личности и загробного воздаяния, предполагающего личное бессмертие. При этом речь идет не просто о регулятивных идеях, наличие которых в разуме вовсе не предполагает реального существования того, что в этих идеях мыслится. В этом отношении «Критика практического разума» отличается от первой «Критики». Практический разум, который Кант отождествляет с нравственным сознанием, не претендует на теоретическое решение метафизических проблем. Свои постулаты, которые, как показала «Критика чистого разума», являются теоретически недоказуемыми допущениями, идеями, практический разум доказывает практически. Иными словами, существование нравственности представляет собой доказательство наличия необходимых условий ее существования.

Теоретическая недоказуемость метафизических постулатов означает, что они не могут быть дедуцированы из логических посылок. Но теоретически недоказуемые утверждения могут быть истинными, если они (и только они) образуют неустрашимые условия существования определенных, не подлежащих малейшему сомнению, фактов. Поскольку наличие нравственного сознания, несмотря на повсеместное распространение безнравственности, представляет собой факт, не нуждающийся в логическом выводе, то именно этот фундаментальный факт и доказывает реальное, а не просто мыслимое существование его необходимых оснований.

Я не касаюсь здесь эпистемологического значения принципа Канта, согласно которому некоторые теоретически недоказуемые основоположения могут быть доказаны практически. В рамках данной темы существенно другое: «Критика практического разума» теоретически обосновывает истинность основоположений, которые в «Критике чистого разума» трактовались лишь как априорные идеи чистого разума.

Следует, однако, сделать оговорку. Нельзя сказать, что вывод о возможности практического доказательства истинности метафизических основоположений сформулирован Кантом с однозначной определенностью. Дело в том, что чистая нравственность есть не столько факт, сколько долженствование, осуществление которого всегда остается под вопросом хотя бы потому, что природе человека имманентно присуще «радикальное зло», коренящееся, по Канту, в человеческой чувственности, в эмпирическом существовании человеческого существа. Но человек, по учению Канта, есть не только эмпирическое существо, подчиненное законам природы и в силу этого несвободное, несовершенное, смертное. Человек, во всяком случае его интеллект и его добрая воля существуют как «вещь в себе», т. е. также и трансцендентным образом, безотносительно к про-

странственно-временному континууму. Это двойственное бытие человека и делает возможной трансцендентальную (т. е. предшествующую опыту, независимую от него, но вполне применимую в эмпирических условиях человеческой жизни) свободу, бессмертие, божественное провидение. Иными словами, нет Бога без человека, но нет и человека без Бога\*. Этот вывод, который, по моему убеждению, с необходимостью следует из «Критики практического разума», не трудно, конечно, истолковать и в духе атеизма, что соответственно и было сделано Л. Фейербахом. Однако не следует забывать и того, что принцип корреляции Бога и человека образует основное положение христианского спиритуализма, современного теологического учения.

Таким образом, выводы, к которым приходит в конечном счете Кант во второй своей «Критике...», существенно отличаются от основных выводов его первой «Критики...» Некоторые исследователи говорят о пропасти, разделяющей оба эти произведения. Я не могу с ними согласиться, так как считаю, что и в «Критике практического разума» отношение Канта к вопросу о реальности Бога, абсолютной свободы, личного бессмертия остается неясным, выраженным как бы в условной форме: если существует чистая нравственность безотносительно к существованию безнравственного, независимо от него, то существуют необходимым образом ее метафизические (они же и теологические) предпосылки. Такую постановку проблем метафизики Г. Файхингер (H. Vaihinger) характеризовал как «Philosophie des Als-Ob». Не соглашаясь с истолкованием учения Канта как фикционализма (Fiktionalismus), я полагаю, что конвенциональная интерпретация метафизических понятий, прямо или опосредованно связанных с теологией, в основном сохраняется в «Критике практического разума» и получает свое завершающее развитие в «Критике способности суждения». Последняя «Критика...», вопреки распространенному среди исследователей убеждению, не является примирением, синтезом двух предшествующих «Критик...». Она развивает и применяет их основоположения, во-первых, к эстетическому восприятию и художественному творчеству, характериз�уемому Кантом как высшая и, по существу, единственная интеллектуальная сфера, в которой возможно появление гениев, и, во-вторых, к особому рода познавательной деятельности, которую Кант определяет,

---

\* К этому же выводу приходит в своем исследовании В. Ф. Асмус: «Действительной полной гарантией реальности нравственного миропорядка может быть, по Канту, лишь бог, устроивший мир таким образом, что в конечном счете поступки окажутся в гармонии с нравственным законом и необходимо получают воздаяние — в мире загробного существования: недоказуемое никакими аргументами теоретического разума существование бога есть необходимый постулат практического разума» (Асмус В. Ф. И. Кант. М., 1973, С. 72).

в отличие от категориального синтеза чувственных данных, как телеологическую способность суждения.

«Критика способности суждения» исследует, прежде всего, эстетическую способность суждения. Не следует думать, что Кант создавал свою теорию искусства, чтобы тем самым завершить свою систему, как это требовалось традицией. Это обстоятельство, на мой взгляд, имело отнюдь не первостепенное значение. Главное, что побудило Канта заняться философским анализом эстетического суждения, состоит в том, что без этого анализа его философия как учение о трансцендентальном субъекте была бы, по существу, незавершенной, оставившей вне рассмотрения одну из фундаментальных характеристик человеческого существа, которое не только познает, не только желает, т. е. обладает волей, но и испытывает удовольствие. Последнее, согласно учению Канта, должно быть рассмотрено с точки зрения его априорных оснований, т. е. не просто как эмпирическое состояние субъекта.

Эстетика, согласно Канту, занимается не исследованием особого, именуемого художественным, познания. Предметом ее анализа является чувство удовольствия, источником которого может быть лишь прекрасное. Такого рода чувство принципиально отличается от удовольствия, вызываемого чем-либо приятным или добрым. Прекрасное не есть приятное, ибо оно сверхчувственно. Следовательно, вопрос об эмпирических характеристиках прекрасного лишен смысла: прекрасное выше всякой наличной и мыслимой эмпирической реальности.

Качество эстетического суждения — его незаинтересованность, так же, как и независимость от понятия о предмете, ибо прекрасное может быть лишь идеальной формой. Эстетическое суждение обладает, однако, не только качественной, но и количественной определенностью. Субъективное, оно вместе с тем носит неличный характер, обладает относительной всеобщностью нелогического происхождения. Эстетическое суждение является также телеологическим, поскольку прекрасное необходимо образом мыслится как целесообразное. Более того, прекрасному имманентно присуща высшая целесообразность.

Я не собираюсь в рамках данной работы излагать эстетику Канта как часть его философской системы. Меня интересует другой вопрос: каким образом анализ эстетической способности суждения обогащает кантовское понимание философии? Ответ на этот вопрос, как я полагаю, может быть дан путем рассмотрения антиномии вкуса, которую Кант излагает следующим образом:

«1. *Тезис*. Суждение вкуса не основывается на понятиях, иначе можно было о нем дискутировать (решать с помощью доказательств).

2. *Антитезис*. Суждения вкуса основываются на понятиях, иначе, несмотря на их различие, нельзя было бы о них даже



спорить (притязать на необходимое согласие других с данным суждением)» (5, 359). Источником этой антиномии, полагает Кант, является то обстоятельство, что тезис и антитезис оперируют, в сущности, разными по своей типологии понятиями. Суждение вкуса, изложенное в тезисе антиномии, не основывается на определенных понятиях, в то время как изложенное в антитезисе суждение вкуса все же основывается на понятии, однако же неопределенном. Уяснение этого обстоятельства разрешает, по мнению Канта, антиномию вкуса. Тем не менее эстетическое суждение остается противоречивым, т. е. таким, которое и основывается и вместе с тем не основывается на понятиях. Поэтому формула «о вкусах не спорят» несостоятельна, так как одним суждениям вкуса правомерно противопоставляются другие суждения вкуса. Благодаря этому эстетическое суждение, субъективное по своей основной определенности, приобретает черты общезначимости, делающие его приемлемым, по меньшей мере, для некоторых участников диспута. Однако этот диспут, который, в отличие от простого спора, разворачивается согласно понятиям, никогда не завершается доказательным выводом, благодаря которому диспутирующие стороны приходят к согласию. Это обстоятельство Кант считал неизбежным лишь в сфере искусства; во всех других областях интеллектуальной деятельности согласие участников дискуссии принципиально достижимо, вследствие чего разногласия носят временный, переходящий характер.

Конечно, выделение сферы искусства как области, в которой дискуссия принципиально отличается от дискуссий, имеющих место, например, среди естествоиспытателей, вполне правомерно. Однако Кант, как и все мыслители той эпохи, пожалуй, абсолютно противопоставляет научный диспут, который, по его убеждению, рано или поздно завершается окончательной истиной в последней инстанции, дискуссии в сфере эстетического, обреченной оставаться всегда незавершенной. Дело в том, что и в науках (не говоря уже о философии) существуют такие проблемы, которые никогда не будут «закрыты», т. е. всегда будут оставлять определенное пространство для дискуссии. Следовательно, характеристика эстетического диспута в известной мере применима и к научным дискуссиям. Иными словами, эта характеристика имеет общенаучное значение и тем самым обогащает проблематику философии.

Вторая часть «Критики способности суждения» посвящена анализу телеологического суждения. Поскольку уже эстетическая способность суждения характеризовалась как в определенном отношении телеологическая, эту часть «Критики» следует считать имеющей ключевое значение в развитии кантовской философии философии. С понятием телеологической способности суждения философское исследование фокусируется в высшей степени важной (прежде всего в методологическом отношении)

проблематике, игравшей значительную роль в истории метафизики уже во времена Аристотеля.

Кант отмечает, что естествоиспытатели, изучающие животных и растения, описывают их как весьма целесообразно устроенные организмы, удивительно приспособленные к среде обитания. Не оспаривая содержательности и даже необходимости такого исследовательского подхода, Кант ставит вопрос: действительно ли живые организмы организованы целесообразно? Этот вопрос, особенно в рамках кантовской концепции природы, подлежит гносеологическому анализу. Ведь живые организмы, согласно «критической философии», представляют собой не «вещи в себе», существующие безотносительно к познавательной деятельности людей, а феномены, явления, образующиеся в процессе познания, посредством познания. Следовательно, поставленный выше вопрос можно конкретизировать следующим образом: присуща ли целесообразность самим явлениям, вернее, определенного рода явлениям? Этот же вопрос можно сформулировать и несколько по-иному: необходимо ли телеологическое описание определенного класса явлений в том однозначном смысле, в каком абсолютно необходимо, неизбежно применение категорий рассудка в познавательном синтезе чувственных данных?

Кант отрицательно отвечает на поставленный вопрос, решительно отвергая не только вульгарную, но имманентную телеологию. Единственно научным объяснением явлений природы Кант считает объяснение, основывающееся на принципах механики. Но в отличие от других сторонников механистического миропонимания Кант отчетливо осознает, что принципы механики оказываются недостаточными для познания, описания, объяснения всех природных феноменов, в особенности же живых организмов. И телеологическое описание животных и растений, к которому вынуждены прибегать естествоиспытатели, несмотря на свои основополагающие убеждения в том, что все природное подлежит объяснению лишь посредством естественных причин, оказывается плодотворным, обогащающим наше познание органического мира и природы живых существ. Не следует, однако, подчеркивать Кант, истолковывать телеологическое объяснение живого как постижение его природы, так как телеологический принцип, обладая несомненным гносеологическим значением, совершенно лишен онтологического содержания.

Кант, как мы видим, подобно философам-материалистам своего времени, ошибается, отрицая наличие объективно присутствующих живым существам отношений целесообразности. Но в отличие от метафизических материалистов, которые оценивали телеологию как суеверие, возведенное в мировоззренческое кредо, Кант постигает гносеологическую эффективность телеологического принципа.

Что же делает необходимым обращение к телеологии, применение телеологической способности суждения? Недостаточно естественнонаучного (механического) объяснения природных явлений, однако лишь только тогда, когда такое объяснение действительно недостаточно, т. е. полностью исчерпало свои возможности. Это означает: не спешите переходить от эпистемологически-объективного естественнонаучного объяснения природных явлений к эпистемологически-субъективному. Прежде всего, необходимо убедиться в том, что дальнейшее естественнонаучное исследование определенных природных феноменов не выявляет новых факторов, отношений, связей, т. е. становится бесплодным. Но коль скоро это так, не прекращайте исследования, переходите к телеологической интерпретации изучаемых феноменов, ни на минуту не забывая, что такая интерпретация, в сущности, субъективна, но ее бесспорное значение состоит в том, что она открывает новые направления исследовательского поиска. Это значит, что телеологический подход к изучению тех или иных явлений может быть оправдан лишь тогда, когда их познание фактически исчерпало применяемые им научные методы, когда налицо экстремальная познавательная ситуация.

Таким образом, учение Канта о телеологической способности суждения есть не что иное как открытие и обоснование новой функции философии, как теории, постоянно раздвигающей проблемное поле исследований, которыми занимаются все науки. Сущность этого открытия, обогащающего содержание философии как онто-эпистемологии, можно сформулировать следующим образом: имеются и, более того, являются необходимыми такого рода суждения о действительности, которые, не фиксируя действительно существующего, представляют собой вместе с тем условие *sine qua non* его адекватного познания.

Было бы заблуждением полагать, что принцип конвенциональной, не претендующей на описание фактов, интерпретации, имеет гносеологическое значение лишь в некоторых областях познания или же в таких познавательных ситуациях, которые я называю экстремальными. В действительности применимость этого принципа не ограничена какими-либо областями исследования. Уже Эвклид, создавший математическую теорию, в которой точки и линии были лишены физических характеристик, с помощью такого абстрагирования, полагающего в действительности несуществующие условия, превратил эмпирическое землемерие в теоретическую дисциплину, геометрию, ставшую на многие столетия методологической парадигмой математического (а частью и общенаучного, в том числе и философского) знания.

Математики Нового времени постоянно создавали понятия, лишенные физического (в широком смысле этого слова) содер-



жания, однако же в высшей степени необходимые для решения именно физических задач. Таково, например, понятие бесконечно малой величины, фиксирующее не какую-либо реальную, измеримую величину, а определенный математический подход к решению задач, которые, как правило, неразрешимы без применения этого, по существу, конвенционального понятия.

Само собой разумеется, что не одна только математика широко применяет понятия, которые не могут быть интерпретируемы как отражение безотносительно к познанию существующего объекта. Такие понятия физики, как пустота, идеальный газ, абсолютно черное тело, разумеется, не лишены физического содержания и, значит, отражают объективную действительность. Но это возможно лишь потому, что эти понятия представляют собой идеализации реальных состояний, и в этом качестве, т. е. как идеализации, они, конечно, субъективны, конвенциональны. Таким образом, я считаю гносеологически неоправданным чрезмерное противопоставление конвенциональных понятий и понятий, получаемых посредством идеализации. То обстоятельство, что какая-то часть конвенциональных понятий не является идеализацией некоторых объективных процессов и состояний, т. е. относится лишь к способам, посредством которых осуществляется познание, не должно затуманивать того несомненного факта, что в каждой идеализации (в каждой абстракции вообще) наличествует момент условности. Молекулярная биология, характеризуя феномен наследственности, говорит о генетической программе, которая закодирована в определенных клетках. Биологи, по-видимому, не могут обойтись без этих понятий, хотя они, как правило, отвергают их интерпретацию в духе креационизма.

Информатика и кибернетика широко пользуются понятиями, антропоморфное происхождение которых бесспорно. Говорят, например, о компьютерной памяти, о способностях компьютеров распознавать определенные явления, о «вирусах», проникающих в программы компьютеров и деформирующих последние. Эти понятия-аналоги носят, по-видимому, условный характер, ибо никакой памятью в собственном смысле слова компьютер, конечно, не обладает. Однако тот факт, что кибернетики, сознавая, что применяемые ими понятия являются фактически метафорами, не могут заменить их другими, более точными понятиями и терминами, убедительно подтверждает гносеологическое значение кантовской концепции конвенциональных понятий и конвенциональных способов исследования.

Таким образом, кантовская «Критика способности суждения», критически переосмысливая традиционную проблематику метафизики, редуцируя ее к проблемам теории познания, открывает перед философией и всеми науками вообще новое исследовательское пространство и методологические горизонты. И если с этой точки зрения рассматривать достижения со-

временной математики, физики и других наук, то можно с уверенностью сказать, что идеи Канта получают в них убедительное подтверждение и рациональное, чуждое субъективизму и агностицизму, выражение.

### Грани кантовского гуманизма

*Б. В. Мееровский*  
(*Московский институт народного хозяйства*  
*им. Г. В. Плеханова*)

По удачному выражению Н. А. Бердяева, «гуманизм — необходимый опыт человечества»<sup>1</sup>. Этот опыт приумножался на протяжении веков, начиная, пожалуй, с Сократа и его учеников. Одним из первых философов-гуманистов по праву считается Цицерон, провозгласивший человечность (*humanitas*) высшей духовной ценностью, отстаивавший идеи свободы, добродетели и счастья. Гуманистические идеалы были созвучны римским Stoicam (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий), их проповедовали «отцы церкви». Христианство сыграло значительную роль в развитии гуманизма, выдвинуло и обосновало приоритет внутреннего, духовного мира человека, самоценность каждой личности.

В эпоху Возрождения гуманизм выступает уже как целостная система взглядов, широкое течение общественной мысли. «О достоинстве и превосходстве человека» — так озаглавил свое сочинение итальянский философ-гуманист Дж. Манетти (1396—1459). В этом названии с предельной выразительностью раскрывается сущность гуманистического мировоззрения мыслителей Ренессанса.

Идеи гуманизма получают дальнейшее развитие в философии европейского Просвещения. Гуманизм просветителей преодолевает «возрожденческий индивидуализм» (А. Ф. Лосев) и приобретает ярко выраженную социальность. На передний план выдвигаются не столько интересы отдельной личности, сколько надежды и стремления всего «человеческого рода».

Гуманистические ценности были близки и классикам немецкой философии второй половины XVIII — начала XIX века. Ее родоначальник — Иммануил Кант оставил глубокий след в истории гуманизма. Но гуманизм Канта, как и каждого крупного мыслителя, имеет свою специфику, отличается сложностью, неоднозначностью. С одной стороны, Кант признает человека «главным предметом в мире», а с другой — отвергает принцип человеческого счастья как основы нравственности. Он объявляет человеколюбие высшей добродетелью и вместе с тем считает недопустимым сказать неправду из человеколюбия, даже для того, чтобы «спасти себя или кого другого от угрожающего ему злодеяния»<sup>2</sup>.

Специфические особенности кантовского гуманизма обусловлены во многом его трактовкой человека как двойственного существа, принадлежащего одновременно двум мирам: чувственно воспринимаемому и умопостигаемому. Принадлежа первому из этих миров, человек целиком подчинен законам природы. Поскольку же он принадлежит умопостигаемому миру, он внутренне свободен и независим от природы.

Сфера кантовского гуманизма тесно соприкасается с его этикой и эстетикой. Начнем с этического учения кёнигсбергского мыслителя. При его рассмотрении мы сразу же сталкиваемся с отмеченными выше трудностями и противоречиями. Ведь антиэвдемонистская направленность кантовской этики должна была, казалось, не приближать, а отдалять ее от человека. Но величие Канта как философа-моралиста состояло в том, что он впервые в истории этической мысли раскрыл уникальный характер нравственности, выявил ее специфику, отличающую мораль от других форм сознания и поведения человека.

В противовес сторонникам натурализма, в русле которого развивалась практически вся этика Просвещения, Кант провозгласил, что нравственность — это долженствование, обращенное к человеку, а не стремление или чувство, заложенное в нем самой природой. Мораль, по Канту, не дана нам изначально, и поэтому человек как нравственное существо свободен от своей собственной природы, от того, какими благоприятными или неблагоприятными склонностями он обладает. Подлинно нравственный поступок — это не естественная тяга к добродетели и неприятие порока, а добровольное самоподчинение долгу. Словом, мораль — сфера безусловного долженствования, возвышающая человека над всей окружающей и его собственной природой.

Гуманизм Канта противостоит, таким образом, оптимистической вере в человека, которую исповедовали просветители XVIII в., в частности, представители сентименталистской этики, или теории нравственного чувства (Шефтсбери, Хатчесон, Смит). Добрая воля, побуждающая человека к добру и отвращающая его ото зла, не есть для Канта результат присущей людям благожелательности, чувства симпатии и сострадания. Она (эта воля) всецело определяется «моральным законом», вмещающим человеку добродетель в обязанность, требующим от него: «поступай согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать всеобщим законом» (4(1), 279).

Категорический императив Канта, выраженный в этой формуле, выступает как априорный закон практического разума, который определяет лишь форму моральных поступков, но абстрагируется от их содержания. «Формализм — наряду с априоризмом и антиэвдемонистическим ригоризмом — одна из



главных существенных черт кантовского понимания нравственного закона»<sup>3</sup>. Но не следует абсолютизировать формализм кантовской трактовки морали. Нужно помнить, что различные формулировки категорического императива, встречающиеся у Канта, уточняя и конкретизируя его (императива) требования, подводят к главной мысли: «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» (4(1), 270).

Категорический императив в этой формулировке проникнут гуманистическим пафосом, искренним убеждением философа в том, что человек имеет в себе самом «высшую цель» и не может служить ни для кого лишь простым средством. В категорическом императиве имплицитно содержится идея равенства людей в моральном отношении, одинаково обязанных соблюдать нравственный закон, выполнять свой долг. Всеобщность, общезначимость категорического императива выражают практически тезис об универсальном характере нравственности, ее общечеловеческом предназначении, противостоят индивидуалистическим трактовкам морали.

«Критика кантовского категорического императива не составляет труда: он формален и абстрактен, как библейские заповеди»<sup>4</sup>. Действительно, критиковать Канта за формализм, абстрактность, ригоризм и т. п. не так уж трудно. Сложнее — выявить и показать позитивное содержание сформулированного Кантом нравственного закона, обращенного к человеку, раскрыть своеобразие категорического императива как критерия морали. Думается, что в наибольшей степени удалось это О. Г. Дробницкому в статье «Теоретические основы этики Канта»<sup>5</sup>. Вера в человека, в его нравственное сознание и добрую волю — вот в чем заключается подлинный смысл кантовских формулировок категорического императива.

Нельзя не принимать во внимание и то, что в процессе разработки Кантом своего этического учения оно наполнялось конкретным содержанием, приобретало еще более ярко выраженную гуманистическую направленность. Особенно показательна в этом отношении «Метафизика нравов» (1797), где рассматривается комплекс нравственных обязанностей человека. На первое место Кант ставит обязанности «по отношению к самому себе», относя к ним самосохранение, заботу о своей жизни и здоровье, а также целый ряд моральных обязанностей, которые противостоят нравственным порокам: лжи, жадности, раболепию. Долг человека перед самим собой как перед моральным существом, подчеркивает Кант, состоит «в запрещении лишать себя внутренней свободы и тем самым делаться игрушкой одних лишь склонностей, стало быть, вещью» (4(2), 356). Выше же всего философ ставит долг человека перед самим собой в развитии и умножении собствен-

ного природного совершенства и в увеличении своего морального совершенства.

Рассматривая нравственные обязанности «по отношению к другим», Кант выделяет любовь и уважение. Конкретизируя эти «обязанности добродетели», он пишет, что «любовь должна мыслиться как максима благоволения (практическая), имеющая своим следствием благодеяние» (4(2), 389). То же самое относится к уважению, которое мы должны оказывать другим. Под уважением надо понимать не просто чувство, которое испытывает, например, ребенок к своим родителям или ученик к учителям, а максимум ограничения нашего самоуважения достоинством человечества в лице другого человека.

В итоге Кант вновь приходит к известному положению о безусловном достоинстве каждой личности, выступающей как «цель сама по себе». «Долг любви к ближнему может быть, следовательно, выражен и так: это долг делать цели других (если только эти цели не безнравственны) моими; долг уважения к моему ближнему содержится в максиме не низводить людей до степени простого средства для [достижения] моих целей (не требовать от другого человека, чтобы он унизил себя, став рабом моей цели)» (4(2), 390).

Нет необходимости доказывать, что эти мысли Канта, высказанные в условиях продолжавшегося господства феодально-абсолютистских порядков, попрания прав личности, отсутствия гражданских свобод, не только имели гуманистическую ориентацию, но и звучали как призыв к социальному и духовному освобождению человека. Вот почему трудно согласиться с преобладавшей до самого последнего времени в советском кантоведении точкой зрения, согласно которой особенности этической концепции Канта проистекают из слабости и отсталости немецкой буржуазии конца XVIII в. Известно, впрочем, что эта точка зрения восходит в свою очередь к «Немецкой идеологии» Маркса и Энгельса, где утверждалось, что «добрая воля Канта вполне соответствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров...»<sup>6</sup>. К счастью, мы постепенно отходим от подобного упрощенного анализа социально-классовой обусловленности философских систем, которая, несомненно, существует, но, проявляется в гораздо более сложной, опосредованной форме.

О гуманистической ориентации философии Канта свидетельствует и одна из его последних работ — «Антропология с прагматической точки зрения» (1798). Именно здесь он формулирует мысль о том, что человек — «самый главный предмет в мире» (6, 351). Объектом исследования Канта в названном сочинении является человековедение, или антропология, но не «физиологическая антропология», имеющая в виду исследование того, что делает из человека природа, а «прагматическая» — «исследование того, что он, как свободно действующее



существо, делает или может и должен делать из себя сам» (там же).

Надо сказать, что Кант отнюдь не идеализирует человека, видя в нем не только достоинства, но и недостатки. Главная же идея кантовской «прагматической антропологии» состоит в утверждении, что многие свойства личности человека являются результатом его собственных усилий, его воли и разума. Человек может и должен совершенствовать свои умственные и нравственные качества, вырабатывать тот образ мыслей и действий, которые образуют характер. «Человек с принципами, о котором достоверно известно, чего можно ожидать не от его инстинкта, а от его воли, имеет характер» (6, 533). Большое значение Кант придает таким чертам характера, как правдивость, честность, искренность, принципиальность. Именно характер образует основу человеческой личности, служит критерием ее «внутренней ценности», мерой человеческого достоинства.

Способность и стремление к совершенствованию даны не только отдельному человеку, но и всему человеческому роду, подчеркивает Кант. Заключительные строки его «Антропологии» проникнуты верой в человечество, которое может и должно быть «творцом своего счастья» (6, 583), убеждением в том, что «род разумных существ» стремится «подняться от зла к добру и постоянно двигаться вперед, преодолевая различные препятствия» (6, 588).

Как видно, Кант выходит за рамки антиэвдемонизма, выражая уверенность в возможности достижения человечеством счастливого будущего, считая стремление людей к счастью естественным проявлением человеческой природы. Примечательно, что Кант отнюдь не противопоставляет соблюдение долга стремлению к счастью. «В некотором отношении забота о своем счастье может быть даже долгом — отчасти потому, что оно (сюда относится умение, здоровье, богатство) может заключать в себе средства для исполнения своего долга, отчасти потому, что его отсутствие (например, бедность) таит в себе искушение нарушить свой долг» (4(1), 421). Однако Кант настаивает на том, что содействие своему счастью никогда не может быть непосредственным долгом человека и тем более принципом всякого долга. И в этом смысле «принцип счастья» не может служить основанием нравственности, а естественные притязания людей на счастье не должны приниматься во внимание в том случае, когда речь идет о долге. Таким образом, стремление к счастью, определяемое природой человека, «разум ограничивает условием достойности быть счастливым, т. е. нравственности» (6, 580).

Гуманизм Канта получил отражение и в его эстетическом учении, составляющем основное содержание «Критики способности суждения» (1790). Однако и здесь мы сталкиваемся со специфическими особенностями кантовской философии, проти-



воречивостью и неоднозначностью его трактовок категорий прекрасного и возвышенного.

Изолируя в «Аналитике прекрасного» сферу эстетического от практических потребностей человека и даже от нравственности, Кант обеднял понятие красоты, в особенности «свободной красоты», которая, по его словам, «не предполагает никакого понятия о том, чем должен быть предмет» (5, 232), т. е. сводится к любованию одной лишь формой. К свободной красоте Кант относил красоту цветов, орнамента, музыкальной мелодии без определенной темы и т. п. Понимая, видимо, уязвимость подобной эстетизации чистой формы, Кант вводит понятие «привходящей красоты». Так, красота человека, красота зданий (храмов, дворцов) предполагает, по Канту, «понятие цели, которое определяет, чем должна быть вещь, стало быть, предполагает понятие ее совершенства, и, следовательно, она есть чисто привходящая красота» (5, 233).

Как видно, в понятии привходящей красоты содержательная сторона выступает на передний план, что ведет к расширению сферы эстетического, сближает ее с полезным и нравственным. В итоге Кант приходит к выводу, что «прекрасное есть символ нравственно доброго» (5, 375). Этот вывод свидетельствует о стремлении Канта утвердить гуманистическую идею единства красоты и добродетели, которую он впервые высказал еще в своей ранней работе «Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного» (1764).

Гуманистический пафос отличает и учение Канта об идеале. Вот в самых общих чертах суть этого учения. Красота, для которой следует искать идеал, отмечает Кант, должна быть не неопределенной красотой, а красотой, фиксированной посредством понятия об объективной целесообразности, следовательно, должна принадлежать объекту не абсолютно чистого, а отчасти интеллектуализированного суждения вкуса. Нельзя мыслить, например, идеал красивых цветов или красивого пейзажа. Но и о красоте, обусловленной определенными целями, например, о красивом доме, красивом саде и т. д., невозможно представить какой-либо идеал. Вероятно, потому, поясняет Кант, что цели здесь недостаточно определены и недостаточно фиксированы своими понятиями. Следовательно, целесообразность здесь почти так же свободна, как при неопределенной красоте. «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, следовательно, 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» (5, 237).

Обратимся в заключение к кантовской «Аналитике возвышенного». В отличие от установившегося со времен английских эстетиков середины XVIII в. традиционного разграничения идей возвышенного и прекрасного<sup>7</sup> Кант сближает их как два вида одной и той же эстетической способности суждения. Различие же между ними он усматривает в том, что «возвышенное в собственном смысле слова не может содержаться ни в какой чувственной форме, а касается только идей разума» (5, 251). Основание для прекрасного лежит вне нас, а для возвышенного — только в нас самих. И еще на одно различие указывает Кант: «Прекрасное готовит нас любить нечто, даже природу, без всякого интереса, возвышенное — высоко ценить нечто даже вопреки нашему (чувственному) интересу» (5, 277).

Известно, что Кант различает два вида возвышенного: математически возвышенное и динамически возвышенное. Первый вид возвышенного связан, по Канту, со способностью души испытывать удовольствие от созерцания безусловно великого. Такое чувство возникает, например, при созерцании египетских пирамид, посещении храма св. Петра в Риме, поясняет Кант, ссылаясь на очевидцев. Что касается динамически возвышенного, то оно имеет место тогда, когда природа воспринимается как сила, но не такая сила, которая вызывает смятение и страх, а как сила, которая не подавляет нас. «Следовательно, возвышенность содержится не в какой-либо вещи в природе, а только в нашей душе, поскольку мы можем сознавать свое превосходство над природой в нас, а тем самым и над природой вне нас (насколько она на нас влияет)» (5, 272—273).

По справедливому замечанию В. Ф. Асмуса, «в учении Канта о динамически возвышенном сказывается высокий гуманизм его философского мировоззрения»<sup>8</sup>. Человек перед лицом могущественных сил природы предстает как разумное существо, сознающее свое достоинство, свою нравственную самоценность. «Это — Фауст, бестрепетно разговаривающий с могучим духом, которого он вызвал силой своего знания»<sup>9</sup>.

Кантовский гуманизм не ограничивается, естественно, рамками этики и эстетики. У него имеются и другие грани. Назовем для примера государственно-правовую теорию Канта, исходным пунктом которой является представление о «моральной автономии» индивида, о способности человека давать «закон себе самому» и поэтому не нуждающемуся в строгом ограничении своих поступков законодательными нормами, во вмешательстве в его жизнь принуждающей к законопослушанию государственной власти.

Гуманизм отличает и кантовскую идею «вечного мира». К этой идее философ неоднократно обращался в своих сочинениях. В работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) Кант связывает проблему мира с уста-

новлением таких отношений между государствами, которые бы навсегда исключили войны из истории человечества. Он выражает надежду, что в конечном итоге восторжествует идея «великого союза народов», который станет инструментом и гарантом вечного мира. С оптимизмом пишет Кант о том, что «после некоторых преобразовательных революций» утвердится «всеобщее всемирно-гражданское состояние, как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода» (6, 21).

В 1795 г. Кант публикует свой трактат «К вечному миру», в котором содержалась развернутая программа построения мирных добрососедских отношений между народами, создания добровольного союза государств с целью поддержания и обеспечения свободы и мира. Выдвигая идею «всемирного гражданства», Кант обосновывает право каждого человека посещать любую страну и «право всеобщего гостеприимства», обеспечивающего безопасность и благожелательное отношение к лицам, пользующимся «правом посещения». Путь к вечному миру, отмечает Кант, долг и труден, он требует постоянных усилий правителей и народов, направленных на предание политике морально-правовых оснований, упразднения тайной дипломатии, введения широкой гласности в сфере внешней политики.

Конечно же, в идеях Канта о вечном мире было немало умозрительных и утопических элементов, не выдержавших проверку исторической практикой. Но постановка им этой проблемы, выраженная в трактате уверенность в движении человечества к мирному будущему, призыв философа к нравственному совершенствованию общества свидетельствуют о его глубоком гуманизме, сохраняют свою актуальность.

В нашей историко-философской литературе гуманизм Канта обычно квалифицировался как абстрактный, оторванный от жизненных реалий, от практики. В этом, видимо, есть доля истины. И все же в подобной квалификации теряется главное — общечеловеческий характер кантовского гуманизма. Как и другие философы-просветители, Кант обращается к человеку как родовому существу, с особой силой подчеркивает безусловное достоинство и самоценность человеческой личности, настойчиво обосновывает идею высшего нравственного назначения каждого индивида, прогрессивного духовного развития всего человечества.

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 319.

<sup>2</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 293.

<sup>3</sup> Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. М., 1989. С. 80.

<sup>4</sup> Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986. С. 67.

<sup>5</sup> См.: Философия Канта и современность. М., 1974. С. 103—151.



<sup>6</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 182.

<sup>7</sup> Наиболее выпукло эта точка зрения выражена в сочинении Э. Бёрка «Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного» (1757). М., 1979. Рус. пер.

<sup>8</sup> Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973. С. 477.

<sup>9</sup> Там же.

## § 5. Проблема формы: Аристотель, Кант, Гегель

*Л. А. Калинин*

*(Калининградский государственный университет)*

Форма! — сложное, неоднозначное явление, отношение к которому в конечном счете проявляется в укладе жизни и мировидении. Можно выстроить такой ряд слов, как форма, формализм, формалистика, формальный, формалистический, формальность, вычурный, пустой, оболочка, бессодержательный и т. д.; негативное отношение к форме и строгому, определенному порядку выдавливается и выползает из всех щелей этого ряда. Презрение, а не просто даже пренебрежение, к форме воспитано в нас нашей историей. Ну и что, что будет испорчен газон или вытоптан прекрасный сад, если прямо через него или, разнеся в щепки изгородь, пройти на несколько метров ближе; ну и что, что не мое, — тут не убудет; ну и что, что он не прав, — у нас у каждого свое право. Все формы у нас размыты, смутны, неуловимы: попробуй отличить мое от твоего, труженика от лентяя, «заслуженные» привилегии от незаслуженных, воров от честных людей, милицию от армии, полномочия конституционные от неконституционных, партийный аппарат от государственного, засеянное поле от проезжей дороги, дно водоема от векового леса, комитет от шайки преступников, специалиста от невежды и даже дурака от гения. Что тут усилия жалкого гражданина-одиночки, десяткам полномочных комиссий не по зубам оказываются такие задачи.

Однако в сознании человеческого давно выстроен и иной ряд: форма, формирование, формотворящий, формирующий, оформленный, формула, формосозидание, порядок, организация, строение, структура и т. д. Ряд этих слов окрашен в позитивные ценностные тона, и просто не может быть иначе. Ведь человек по своей природе — деятельное существо, преобразующее, переоформляющее, формирующее мир соответственно своим целям в деятельности и деятельностью. Деятельность и творчество формы нераздельны, а человеку можно дать одно из самых содержательных определений: формосозидающее существо. Человечность в человеке тем выше, чем с большим уважением он относится к форме, к различного рода нормам и правилам, призванным организовывать достойную человека и его разума жизнь, начиная от элементарных правил дорожного движения и кончая категорическими императивами права

и морали. Только свободно формотворящий, играющий формами бытия человек — человек цивилизованный, только такой человек бросает смелый вызов стихиям и хаосу. Это положительное отношение к форме не многим у нас на Руси присуще, еще надлежит его широко культивировать. Цивилизованные формы жизни только еще предстоит осваивать.

### Форма у Канта в свете негативной традиции

Истину остерегись человек человеку поведать.  
Сразу перекувырнут истину вниз головой

*Гете*

За несколько последних десятилетий в советской философской литературе принято стало обвинять Канта в формализме. Утверждения, что кенигсбергский мыслитель отрывает форму от содержания, в то время как такой отрыв категорически запрещен диалектикой гегелевского типа, что понятие формы в системе «трансцендентального идеализма» пусто и лишено содержания, — такие утверждения в трудах о Канте были сколько всеобщими, столько же неизменными. Ни один учебник по философии не обошел этого вопроса. Рассматривается кантовская гносеология — оценка, что перед нами формалистическая концепция познания, не заставляет себя долго ждать, упрек кантовской этике в формализме приобрел характер прочного предрассудка, поскольку имеет в истории философии значительно большую традицию; в работах по эстетике в этом отношении существенных отличий обнаружить также не удастся. Достаточно, например, сослаться здесь на работу В. Ф. Асмуса, старейшины советского кантоведения, «Иммануил Кант» (М.: Наука, 1973), изданную к двухсотпятидесятилетнему юбилею великого философа, где даже параграфы носят название «Формализм диалектики Канта», «Формализм этики Канта».

При утрате философской культуры, для которой главное — это принцип свободы мышления и критическое отношение не только к идее, но и, что особенно важно, к ее предпосылкам, обвинение Канта в формализме напрашивается само собой. *всётаки* Прежде всего, Кант сам в любом своем тексте настаивает на определяющей роли формы в бытии человека как активного, деятельного существа. Из принципов системной целостности и верховенства синтеза над аналитическими процедурами мышления при построении картины мира как важнейших и все определяющих принципов Кантовой гносеологии с неизбежностью следует направляющая роль идей в качестве форм разума по отношению к деятельности рассудка, категорий в качестве форм рассудка — по отношению к чувственности, априорных форм чувственности — по отношению к многообразному материалу, данному чувствам объективным миром. Без этих

субъективных форм, вне их картина мира построена быть не может.

В этической теории Кант утверждает, что категорический императив как чистая форма воли определяет содержание поступков, а в эстетике — что эстетический вкус есть незаинтересованное, бесцельное отношение к формам, рождающимся в игре познавательных сил, с помощью которых мы оцениваем формы предметов природы или искусства.

Такие утверждения как бы сами провоцируют на выводы о формалистическом характере подобной философской системы, и провокации этой мы поддаемся тем легче, чем больше к этому подталкивают предпосылки, философские предпочтения и устоявшиеся привычки и стандарты философской мысли. Мы, например, безапелляционно отдаем предпочтение монизму по сравнению с дуализмом, не задумываясь над позитивным смыслом последнего<sup>1</sup>. Упрек в удвоении мира, когда-то во времена механистического материализма бросаемый в адрес такого материализма, мы с негодованием отвергаем и переадресовываем идеализму, не обращая свое внимание на принципиально двойственную, дуальную ситуацию, из которой сознанию не дано вырваться: одно дело — мир сам по себе с его грандиозностью в большом и малом и бесконечной сложностью, который никто и никогда в его абсолютной целостности не увидит, не сумеет охватить мыслью, сколь бы могущественно гениальна она ни была (здесь пригодятся лишь принципы негативной теологии), и другое дело — явленный нам и нами мир, картина которого в нашем сознании, пусть эта картина имеет некоторые не очень ясно и отчетливо прорисованные детали, всегда так или иначе имеется.

Поскольку между этими двумя мирами нет непроницаемой стены, напротив, они связаны так, что из первого, т. е. из мира вещей в себе, под которым следует понимать мыслимую нами абсолютную совокупность всего потенциально возможного опыта, человечество постоянно черпает материал для расширения и углубления второго мира, т. е. мира явлений, составляющего систему действительного, нами освоенного в той или иной мере, опыта, — то мы имеем дело с действительным дуализмом и потенциальным монизмом, поскольку оба мира в бесконечности имеют тенденцию к отождествлению, к слиянию в одно целое бытия. Мир вещей для нас, т. е. природу, приходится рассматривать как если бы субстанциальный мир, поскольку аффицирующий его мир вещей в себе допускается нами только из теоретических соображений: невозможно строить философскую теорию на основах солипсизма, будь то наивно-эмпирический солипсизм Дж. Беркли или трансцендентальный солипсизм И. Г. Фихте. Он, этот мир вещей в себе, никогда не может быть нам дан актуально. Это утверждение есть один из редких абсолютов, с которыми приходится иметь дело.



Потенциальность монизма задает особый характер наличному дуализму, заключающийся в его условности. Субстанциальность предметного мира как мира наличного опыта носит условный характер, ибо потенциально мы отказываем ему в субстанциальности; но, в свою очередь, и субстанциальность мира вещей в себе условна, гипотетична, так как она как таковая никогда нам не дана, как противоположность субстанциальности природы она вечно отступает за границу ее.

На актуальности монизма как единственно правильной для философии точки зрения настаивает Гегель, а за ним не критически усваивает эту точку зрения диалектический материализм, хотя дух как субстанцию заменяет материей как субстанцией, практически утрачивая различие между двумя этими категориями и отождествляя материю с субстанцией. Потенциального монизма Канта, сочетающегося у него с условным дуализмом, Гегель предпочитает не замечать: «Я как разум или представление и находящиеся во внешнем мире вещи всецело другие по отношению друг к другу, и этот взгляд есть, согласно Канту, окончательная точка зрения философии...»<sup>2</sup>. Он не устает повторять, что «...дуализм есть последнее слово философии Канта, и каждая сторона, взятая сама по себе, признается им чем-то абсолютным»<sup>3</sup>.

Но если мир един и есть саморазвертывающееся понятие, то роль формы производна от субстанциальной сущности бытия, вторична и зависима от сущности как содержания. Отношение формы и субстанции (или формы и материи) заменяется отношением формы и содержания. Активность и существенность содержания превращают форму в зависимое и второстепенное. Она оказывается лишь незначительным моментом в длинном ряду субстантивированных категорий.

Свою конкретную реализацию такое понимание формы нашло у Гегеля в «Лекциях по эстетике», где движение содержания искусства взламывает консервативную форму, будь то форма символическая, классическая или романтическая.

Сквозь призму гегелевского понимания категории «формы», когда она противопоставлена содержанию, и смотрела на форму Канта наша философская наука. Только формализмом можно было считать такую философскую теорию, где решающую роль в организации бытия и природы, и общества играет форма, как мнится, пустая и сама по себе бессодержательная. Ведь в качестве содержания, в духе гегелевской традиции, хотя и не в точном соответствии с буквой «Науки логики»<sup>4</sup>, стали понимать «аффицированный материал чувственности», «материю ощущений». Носителем «чистых» форм рассматривается субъект, содержание же дается вещами в себе в актах аффицирования чувственности субъекта.

Сам дух пережитой нашим обществом эпохи развивал и поддерживал такое понимание формы в ее отношениях с со-

держанием. Все старые формы революционный вихрь призван был смести до основания; в этом революционном порыве казалось, что главное в жизни — содержание, а не формы жизни. Стоило ли заботиться о каких-то традициях и традиционных формах, формальных правилах, строго формально организованных законах, если новый мир может обойтись без всего этого «старого хлама»? Всегда и во всем важна суть, форма же лишь мешает ее проявлениям. Немудрено, что в таких условиях Кант казался старомодным педантом, пекущимся об *ancien régime*, стариком-идеалистом, который только потому и достоин упоминания, что оказался родоначальником немецкой классической философии, давшей миру диалектику.

### Аристотель и традиция содержательной формы

Человек — это мастер культурной формы вещей.

*М. М. Пришвин*

Гегелевской традиции в понимании места и роли формы, где она противостоит становлению и выступает в качестве момента покоя, удержания наличного бытия, противоположна значительно более древняя в истории философии традиция, нашедшая свое полное и завершенное развитие у Аристотеля. Столкновение двух традиций в оценке формы объясняется различием в их интенциях. Если мир видится в своей сути как изменчивый, вечно стряхивающий с себя определенность и завершенность, каким хотели его видеть великие диалектики Гераклит и Гегель, на первый план выступает текучесть, метаморфозы, превращение и переход приобретают положительный статус и играют роль идеала. Форма становится препятствием, а ее преодоление — главной заботой мыслителя. Когда же в ускользающем и хаотически неуловимом, аморфно неопределенном и растворяющемся, словно в тумане, мире мыслитель хочет найти ориентиры, уловить порядок, подчинить его себе и добиться в конечном итоге своих целей, устойчивость и покой приобретают смысл и характер высшей ценности, поневоле улавливает душа «стройный мусикийский шорох в зыбких камышах»<sup>5</sup>. Оформленность и законосообразность принимают характер идеала.

Последняя традиция теснейшим образом связана с антропоморфизмом, когда основой осмысления мира, ориентации в мире служит человек как деятель, человек — мастер. Аристотель сознательно положил эту аналогию в фундамент понимания природы-космоса и процессов, в ней происходящих. С помощью обращения к самым различным профессиональным умениям и искусствам, вплоть до поварского, объясняются им различные свойства мира. Природа отождествляется с изделием, изготовленным изощренным в техническом мастерстве че-

ловеком, все свое искусство вкладывающим в свое творение. Природа есть плод труда мастера.

Искусство, понимаемое как мастерское умение, искусность, играет роль формы. Аристотель рассуждает на страницах «Метафизики» в том смысле, что естественное возникновение и возникновение через искусство фактически тождественны<sup>6</sup>. Он даже прямо утверждает, что «искусство — это форма»<sup>7</sup>.

Именно эта краткая формула хорошо объясняет тот общеизвестный факт, что форма в системе Аристотеля предельно содержательна и несет в себе сущностные моменты, или детерминирующие основания, бытия. Три из четырех аристотелевских причин природных явлений принадлежат форме и образуют ее содержание.

Форма несет в себе и выявляет в бытии всю систему целевых отношений, целевая причина — важнейшая составная часть в содержании формы, поскольку деятельность, тем более искусная, немыслима вне и без цели, деятельность возбуждается и вдохновляется целью. Искусство как деятельность — это творение совершенной формы, где совершенство есть цель. Ведь «все становящееся движется к какому-то началу, т. е. к какой-то цели (ибо начало вещи — это то, ради чего она есть, а становление — ради цели)...»<sup>8</sup>.

Форма — носитель движения и движущая причина; все мыслимые виды движения осуществляются формой, заключены в ней и вместе с ее выявлением становятся действительными. Ничто в бытии не изменялось бы, если бы не менялись его формы. Искусная деятельность меняет мир, преобразуя его форму. М. М. Пришвин в «Глазах земли» писал, по сути дела, продолжая Аристотеля, хотя вряд ли думал о нем в этот момент: «Искусство есть в существе своем движение и начинается от желания лучшего: хочется лучшего, чем данное...» Движущая и целевая причины совмещены здесь в нерасторжимую целостность.

Наконец, поскольку нет деятельности вообще, а есть тот или иной определенный вид деятельности, она всегда осуществляется в качественно конкретном виде; форма как способ деятельности, как строго заданный алгоритм действий детерминирует конечный результат. Не только цель диктует набор средств для ее достижения, но и эти средства полагают цель. Деятельность сама себя детерминирует и только в тех формах, в каких она осуществляется. А это и есть аристотелевская формальная причина, форма, по сути дела, есть не что иное, как *causa sui*, причина самой себя. Деятельность самопорождает себя в своих же формах. Поэтому Аристотель и рассуждает в том смысле, что «то, что обозначено как форма или сущность, не возникает...»<sup>9</sup> В этом находит свое объяснение квалитативизм Аристотеля, окачественность, или, что то же — оформленность бытия в его понимании. «Оказывается, — пишет он, — что в не-



котором смысле здоровье возникает из здоровья и дом из дома, а именно дом, имеющий материю, из дома без материи, ибо врачебное искусство есть форма здоровья, а искусство домо-строительное — форма дома...»<sup>10</sup>

Таким образом, если под формализмом понимать отрыв формы от содержания, культивирование формы ради формы, то ничто более далекое от формализма, чем Аристотелева метафизическая система, вряд ли удастся придумать, даже и в том случае, когда намеренно попробуешь это сделать. Мыслитель из Стагира не уставал повторять, что сущность и суть бытия заключены в форме, что в ней его начала и его концы.

#### Форма у Канта в свете Аристотелевой традиции

...Всякое понимание есть в конечном итоге самопонимание.

*Х.-Г. Гадамер*

Содержание рефлексивного понятия «форма» в системе Канта тождественно форме у Аристотеля. Можно смело утверждать, что Кант воспринял эту Аристотелеву традицию, перенеся ее в новые философские условия. Как и для Аристотеля, для Канта все содержание природы целиком строится формой. Форма предельно содержательна, ей обязана природа своими законами. Поэтому обвинение Канта в формализме, когда этот последний понимается как отрыв формы от содержания, абсолютно беспочвенно: именно форма несет бытию содержание, именно она, налагаясь на бесформенный хаос аффицированного вещами в себе материала чувственности, несет с собою организованную структурность этого материала, его претворение в природу.

Итак, есть два вида формализма. Есть формализм в смысле Гегеля, когда форма рассматривается в качестве противоположности содержанию. В этом случае, стоит только в каком-либо отношении отдать приоритет форме, мы получаем формализм негативного толка, формализм как игру пустыми оболочками, чем-то вроде мыльных пузырей. Лопается оболочка старой формы, испаряется, вянет и разлагается — для мира все это имеет мало значения, ибо суть не в ней.

Но есть и второй формализм, формализм в смысле Аристотеля — Канта, где форма противостоит не содержанию, а хаотически бессодержательному субстрату бытия. В этом случае всю содержательную нагрузку его (бытия) несет с собою и на себе форма, организуя и упорядочивая его, задавая ему структурность и значимость. Это формализм в положительном смысле. Такого формализма вряд ли стоит пугаться, напротив, на него следует опереться в своих попытках понять сущность мира и нашу в нем роль.

От смешения этих двух видов формализма и проистекают

многие недоразумения и курьезы. Если мы вкладываем в понятие «форма» смысл первого из формализмов и с позиций этого смысла пробуем оценить понятийную систему второго вида, итог может быть только комичным, а комизм ситуации тем большим, чем меньше такой перенос понят, чем меньше мы отдаем себе в происходящей подмене отчет. В случае с системой «трансцендентального идеализма» именно так и произошло: Кант пользовался понятием «форма» в аристотелевском смысле, а интерпретаторы его системы — в гегелевском. Результат такой процедуры оказывался смешным.

Тождество понятий и перенос их из системы в систему с сохранением вкладываемого в понятие смысла не означает, что тождественны и философские условия, философская среда, из которой и в которую понятия и категории переносятся. Тождество смысла неабсолютно. Общая философская среда новой системы, в которую погружается категория, взятая из другой системы, не может на этой категории не сказаться — в ней непременно обнаруживаются новые грани.

Если в системе «критической» философии мы имеем дело с условным, относительным дуализмом, то в системе перипатетической — дуализм абсолютен. Для Аристотеля форма — одно из абсолютных начал бытия, поскольку бог как форма форм лишен способности творить мир из ничего. Материальное начало существует само по себе, в аристотелизме идея креации отсутствует, но и форма такова же, она тоже существует сама по себе.

Абсолютизация формы неизбежно приводит к тому, что человеку формы бытия в конечном счете даются в готовом виде, не человек их творит, а они — формы — творят человека. Человеческая способность формировать природный мир отторгнута в абстракции от человека и противопоставлена ему, направлена на него самого. Если человек обладает способностями формировать своим искусством, искусным умением, вещи природного мира, то и сам он — игрушка в руках Искусства как такового, им сформированная, игрушка в руках Искусства-Бога.

Абсолютизация дуализма делает возможным обращение человека из автора драмы своей жизни в персонажа этой драмы, в марионетку. Творец-оформитель волен распорядиться сюжетом ее, повернуть ход событий по своему усмотрению, постоянно вмешиваясь в него как *deus ex machina*.

В ситуации трансцендентального идеализма такой поворот абсолютно исключен. Мы ничего не можем сказать об оформленности мира вещей в себе, кроме того, что потенциально он может быть организован на тысячу тысяч принципиально различных ладов, что он может быть источником самых невероятных с наличной точки зрения форм. Однако означает ли это, что мир вещей в себе организован? — этого нельзя ни утвер-

ждать, ни отрицать. Сам хаос, поскольку он бесконечен, может предполагать любые возможности. Особенно важно для нас то, что мы в таких условиях не только можем предполагать, но и должны использовать гипотетический принцип систематического единства мира, подходить к миру так, как если бы он был оформлен единой системой законов, где частные законы подчинены все более и более общим и универсальным законам: «...мы должны... предполагать систематическое единство природы непременно как объективно значимое и необходимое» (3, 558).

Дело в том, что данный гипотетический принцип разума постоянно оборачивается в процессе познания конститутивным принципом рассудочного единства мира наличного опыта. Кант не устает повторять, что между миром всего возможного опыта и миром опыта действительного нет никакой непроницаемой стены. Напротив, мир действительного опыта непрерывно пополняется и обогащается за счет опыта потенциально возможного. Как это ранее нами было показано<sup>4</sup>; мир вещей в себе в качестве средства аффицирования нашей чувственности есть не что иное, как абсолютная совокупность всего возможного опыта, на основании чего и можно говорить о потенциальном монизме Кантовой философской системы.

Итак, предполагаемые связи и отношения мира вещей в себе никак нам не даны, мы сами должны суметь найти к ним подход, построить инструмент познания с соответствующей разрешающей способностью.

В своем субъективном сознании человек, опираясь на способность мыслить, порождает множество форм возможных миров. Форма здесь — явление рефлексии. Человек мысленно играет множеством самых разнообразных форм-моделей, количество которых ограничено только богатством его воображения, могуществом его фантазии и запасом образов созерцания. Однако одно дело — мыслить, совсем другое дело — познавать. Из множества мысленных форм формой познания оказывается лишь одна, наполняющаяся действительным опытом, то есть отнесенная к предметам чувств и образующая единство со всем миром действительного опыта. Из этих форм построен нами мир явлений, ведь мы видим только то, что сами создаем по собственному плану. Для мира физической природы важно только, чтобы наш собственный план совпал с потенциальным планом мира вещей в себе (см. 4(1), 307).

Еще более определенна содержательная роль формы в интеллигибельном мире социально-нравственных отношений<sup>5</sup>. Если природа в сущности гетерономна, так как формотворческая роль сознания ограничена здесь потенциальными структурами вещей в себе, то «сверхчувственная природа» нравственно-социального мира автономна (см. 4(1), 275; 282; 283—284). Она детерминируется только «формой воли», которая за-



ключается в «свойстве воли быть самой для себя законом» (4(1), 290). Форма же свободной воли — это категорический императив, а он есть не что иное, как закон, конституирующий «чистый умопостигаемый мир как совокупность всех мыслящих существ» (4(1), 309).

Здесь Кант доводит принцип содержательности формы до его естественного предела, до тождества формы и материи, когда форма морального сознания оказывается *материей* морали, а вместе они представляют собой полное определение умопостигаемого мира как «возможного царства целей в качестве царства природы» (4(1), 279). Ведь форма морального сознания сама по себе представлена формулой категорического императива, требующей всеобщности максимы индивидуальной воли; материя же морального сознания представлена формулой категорического императива, требующей рассматривать человека всегда и как цель. Кант определенно пишет: «Три приведенных способа представлять принцип нравственности — это в сущности только три формулы одного и того же закона, из которых одна сама собой объединяет две другие» (4(1), 278).

И если Л. А. Абрамян в своей замечательной статье «Несколько замечаний об «этическом формализме» Канта» высказывает предположение, согласно которому «Кант был совсем не далек от мысли, что форма, присущая моральному сознанию, есть вместе с тем и содержание. Или, возможно, это такая форма, которая и есть содержание...»<sup>1</sup>, то, развивая его идеи, я это суждение из модальности проблематической перевожу в модальность ассерторическую: пользуясь понятием формы по-аристотелевски, Кант нагружает форму сущностно-необходимым и всеобще-законосообразным содержанием, противопоставляя ее материи как хаосу.

<sup>1</sup> Реабилитация дуализма в философской теории предпринята М. А. Киселем (см.: Киссель М. А. Автономия нравственного сознания — истина и заблуждение // Этика Канта и современность: Сб. Рига: Авотс, 1989. С. 44). Правда, дуализм он рассматривает как несводимость образа вещи к самой по себе вещи, т. е. на почве гносеологии, однако на этой почве дуализм вряд ли возможен! Ведь образ вещи всегда здесь акцидентален, а не субстанциален, роль субстанции, которая едина и ни с чем эти функции не делит, играет здесь вещь сама по себе.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Соч. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. Т. 11. Кн. 3. С. 441.

<sup>3</sup> Там же. С. 439.

<sup>4</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1971. Т. 2. Гл. 3. Разд. А. § с.

<sup>5</sup> Тютчев Ф. И. Полн. собр. стихотворений. Л.: Сов. писатель, 1987. № 272: Певучесть есть в морских волнах... С. 220.

<sup>6</sup> См.: Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4-х т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. Кн. 7. 1032а, С. 198 и др.

<sup>7</sup> Там же. 1034а. С. 203.

<sup>8</sup> Там же. 1050а. С. 246; см. также 1023а. С. 173.

<sup>9</sup> Там же. 1033в. С. 201.

<sup>10</sup> Там же. 1032в. С. 199.

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

<sup>12</sup> Упреки Канта в этическом формализме столь распространены в нашей литературе, что можно не приводить примеров, в то время как обратные оценки куда менее многочисленны. Особенно глубоко и обстоятельно вопрос о содержательном характере моральных норм в этике Канта был рассмотрен Л. А. Абрамяном в докладе на IV Кантовских чтениях (см.: Абрамян Л. А. Несколько замечаний об «этическом формализме» Канта // Кантовский сборник: Сб. науч. тр. / Калинингр. ун-т. Калининград, 1988. Вып. 13. С. 9—25).

<sup>13</sup> См. там же. С. 22.

## Аксиологический подход к эстетическим категориям в эстетическом учении Иммануила Канта

Л. Н. Столович

(Тартуский государственный университет)

В отношении эстетического наследия Канта, как, впрочем, и в отношении ряда других сторон его философии, действует парадоксальная закономерность: чем больше время отделяет новые поколения от жизни великого мыслителя, тем, кажется, все более возрастает актуальность его идей. На мой взгляд, необычайные достижения кантовской эстетики в значительной мере обусловлены тем, что Кант включил эстетическое мироотношение в систему ценностного миропонимания. Ведь сама эстетика Канта, изложенная в «Критике способности суждения», включена в теорию *способности суждения* как «критика эстетической способности суждения».

У Канта в понимании ценностного характера эстетического мироотношения были предшественники. В век Просвещения большое значение обрело само понятие «ценность», особенно в этическом и экономическом смысле (например, у А. Смита). Д. Юм четко поставил вопрос о специфике ценностного отношения, о нетождественности *ценности* и *предмета*, который ею обладает, в сфере этики и эстетики, ибо «прекрасное не есть качество, существующее в самих вещах»<sup>1</sup>. В эстетической мысли XVIII столетия все более и более осознавалась ценность красоты и особенность воздействия ее на человеческую душу и жизнь. И. Г. Зильцер в начале 70-х годов того века вплотную подходит к понятию *эстетическая ценность*, сочетая понятия «ценность» и «эстетический материал»: «ценность эстетического материала»<sup>2</sup>. Кант не только подытожил достижения в этой области мыслителей века Просвещения, но осуществил теоретико-ценностный подход в эстетике более теоретически осознанно и основательно, чем кто-либо из его предшественников.

Понятие ценности используется Кантом прежде всего в его гносеологическом и этическом учении. В «Критике чистого разума» (1781) он писал, что трансцендентальная логика «рас-

сма­три­ва­ет суж­де­ния и с точ­ки зре­ния цен­но­сти» (3, 169). В «Кри­ти­ке прак­ти­че­ско­го раз­у­ма» (1788) от­ме­ча­ет­ся, что «суть вся­кой нрав­ствен­ной цен­но­сти по­ступ­ков со­сто­ит в том, что мораль­ный закон не­по­сред­ствен­но оп­ре­де­ля­ет во­лю» (4 (1), 396). Од­на­ко, хо­тя по­ня­тие цен­но­сти ис­поль­зу­ет­ся Кан­том, пре­жде все­го, в его э­ти­че­ском учении, он пред­при­нял по­пыт­ку дать и более об­щее обос­но­ва­ние это­го по­ня­тия. В «Ос­но­вах мета­физики нрав­ствен­но­сти» (1785) Кант считал, что «все пред­ме­ты склон­но­сти име­ют лишь обус­лов­лен­ную цен­ность, так как если бы не было склон­но­стей и основан­ных на них по­треб­но­стей, то и пред­мет их не имел бы ника­кой цен­но­сти» (4 (1), 269). Од­на­ко сами цен­но­сти мо­гут быть как *отно­си­тель­ны­ми*, так и *аб­со­лют­ны­ми*. Де­ле­ние цен­но­стей на от­но­си­тель­ные и аб­со­лют­ные свя­за­но с ха­рак­те­ром це­лей, ко­то­рые мо­гут быть *суб­ъек­тив­ны­ми* и *об­ъек­тив­ны­ми*. Так вещи не име­ют об­ъек­тив­ных це­лей. Они со­от­но­сят­ся толь­ко с на­ши­ми, суб­ъек­тив­ны­ми це­ля­ми. По­это­му они ха­рак­те­ри­зу­ют­ся как цен­но­сти от­но­си­тель­ные, как «цен­ность для нас». «Об­ъек­тив­ны­ми це­ля­ми» Кант на­зы­ва­ет лица — раз­ум­ные су­ще­ства, ко­то­рые, в от­ли­чие от *вещей*, вы­сту­па­ют «как це­ли сами по себе». Та­ким об­ра­зом по­ни­ма­е­мая «об­ъек­тив­ная це­ль» и при­да­ет ли­цам «аб­со­лют­ную цен­ность» (4 (1), 269).

По Кан­ту, цен­ность из­на­чаль­но су­ще­ствует как свой­ство раз­ум­но­го че­ло­ве­ка и че­ло­вечес­ко­го от­но­ше­ния к ми­ру, как ме­ра че­ло­вечес­ко­сти и сво­бо­ды, ибо че­ло­вечес­кий раз­ум ус­ма­три­ва­ет «цен­ность су­ще­ство­ва­ния вещей не толь­ко в от­но­ше­нии при­ро­ды к ним (раз­ум­ным су­ще­ствам.— Л. С.) в их бла­го­по­лучии», но и «в со­сто­янии при­да­ть эту цен­ность себе пер­во­на­чаль­но (в сво­бо­де)» (5, 485).

Кант не считал, что все че­ло­вечес­кие пред­став­ле­ния о цен­но­стях яв­ля­ют­ся под­лин­ны­ми. Цен­но­сти мо­гут быть и мни­мы­ми, иллю­зор­ны­ми. К по­след­ним мы­слитель от­но­сит, на­при­мер, цен­но­сти суж­де­ния лю­дей, поро­жда­е­мые «ил­лю­зией че­сто­лю­бия», — «жа­жда ти­ту­лов и ор­денов»<sup>3</sup>. Во­об­ще он от­вер­га­ет кри­те­рии цен­но­сти, основан­ные на чисто суб­ъек­тив­ных склон­но­стях и по­треб­но­стях лю­дей, в том чис­ле в на­сла­жде­нии. Под­лин­ная цен­ность со­пря­же­на с це­лесо­об­раз­но­стью че­ло­вечес­кой де­я­тель­но­сти: «цен­ность, ко­то­рую мы сами при­да­ем на­шей жи­зни по­сред­ством то­го, что мы не толь­ко де­ла­ем, но де­ла­ем це­лесо­об­раз­но» (5, 467). Сле­до­ва­тель­но, по учению ве­ли­ко­го фи­ло­со­фа, цен­но­сти об­ла­да­ют осо­бой об­ъек­тив­но­стью. Это не об­ъек­тив­ность при­род­ных вещей, но об­ъек­тив­ность выс­ших це­лей че­ло­вечес­ко­го су­ще­ство­ва­ния. В «Кри­ти­ке чи­сто­го раз­у­ма» пря­мо утвер­жда­ет­ся, что «идея мораль­но­го ми­ра об­ла­да­ет об­ъек­тив­ной ре­аль­но­стью», хо­тя этот мир умо­пос­ти­га­е­мый», т. е. яв­ля­ет­ся пред­ме­том «чи­сто­го раз­у­ма в его прак­ти­че­ском при­ме­не­нии» (3, 664). Кант считал ре­аль­но су­ще­ство­ю­щим «прекрас­ный иде­ал все­об­ще­го цар­ства *це­лей самих по себе* (раз­ум­ных



существ)», к которому принадлежит человек тогда, когда он точно руководствуется «в своем поведении максимами свободы» (4 (1), 309). «Царство целей» и есть обитель ценностей: «В царстве целей все имеет или *цену*, или *достоинство*» (4 (1), 276).

Ценность для Канта — это прежде всего ценность моральная, или нравственная. Ценностью обладает «добрая воля», которую он сравнивает с драгоценным камнем, «как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность» (4 (1), 229). Из этого ценностного источника получает свою ценность и долг. Долг удостоивается возвеличивания, определяясь этико-эстетической категорией возвышенного: «*Долг! Ты возвышенное, великое слово...*» (4 (1), 413). Сам долг выступает и как *критерий ценности* человеческих поступков. «Поступок приобретает свою настоящую моральную ценность», если он совершается «исключительно из чувства долга» (4 (1), 234).

Однако Кант использовал слово «ценность» не только в морально-нравственном значении. В «Логике», изданной учеником Канта Г. Б. Йеше на основе лекций, заметок и конспектов своего учителя в 1800 г., понятие ценности употребляется в *познавательном* смысле: «*Внутренняя* ценность, которую знания имеют благодаря логическому совершенству, несравнима с его *внешней* прикладной ценностью»<sup>4</sup>. Помимо деления ценности в этом смысле на *внутреннюю* и *внешнюю*, Кант, судя по «Логике», подразделяет познавательные ценности на *относительные* и *абсолютную*, правда, в ином плане, чем он это делал по отношению к нравственно-моральной ценности. В статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) Кант сопрягает понятие «ценность» с понятием «культура», отмечая, что культура «существенно состоит в общественной ценности человека» (6, 11).

Рассматривая нравственно-моральную ценность как своего рода эталон ценности вообще, поскольку она выражает сущность человека как разумного, свободного и нравственного существа, как цели самой по себе, создатель критической философии видел и другие значения термина «ценность» и ему подобных. В «Основах метафизики нравственности» содержится своеобразная классификация ценностей, или, по Канту, *цен*, т. е. относительных ценностей. «В царстве целей» существуют следующие «цены»: «*рыночная цена*» — «то, что имеет отношение к общим человеческим склонностям и потребностям», — и «*определяемая аффектом цена*» — «то, что и без наличия потребности соответствует определенному вкусу, т. е. удовольствию от одной лишь бесцельной игры наших душевных сил». Кроме этих относительных ценностей, или *цен*, существует «*достоинство*» — «внутренняя ценность» (4 (1), 267—277). «*Рыночная цена*» относится к тому, что мы называем *утилитарно-практической ценностью* («Умение и прилежание в труде имеет рыночную цену»). «*Определяемая аффектом цена*» — объект эстети-

ческого вкуса — есть, по сути дела, *эстетическая ценность*. «*Достоинство*» — *нравственно-моральная ценность*.

Как мы видим, здесь Кант не считает равноценным нравственную ценность и сферу эстетического отношения. Это связано с тем, что в первоначальных своих этических трудах он еще недооценивал собственно эстетическое. В «Критике практического разума» эстетическое — еще область эмпирически чувственного, чувственная потребность и как таковая противостоит моральному отношению даже в его эмоциональном проявлении. Однако именно практическая, нравственная философия приводит Канта к осознанию ценности эстетической сферы, не совпадающей с эмпирической чувственностью. «Эстетика чистого практического разума» (4 (1), 417), как мы полагаем, и является ключом к *собственно эстетике* Канта, разработанной в «Критике способности суждения» (1790) <sup>5</sup>.

Но если в этике Канта начала складываться его эстетика, то в своей эстетике он не забывает об этике, хотя нравственно-этическую сферу автор «Критики способности суждения» отделяет от эстетической в поисках специфики последней. Вместе с тем противопоставление этих сфер не абсолютно. Ведь и нравственность, и прекрасное причастны, хотя и по-разному, к целесообразности и свободе. Особенно очевидна связь эстетического с этическим в понятии «возвышенное». Да и само «прекрасное есть символ нравственно доброго» (5, 375). Правда, в третьей «Критике» «хорошее» противостоит «прекрасному» именно как «объективная ценность» (5, 211). Вместе с тем, не называя прекрасное и возвышенное «ценностью», Кант при аналитическом исследовании этих эстетических категорий, по существу, применяет теоретико-ценностный, аксиологический подход.

Об *оценочном* характере эстетического отношения Кант пишет многократно. «Оценка предмета» включена «в суждение вкуса», соотносясь с чувством удовольствия (см. 5, 218—221). Красота — предмет «эстетической оценки», которая есть «оценка без понятия», показывающая «только *субъективную* целесообразность в свободной игре наших познавательных способностей», в отличие от «интеллектуальной оценки», которая «согласно понятиям» «дает нам возможность ясно познать объективную целесообразность, т. е. пригодность для всевозможных (бесконечно разнообразных) целей» (5, 390).

Учет теоретико-ценностного, аксиологического подхода Канта к анализу прекрасного как центральной эстетической категории, на мой взгляд, позволяет не только адекватно и корректно понять эстетическое учение великого мыслителя, но и выявить то позитивное, что оно содержит. И напротив, игнорирование этого подхода является основой вульгаризаторской трактовки кантовской эстетики, на которую какие только не наклеивали ярлыки: «субъективный идеализм», «агностицизм»,

«субъективизм+объективный идеализм», «формализм» и т. п.

Обратимся к такому вопросу, как понимание Кантом объективности прекрасного,— к вопросу, который до сегодняшнего дня является остродискуссионным. Кант прямо заявляет, что «красота не есть понятие об объекте, а суждение вкуса не есть познавательное суждение» (5, 303), что «красота не есть свойство объекта, рассматриваемого самого по себе» (5, 368). Прекрасное есть предмет удовольствия, «*свободного от всякого интереса*» (5, 212), «интересом называется удовольствие, которое мы связываем с представлением о существовании предмета» (5, 204). Кажется бы, перед нами прямые свидетельства «субъективизма»: отрицание объективности красоты, отрицание эстетичности объективной реальности, отрицание познавательного значения эстетического суждения и, следовательно, его объективного основания и детерминации!

Но, с другой стороны, разве Кант не пишет: «Природа прекрасна» (5, 322), «красота природы» (5, 406), «красота в природе», «красота в искусстве» (см. 5, 337)? Как это совместить с утверждениями о том, что «красота не есть свойство объекта», что «эстетическое свойство» — «то, что в представлении об объекте чисто субъективно, т. е. составляет отношение представления к субъекту, а не к предмету» (5, 188)? Ведь неудобно даже подумать, что создатель критической философии запутался в логических противоречиях, мыслит логически непоследовательно.

Однако «ларчик» открывается просто, если мы учтем ценностно-оценочный характер эстетического отношения, понимание Кантом красоты в качестве объекта вкусовой оценки. Да, «суждение вкуса не есть познавательное суждение», потому что оно — суждение другого рода — *оценочное*. Можно, конечно, критиковать Канта за противопоставление оценочного суждения познавательному, хотя нельзя не учитывать и того, что само эстетическое переживание, с его точки зрения,— игра *познавательных* способностей человека, и то, что суждение вкуса может быть не только «чистым», но и интеллектуализированным (см. 5, 236—237). Но ведь Кант прав в том, что суждение эстетического вкуса есть суждение *оценочное* и что его предмет-объект обладает *ценностным* характером! А если это так, то действительно, «красота не есть свойство объекта, рассматриваемого самого по себе». Обратное утверждение означало бы то, что было впоследствии названо «натуралистической ошибкой». Ценность предмета-объекта не есть предмет-объект, рассматриваемый сам по себе, вне его объективного и субъективного отношения к субъекту оценки. По Канту, суждение вкуса как «не логическое а эстетическое суждение» — «это способность судить о прекрасном». Анализ суждений вкуса и должен обнаружить, «что именно требуется для того, чтобы назвать предмет прекрасным» (5, 203). Следовательно, для Канта нет сомнения в том, что пред-



мет прекрасен. Вопрос же заключается в том, чтобы выяснить, что именно его делает таковым.

Американский исследователь С. Дж. Питок в статье «Кант, красота и объект вкуса» полагает, что противоречивое отношение красоты к объекту в учении Канта объясняется несовпадением понятий: «объект вкуса» и «объект, который судится (оценивается) вкусом», т. е. тем, что «объект вкуса» — это не физический объект, а только «синтаксический»<sup>6</sup>. Кант действительно понимает недопустимость в теории эстетического суждения «натуралистической ошибки» — смешения *ценности предмета* с *самим предметом*. Существует, конечно, проблема соотношения ценности не только с субъектом оценки, но и с ее объектом, объективным носителем. Кант ставит и ее, когда рассматривает отношение красоты к целесообразности, к свободе, к форме, соотношение «свободной красоты» и «привходящей» (если «первая не предполагает никакого понятия о том, чем должен быть предмет», то «вторая предполагает такое понятие и совершенство предмета соответственно этому понятию» (5, 233). Разумеется, конец XVIII столетия давал свои ограничения при осмыслении того, чем должен быть предмет, наделенный красотой. Этот предмет не мог пониматься как социальный в современном смысле, хотя гениальный Кант догадывался в определенной мере и об этом и тогда, когда нравственные ценности считал предметом эстетической оценки, и тогда, когда усматривал коммуникативную функцию эстетической способности людей, считая ее «общим для всех чувством» (5, 309).

Что касается квалификации эстетических воззрений Канта в качестве «идеалистических» и «агностических», то следует иметь в виду, что такого рода квалификация уместна «в пределах основного гносеологического вопроса» об отношении материи и сознания<sup>7</sup>. Но ведь у Канта речь идет в сфере эстетики не о *гносеологическом* отношении, а об *оценочно-ценностном!* В аксиологии тоже существует свой основной вопрос — вопрос об отношении *ценностного бытия* и *ценностно-оценочного сознания*. Но этот основной *аксиологический* вопрос отнюдь не тождествен вопросу о *гносеологическом* отношении материи и сознания! Это следует иметь в виду, потому что, ставя клеймо идеализма или агностицизма на той или иной теоретико-ценностной, этической или эстетической концепции, допускают непростительную методологическую ошибку: растворяют ценностное отношение в познавательном, аксиологическом — в гносеологическом. Эстетическое учение Канта показывает недопустимость растворения ценностного отношения в познавательном, аксиологического — в гносеологическом.

Как известно, так называемая «философия ценностей», названная впоследствии «аксиологией», возникла во второй половине XIX века. Однако ценностное отношение человека к миру и стремление его теоретически осмыслить возникло задолго до

этого. И Канту принадлежит особая роль в образовании этой отрасли философского знания. Уже само название третьей «Критики» — «Критика способности суждения» — показывает стремление к обоснованию философского учения о ценностном суждении. Правда, у создателя критической философии понятие ценности не обрело еще универсального характера, ограничиваясь в основном нравственно-моральной сферой<sup>8</sup>, но оно уже начало переходить через этику в область эстетическую, тем самым универсализуясь.

В «Критике способности суждения» начал образовываться и понятийный аппарат теоретико-ценностного подхода к эстетическим и художественным явлениям. Помимо понятия «эстетическая оценка» Кант употребил и понятие «эстетическая ценность»; 53-й параграф третьей «Критики» называется: «Сравнение изящных искусств по их эстетической ценности». Что же Кант в данном случае понимает под «эстетической ценностью»? Он сравнивает между собой поэзию, красноречие, музыку, изобразительные искусства, выделяя из последних живопись. Сравняет не по красоте, которой обладают все виды «изящного искусства», т. е. «прекрасные искусства» (*die schöne Künste*). Критерий сравнения искусств по их «эстетической ценности» у Канта — характер воздействия различных видов искусства на духовный мир человека. Один из этих критериев: «оценивать изящные искусства по той культуре, которую они дают душе, а мерилом брать обогащение способностей, которые должны в способности суждения объединиться для познания» (5, 348).

Аксиологическими понятиями в эстетике Канта выступает и «эстетический вкус», «суждение вкуса», и «идеал красоты», и «эстетическая идея нормы». У Канта «идеал красоты» — человек, поскольку он имеет цель своего существования в себе самом, — и нравственно-моральная ценность («достоинство») относятся к одному и тому же объекту, но отличаются аксиологически тем, что «идеал красоты», кроме «идеи разума», общей для этики и эстетики, предполагает «эстетическую идею нормы». «Эстетическая идея нормы» — это «мерило суждения о человеке как предмете, принадлежащем к особому виду животных». В качестве «всеобщего мерила эстетической оценки» каждой особи вида, которой адекватен вид в целом, по кантовскому учению, является «величайшая целесообразность в конструировании фигуры» (5, 237).

В 1793 г. произошла полемика между Кантом и Фридрихом Шиллером о сущности понятия «достоинство» в его соотношении с эстетическим. Поэт-мыслитель в статье «О границе и достоинстве», следуя за философией Канта в понимании сущности и красоты, эстетического вкуса и нравственности, вместе с тем подвергает критике «великого мудреца» за чрезмерное противопоставление «действия по склонности» «действию по долгу». Шиллер возражает против жесткого противопоставления «гра



ции» и «достоинства», эстетического и этического. Если у Канта «достоинство» равнозначно нравственно-моральной ценности, то у Шиллера сама красота находится «между *достоинством*, как выражением господствующего духа, и *похотью*, как выражением господствующего инстинкта», подобно тому, как «*свобода* находится между давлением закона и анархией». Проявляя большую диалектическую чуткость, великий поэт видит в грации и достоинстве единство противоположностей: «только от грации получает достоинство свое подтверждение, и только от достоинства получает грация свою ценность»<sup>9</sup>.

Отвечая Шиллеру в трактате «Религия в пределах только разума», Кант подчеркнул, что его задачей было выявить *понятие* долга, и поэтому, как он пишет, «я охотно признаю, что к *понятию* долга именно ради его достоинства я не могу присовокупить какую-либо *грацию*: понятие долга содержит в себе безусловное принуждение, с чем грация стоит в прямом противоречии». По словам Канта, «великолепный образ человечества», следующего добродетели, «хотя и позволяет *грациям* сопровождать себя, но они должны держаться на почтительном расстоянии, если речь идет еще только о долге». Вместе с тем Кант не отрицает «*эстетический* характер» добродетели — «мужественный, стало, быть, *радостный*». Без радостного настроения духа «никогда нет уверенности, что добро *полюбилось*, т. е. принято в максимум». «Величие закона» возбуждает «*чувство возвышенности*», которое философ противопоставляет *прекрасному*<sup>10</sup>.

Шиллер также считал, что «высшая степень достоинства — *величие*», но он полагал, что «у достоинства есть свои различные оттенки»: «Там, где оно приближается к грации и красоте, оно превращается в *благородство*, а там, где граничит с устрашающим, — в *величавость*»<sup>11</sup>.

Полемика между великим философом и великим поэтом по вопросу о соотношении эстетического и этического, «грации» и «достоинства» — свидетельство становления аксиологических понятий «эстетическая ценность» и «нравственная ценность», шлифующих друг друга.

Значение эстетики Канта для современной эстетической мысли заключается, как мне представляется, в разработке и осуществлении аксиологического подхода для исследования эстетических и художественных явлений. Можно принимать или не принимать отдельные положения этого подхода и их применение в теоретической эстетике. История эстетики после Канта наглядно показала различные возможности решения эстетических проблем. Но эта же история показывает, что сам аксиологический подход — бесспорное завоевание философской эстетики, связанной с именем Канта. Поэтому применительно к области эстетики справедливо высказывание о том, что можно быть за Канта, можно быть против Канта, но нельзя быть *без* Канта.



- <sup>1</sup> Юм Давид. Соч.: В 2-х т. М., 1965. Т. 2. С. 724.
- <sup>2</sup> Sulzer J. G. Allgemeine Theorie der schönen Künste. Erster Theil. Leipzig, 1771. S. 22—23.
- <sup>3</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 240.
- <sup>4</sup> Там же. С. 350.
- <sup>5</sup> См.: Столович Л. Н. Проблемы эстетики в «Критике практического разума»//Кантовский сборник. Калинингр. ун-т. Калининград, 1988. Вып. 13 (на чешском языке «Estetika» (Praha). 1988. N 4).
- <sup>6</sup> См.: Petock S. J. Kant, Beauty and the Object of Taste//The Journal of Aesthetics and Art Criticism (Baltimore). 1973. Vol. 32, N. 2. P. 183—186.
- <sup>7</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 151.
- <sup>8</sup> О теоретико-ценностных воззрениях И. Канта см.: Жучков В. А. Структура ценностного сознания и его место в системе философии Канта//Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. С. 77—96; Чухина Л. Аксиологические начала философии И. Канта в ретроспективе современности//Teleologija un estētika Imanuēla Kanta «Spriestspējas kritikas» 200 gadadienā. Rīga, 1990. С. 57—81; Столович Л. Н. Иммануил Кант о понятии ценности (там же. С. 82—91).
- <sup>9</sup> Шиллер Ф. Статьи по эстетике. М.; Л., 1935. С. 113, 129.
- <sup>10</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 93, 94.
- <sup>11</sup> Шиллер Ф. Статьи по эстетике. С. 134.

## От взаимоотношения к единству: основные тенденции учения Канта о прекрасном

*И. С. Нарский*  
(Академия социально-политических наук)

Актуальный Кант ныне — это прежде всего познаваемый в его подлинности Кант. Он неисчерпаем и особенно близок нам в конце XX в. Он близок нам и в анализе диалектики познания, и в проблеме гносеологических конструктов, и в учении о взаимообусловленности свободы и долга на пути к правовому обществу, и в предвидении вечного мира. И вообще в защите разумного рационализма.

Ныне бесспорно, что воззрения Канта на природу прекрасного не сводятся к той концепции, которая обрисована формальными принципами аналитики эстетической способности суждения в его третьей «Критике». Изображать Канта защитником формализма в искусстве достаточных оснований нет. По пути абсолютизации формы он не пошел, хотя его повышенный интерес к вопросам формы в художественном творчестве и его результатах был вполне оправдан. В. Ф. Асмус высказывается об этом так: ««Формалистично» кантовское учение о четырех моментах суждения вкуса. Но учение Канта об искусстве — не формалистично»<sup>1</sup>. Я добавлю, что и учение о моментах суждения вкуса в рамках общего учения Канта не формалистично.

Истолкование соотношения между формальным и содержательным началами в эстетике Канта может быть различным. Либо приходят к выводу, что между аналитикой прекрасного и учением об эстетическом идеале у Канта образовался глубокий диссонанс, непреодолимая пропасть, и здесь нечего поде-

дать. Либо этот разрыв затушевывают внешним образом, ссылаясь на развитие или хотя бы изменение воззрений философа и на наличие здесь неявно выраженной самокритики. Либо, наконец, сводят всю проблему к поискам Кантом способов преодоления во что бы то ни стало разрыва между природой и свободой, теоретическим и практическим разумом, между познанием и моралью, короче, между первой и второй «Критиками». Иначе говоря, цель оправдывала средства, если даже последние оказывались, может быть, искусственными, надуманными и не очень убедительными. Возможен, однако, и иной путь исследования архитектуры эстетической части «Критики способности суждения», а именно обоснование того тезиса, что в эстетике Канта намечено, согласно его замыслу, соединение достаточно самостоятельных противоположностей, которые, однако, не конфликтуют друг с другом. Это противоположности формы и содержания в искусстве, свободы художественного «гения» и необходимости в его деятельности определенных принципов, анти-тезы воображения и рассудка. Эти противоположности не могут быть объявлены просто восполняющими друг друга моментами, статус взаимоположения сохранялся у них и прежде, и во времена Канта, и в последующем развитии эстетики и теории искусства. И все-таки именно в сфере искусства их внутреннее единство преобладает над диссонансом в отличие от того, что имеет место в познавательной деятельности или в моральной практике. И в демонстрации этого единства состояло новаторство Канта.

Кант прилагает много усилий, чтобы всесторонне очертить специфику собственно эстетического «удовольствия» (*Wohlgefallen*) в том значении термина «эстетическое», которое освобождено от унаследованной от Баумгартена двусмысленности<sup>2</sup> и понято как особое духовное состояние субъекта. Кант рассматривает два вида эстетического переживания — «прекрасное» и «возвышенное». Для решения поставленной задачи он ограничивает, как известно, эстетическое эмоциональное состояние, во-первых, от радостного удовлетворения результатами познавательной любознательности и осознания причастности суждения вкуса к логическим структурам; во-вторых, от удовольствия рассудка, осознающего полезность того или иного действия; в-третьих, от удовлетворения разума добрыми, благими результатами морально положительных поступков, а значит, одобрительного их переживания; в-четвертых, от чувствования субъектом «приятности (*des Angenehmen*)» от соответствующих ощущений. Отрицая связь эстетических идей с познанием (5, 363), Кант сначала доводит это положение до крайности: у него возникает сомнение, что эстетика как критика эстетических способностей и творчества может стать наукой (5, 320).

В аналитике прекрасного Кант попытался двигаться тем путем, который он, вслед за Юмом, лордом Кеймсом, Зульце-

ром, Мендельсоном и Руссо, постарался — и более четко, чем они, — привести к выводу, что эстетическое «удовольствие (Lust)» в смысле переживания красоты возникает как продукт осмысления субъектом своих появляющихся в чувствах, но затем выраженных в суждениях, оценок отношения к предмету, на который переносится характеристика его как прекрасного. Это «удовольствие одной лишь рефлексии» (5, 305), но оно, по Канту, проникнуто априоризмом. «Прекрасное», а также «возвышенное», являющееся в ряде отношений контрастирующим с ним<sup>3</sup> его отображением (вместо *рассудка* в переживании «возвышенного» соучаствует *разум*, но вместо формы иногда господствует бесформенность), отличаются следующими чертами. Во-первых: «прекрасное» свободно от всякого конкретного интереса и, во-вторых, нравится без посредства четко выраженных понятий. В-третьих, прекрасное субъективно (априорно) целесообразно без представления об определенной эмпирической цели, и, в-четвертых, оно столь же априорно вызывает удовольствие «всеобщим (universal)» и необходимо общезначимым образом, так что это удовольствие становится идеальной нормой.

Во все эти характеристики Кант вносит антитезы свободы и необходимости, формы и содержания, причем сразу же поляризация этих категорий начинает слабеть. Необходимость переживания красоты соединяется со свободой порождения этой красоты в творчестве «гения», не связанного узостью конечных интересов. Термин «гений» означает у Канта, а до него у Баумгартена, художественный талант, то есть природное дарование к искусству, и при этом в творчестве «гения» свобода как свободная «игра» не капризна, она направляется эстетическими идеями, возникающими в сознании «гения». Оригинальность художника не есть произвол его духа. В буйство его воображения проникают причинность и рассудок (5, 225, 333). А форма, хотя она в целесообразности без цели и не связана напрямую с содержанием, ибо такая связь означала бы недопустимую замену безадресности цели конкретными целями, однако затем с содержанием «сцепляется» все более тесно. Это происходит уже в силу того, что вплетенное в проблему соотношения формы и содержания понятие «игры» как один из аспектов формы сначала трактуется как выражение самоцельной (без определенной цели), далее упорядочивается и соответственно воздействует на содержание.

Исходные эстетические постулаты Канта не раз подвергались критике за присущий им схематизм. Я не собираюсь в угоду новой «моде» объявлять, что в этой критике абсолютно все было несправедливо. Но ведь верно и то, что мысли Канта близки к коллизиям реальной художественной и эстетической практики! Снова и снова приходится возвращаться и к самой постановке Кантом соответствующих проблем и к диапазону намеченных им позиций. В ходе дискуссий о природе прекрас-



ного одни эстетики утверждали, что прекрасное есть черта самой объективной реальности, а другие — что это только состояние индивидуальной *психики* субъекта. Но сам Кант справедливо отверг и то и другое мнения как ложные. «...Красота относительно к чувству субъекта сама по себе есть ничто» (5, 220), но чувство субъекта не сводится к тому, что ему, так сказать, навязывается ощущениями: в этом чувстве есть своя активность (аналогично, но не тождественно активности в процессе познания) и осознание (рефлексия) отношения субъекта к своим ощущениям от событий, фактов, ситуаций, процессов, предметов. «Суждение вкуса состоит именно в том, что оно называет вещь красивой лишь по тому свойству, в котором вещь сообразуется с нашим способом воспринимать ее» (5, 293), иначе говоря, по тому состоянию, которое возникает в сознании людей в результате восприятия ими предметов природы или произведений искусства. Но это не просто внутреннее состояние психики, а осознанное отношение к внешнему. Это значит, что «прекрасное» существует как *оценочная рефлексия*, в которой существование самого созерцаемого предмета есть опосредованное условие эстетического восприятия. Ныне мы могли бы добавить, что при истолковании эстетических категорий как выражающих оценку отношения субъекта к действительности неуклонно возникает признание — во многом оправданное — огромной полифункциональности творчества, искусства и его перживаний. Ведь человек в его связях со средой неисчерпаем, отсюда неисчерпаемы и различные оттенки эмоциональных оценок им своих отношений к окружающей его действительности и к самому себе. Кроме того, если согласиться с приведенным выше пониманием «прекрасного», а отсюда и иных, так или иначе производных от него категорий, то оказывается, что добавление, скажем, политических характеристик к квалификациям направлений в искусстве и литературе является чем-то чисто внешним: оно выводит далеко за пределы собственно эстетического отношения искусства к действительности.

Итак, у Канта «эстетическое» есть общая категория отношения между субъектом и объектом, связывающая эти противоположности воедино. Но здесь нужна дальнейшая конкретизация. Как же ее следует осуществить в рамках адекватной реконструкции воззрений Канта? Представляется, что искомая конкретизация состоит в весьма широкой абстрагирующей идеализации. Суть подхода Канта здесь состоит в том, что его не удовлетворяет соединение противоположностей объективного и субъективного именно как противоположностей; он стремится соединить их в учении о прекрасном так, чтобы противоположности здесь перестали быть противоположностями и «уравнялись» бы в своем значении (хотя субъективное все же берет верх, теория эстетического совпадает с теорией вкуса). Поэтому Кант трактует антиномию вкуса, где возник вопрос, осно-

ваны или не основаны суждения вкуса на понятиях, так, что здесь перед нами лишь «по видимости противоречивые» (5, 361) стороны антиномии, а на деле они вовсе не противоположны друг другу, а коль скоро они в принципе друг другу не противоположны, то понятийное и непонятийное, а также объективное могут выступать в очень разнообразном конкретном выражении (содержании). Философ заявляет, что «устранение антиномий эстетической способности суждения идет тем же путем, каким идет критика при разрешении антиномии чистого теоретического разума» (5, 362). Но на деле все же не совсем «тем же путем». Совпадение путей имеет место в том, что и там и здесь для разрешения антиномий надлежит выйти за рамки чувственности, а также в том, что и в антиномии вкуса и в динамических антиномиях космологической идеи истинными оказываются как тезис, так и антитезис. Однако есть и существенное различие: для разрешения антиномий вкуса, согласно Канту, постулирования онтологического дуализма феноменального и ноуменального миров не требуется, и при разрешении этой антиномии он о самой проблеме дуализма на время как бы забывает.

Таким образом, согласно Канту, здесь происходит, строго говоря, такое соединение противоположностей, при котором имеет место устранение их взаимопротивоположения вообще, причем это устранение достигается в одном и том же общем для них земном мире. Как обнаруживается, примирение происходит у Канта также и внутри антитез свободы и необходимости, формы и содержания в эстетике прекрасного и в теории искусства.

В критике эстетической способности суждения «свобода» у Канта имеет свою кульминацию в понятии игры, на значение которого для эстетики Канта выше мы уже обратили внимание. Важность этого понятия у Канта недавно подчеркнул Л. Н. Столович в своей публикации одной из оппонентских речей философа, выделяя игровую природу эстетической иллюзии<sup>4</sup>.

«Игра» у Канта выступает в двух видах. Во-первых, как то, что *осмысляется* нами в качестве игры в природных процессах, скажем, — в причудливых сплетениях линий, цветных пятен, контрастов светлого и темного, образующих естественно возникающие и изменяющиеся ритмы. Эти сюжеты могут быть непосредственно перенесены и в искусство (в частично формализованном, натуралистическом или же реалистическом видах, как вам угодно). Таковы, например, листья и цветы лотоса в древнеегипетской капители, аканфа в капители коринфской колонны или листья плюща в капители немецко-готической, детали виньеток рококо или, скажем, — недавний пример! — сплетения ветвей и листьев на знаменитом полотне В. ван Гога «Ирисы».

Во-вторых, «игра» — это свободная деятельность субъекта его интересов, ощущений, представлений и мыслей, не сковываемая правилами познания и способная создавать психологи-

ческие состояния полусознательной иллюзии, в том числе и иллюзию существования. «...Свобода представлена в большей мере в *игре*, чем при закономерном *деле* (Geschäfte)» (5, 278), но имеются виды искусства, где игра в особенности соединена с упорядочивающей деятельностью рассудка (5, 345). В общем, это игра духовных способностей. Признанием ее естественности для искусства оправдываются эстетические эксперименты, вплоть до неизвестных Канту и современных нам сюрреалистических и авангардистских. Легализуются тем самым любые стили, новации и поиски таковых, но не пустое «манерничанье», отвратительное для Канта.

«Игра» как выражение свободы в искусстве, согласно Канту, сопряжена со строгой позицией «рассудка (Verstand)» как выражением необходимости. Ведь уже в самих четырех моментах суждения вкуса свобода «игры» сочетается с априоризмом всеобщности и необходимости. Свободная творческая деятельность не может сводиться к хаотической игре совершенно раскованного воображения. В игре соучаствует с «взаимным согласием» (5, 221) рассудок как другой компонент формы,— но и один рассудок не в состоянии создавать произведения искусства и переживать их как носителя эстетического. Один только рассудок сам по себе в искусстве и литературе может быть лишь источником мертвого догматизма, холодного резонанса, унылой ординарности. Необходимо взаимодействие воображения и рассудка: рассудок сдерживает воображение от перехода его в манерный каприз, «дисциплинирует» творчество художника и мешает превращению свободной игры в губительный для формы и содержания произвол, а воображение мешает рассудку в искусстве свестись к роли выразителя непреклонного диктаторства и доктринерской окаменелости, что тоже было бы губительно и для содержания и для формы.

Эту мысль Кант проводит с большой настойчивостью. «Вкус, как субъективная способность суждения, содержит в себе некий принцип подведения, но не созерцаний под *понятия*, а *способности* к созерцаниям или изображениям (т. е. воображения) под *способность* [давать] понятия (т. е. под рассудок), поскольку первая [способность] в *своей свободе* согласуется с последней в *ее закономерности*» (5, 300; ср. 5, 303). Кант высказывает идею взаимодействия игры воображения с упорядочивающей деятельностью рассудка также и таким образом: «...воображение в *своей свободе* и рассудок со *своей закономерностью* оживляют друг друга» (5, 299).

Здесь углубляется и развивается далее диалектика. Отношение между воображением и рассудком в эстетике Канта — это не только их «взаимное согласие», но и их взаимоотталкивание. Они приобретают вид *двух различных измерений формы*, каждое из которых по-своему относится к содержанию художественного произведения,— это непринужденная неповторимость и та



регулирующая нормативность, которая «дисциплинирует» «гения». Абсолютная непринужденность сродни произволу, но не подлинной красоте, она может вызвать чувство отвращения и даже жуткого страха (особенно, если перед нами деформация возвышенного) \*. С другой стороны, для творчества отвратительна преувеличенная «дисциплина»; «все жестко правильное (что приближается к математической правильности) имеет в себе нечто противное вкусу» (5, 248). Первое измерение формы расшатывает содержание, а второе — ведет к его застыванию, окаменению. Оба эти процесса все же не должны заходить далеко.

Наблюдая реальные факты жизни и искусства, Кант продолжает ослаблять далее резкость дистинкций аналитики эстетического вкуса. Он признает, что свободная игра творческих способностей субъекта неизбежно затрагивает его познавательные способности (см. 5, 219 и 243). «Изящные (schöne)» искусства имеют даже своей целью сопутствовать представлениям как «видам познания» (5, 320). Кант считает, что восприятие произведений искусства, например, юмористических, может усиливать полезное «чувство здоровья» (5, 351 и 354), а значит, в эстетическое переживание здесь вторгается отчасти и эмпирический интерес. Известное кантовское требование, что, поскольку «всякий интерес портит суждения вкуса» (5, 225), то для того чтобы обеспечить высокий уровень последнего, следует, выявляя содержание самой формы искусства, быть безразличным к существованию предмета, представляемого в качестве прекрасного (5, 205 и 210), не было лишено резона: разве нам важно, существовали ли в действительности, скажем, Персей и Андромеда, изображенные на полотне Рубенса, или монстр, сконструированный С. Дали на его картине «Предчувствие гражданской войны»? Но Кант сам считает, что это требование во всей его строгости тоже невыполнимо: в условиях общества искусство, способствуя стремлению людей к общению с себе подобными, уже тем самым побуждается к сращению с реальными интересами жизни (см. 5, 205, 220, 310, 321). Коль скоро чувство прекрасного есть отношение к результатам художественного творчества, как уже мы отметили, а высшие результаты, как увидим далее, приносит творчество, обращенное, как на свой предмет, на самое сложное и важное — на человека, то безразличия к существованию предмета быть не может. И здесь в особенности развивается связь прекрасного с интересом *нравственным* (5, 376). Но к этому вопросу подойдем через несколько промежуточных ступеней рассуждения.

Подчеркивая в своей аналитике прекрасного преобладающее значение формального начала в эстетике и искусстве, Кант уже

---

\* Э. Бёрк полагал, что вообще человек перед возвышенным чувствует свое ничтожество, тогда как Баумгартен указывал на чувство успокоения:

при этом не доводит гегемонию формы если не до враждебности ее содержанию, то хотя бы до равнодушного отношения к последнему. Какие примеры приводит Кант, дабы показать, что в искусстве прекрасна именно форма? Это орнаменты из листьев растений, изобразительная графика, колоннада, музыкальная фантазия. Но разве все эти примеры абсолютно «чисты» от содержания, от характера такового совершенно не зависят? В состав содержания входит, в частности, или от него непосредственно зависит то, что Кант называет «интересом», проистекающим от осознаваемой или неосознаваемой полезности или же от чувственного удовольствия. Приводимые Кантом в другой связи различные примеры прекрасного, как-то простые чистые окраски (в отличие от грязноватых смесей), мелодичные музыкальные звуки (в отличие от шума), женская красота (в отличие от безобразия), далеко не свободны от «интереса» в отмеченных выше широких его значениях. При созерцании прекрасных предметов невозможно нацело освободиться от того, что волнует или возбуждает, от того, что «само по себе выдается за красоту, стало быть, материя удовольствия выдается за форму...» (5, 226), и это происходит произвольно.

Проблема соотношения содержания и формы поворачивается к вопросу об «интересе» при сопоставлении прекрасного с *совершенным*, где выпукло обрисовывается проблема красоты полезного. Оказывается, что здесь на практике формула свободной закономерности рассудка в смысле «целесообразности без определенной цели» не работает. У Канта тут намечается еще одна эстетическая антиномия.

В свое время еще Квинтиллиан обсуждал вопрос о границах возможного отождествления прекрасного с совершенным, рассматриваемым под углом зрения определенных целей. А. Баумгартен в § 561 своей «Эстетики» (1750—1758) писал: «Итак, мы исходим из предпосылки, что усилия обрести эстетическую истину прежде всего обращаются к материальному совершенству...»<sup>5</sup>. И. Кант видит, что отождествление прекрасного с совершенным невозможно ни нацело отбросить, ни нацело принять. Полностью отбросить нельзя потому, что соотношение прекрасного с совершенным заставляет вспомнить и о моральном совершенстве. Совершенство само по себе есть благо, и уже в плане совершенства могут быть указаны правила «согласования вкуса с разумом, то есть прекрасного с добрым» (5, 234); и в этом, как мы знаем, есть немалая доля правды. Нельзя отождествление прекрасного с совершенным и полностью принять, ибо, строго говоря, «...совершенство не выигрывает от красоты, и красота не выигрывает от совершенства» (там же). Для выхода из положения Кант, как известно, обращается к понятию «привходящей (anhängende, angewandte)» красоты, которая присуща, например, восприятию дворца или церкви и по рангу ниже собственно прекрасного, совпадает с объективной целесо-

образностью и означает соотнесение эстетически значимого предмета с пользой в очень широком смысле слова. «Объективная целесообразность бывает или внешней, т. е. [собственно] *полезностью*, или внутренней, т. е. *совершенством* предмета» (5, 230), но полезность и совершенство каменной стеной не разделены.

То, что «действует возбуждающе или трогает (*Kührung*)» (5, 344) человека, затрагивает и нравственные струны его души, что отмечали уже А. Баумгартен (в § 435 и других своей «Эстетики»), Ф. Хатчесон и Э. Шефтсбери. Есть много случаев, когда восприятие эстетически значимых предметов вызывает переживания, аналогичные тем, которые вызываются моральными суждениями (5, 377). Уже само признание таких явлений Кантом расшатывает чисто формальные и в этом смысле абсолютизированные устои аналитики прекрасного, а вместе с тем усиливает роль «Критики способности суждения» как соединительного звена главных элементов его философской системы.

Таким образом, эстетическая форма не может быть очищена от нравственного содержания. Более того, содержание этого рода может и должно стать кульминацией эстетического. «Привходящая красота» здесь уже совершенно недостаточна, она не выражает эстетического идеала. А именно подлинно прекрасный, а значит *нравственный* человек является, о чем говорит Лессинг, эстетическим идеалом (5, 240). И этот идеал содержителен уже потому, что имеется в виду человек, не усредненный по форме (фигуре, конкретному поведению и т. д.), но выделяющийся и возвышающийся как подлинно человеческий «человеческий образ (*Gestalt*)», как носитель нравственного начала. Это начало *в своих истоках* глубоко сращено с эстетическими чувствами: уже тот человек, который увлечен красотой в природе, несет в себе потенции морального совершенствования (см. 5, 315). А с другой стороны, тот, кто из своих моральных побуждений способен на жертвы и даже на самопожертвование, прекрасен сам и восприимчив к эстетическим ценностям. Итак, эстетический «идеал состоит в выражении *нравственного...*» (5, 240), идеал прекрасного выражает понятие *разума* в искусстве, так что действительно устанавливается «мост между рассудком и разумом»<sup>6</sup>, разум теперь на деле возвышается над рассудком. «Прекрасное есть символ нравственно доброго» (5, 375), а «вкус есть в сущности способность суждения о чувственном воплощении нравственных идей...» (5, 379). Все эти тезисы означают преодоление узости пафоса свободно-«нормальной» формы, как будто провозглашенного до этого аналитикой эстетической способности суждения. Возникает более высокая форма и связанная с ней норма. Здесь сама форма содержательна. Как и во многих других случаях, Кант сначала разъединяет, для того чтобы затем соединить. Античная мысль о калокагатии как единстве нравственно благого и эстетически прекрасного получает теоретическое обоснование: в человеке должны быть прекрасны



и чувственная форма и духовное содержание, а это призвано поднять до нравственных высот саму жизнь человека.

Те эстетические идеи, которые, согласно Канту, выдвигаются «гением», придают новый смысл принципам целесообразности без цели и формальности художественного творчества без содержательности его формы. Против этих принципов действует и упомянутая выше критика Кантом «манерничанья» в творчестве (5, 336), выдвижение им в ряду всех изящных искусств на первое место уже не музыки, но поэзии, — наиболее содержательного из искусств, а среди искусств собственно изобразительных — живописи, потому что «она способна проникнуть гораздо дальше в область идей и в соответствии с ними расширить сферу созерцания больше, чем это доступно другим искусствам» (5, 349, ср. 345). Здесь видно, что прекрасная форма, в отличие от принижающей человека эгоистической приятности ощущений, способна возвышать искусство до благородных гуманистических идей (и в аналитике нравственно возвышенного мы также найдем у Канта аналогичные идеи).

Произошло не то, что аналитика прекрасного скорректирована учением об идеале, но нечто большее: подлинно прекрасная форма подняла искусство до нравственной высоты. Недаром об идеале речь ведет Кант уже при третьем моменте учения о форме в суждениях вкуса. Так далеко зашел процесс переосмысления априорных устоев аналитики прекрасного, а заодно и априорной формальной телеологии. Кроме признания естественной телеологии устройства живых существ и загадочной телеологии их генезиса (отчего в додарвинову эпоху и пришлось прибегать к телеологии без цели), а также проблематичной телеологии бытия природы и мира в целом, Кантом признается нравственно ориентированная и явно не бесцельная телеология искусства. Происходит неуклонное усиление содержательно гуманистических мотивов; красота, добро и высшая польза образуют органичное единство, хотя Кант — и это вполне справедливо — сопротивляется превращению этого единства в абсолютное тождество. Соединяются форма, содержание и *нацеленность* «прекрасного». В данном единстве свобода и необходимость, воображение и мысль также заключают нерасторжимый союз. Таков был замысел Канта, и он замечателен: в известных словах его о звездном небе и нравственном законе смыкались не только природа и свобода, но и возвышенное в природе и прекрасное в морали<sup>7</sup>. А также прекрасное в природе и возвышенное в широком смысле в реализации нравственного мира, вообще материальное и духовное.

<sup>7</sup> Асмус В. Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М., 1962. С. 253. Среди немецких работ по эстетике Канта отметим книги: Iuchem H. G. Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant, Unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der verworrenen Erkenntnis. Bonn, 1970; Dörflinger B. Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteil-

skraft. Zur Gegenstandsbedeutung subjektiver und formaler Aesthetik, Bonn, 1988.

<sup>2</sup> Двойственность восходила своими корнями к древнегреческому термину *aisthētikos* (эстетический) и пронизывала всю концепцию А. Баумгартена. Он имел в виду, что чувственность «совершенствуется», а это ведет как к углублению познания мира, так и к развитию, совершенствованию собственно эстетических переживаний (см.: Нарский И. С. Эстетическая концепция Александра Баумгартена // *Философские науки*. М., 1984. № 5, С. 60). Здесь налицо неоднозначность также и термина «совершенство» (*perfectio*). Заметим, что соотношение взглядов А. Баумгартена, Х. Вольфа и Г. Лейбница на место и возможности чувственности в теории прекрасного и в теории познания представляет собой интереснейший вопрос (ср.: Кантовский сборник, Калининград, 1985. Вып. 10. С. 41—43).

И. Кант в трансцендентальной эстетике «Критики чистого разума» употребляет, как известно, термин «эстетика» только в смысле учения о чувственном познании (З, 129). Ценные соображения об эволюции значения термина «эстетика» у Канта содержатся в статье: Столович Л. Н. Проблемы эстетики в «Критике практического разума» // *Кантовский сборник*. Калининград, 1988. Вып. 13. С. 96.

Что касается перевода термина *Wohlgefallen* на русский язык, то русское слово «удовольствие» здесь вполне подходит, и для замены его словами «благожелательная оценка, симпатия», что рекомендуют А. Бочоршвили и А. Гулыга (см.: Гулыга А. Кант. М., 1977. С. 184), веских оснований я не вижу. Ведь термин *Lust* (удовольствие) Кант в аналогичном контексте употребляет также. Мы это вскоре увидим.

<sup>3</sup> Это контрастирование возвышенного прекрасному, истолкование возвышенного в некоторых из его измерений как своего рода прекрасного «со знаком минус», но не в смысле безобразного, отвергает в своих замечаниях о Канте Вл. С. Соловьев: «...здесь известный оттенок прекрасного возведен без достаточного основания на степень независимой категории, противопоставляемой прекрасному вообще» (Соловьев Вл. С. Соч. в 2-х т. М., 1988. Т. 2. С. 366). Возможно, имеется в виду, что Кант чрезмерно «прислушивался» к рассуждениям Э. Бёрка, хотя влияние на Канта со стороны Баумгартена в вопросе о сути «возвышенного» было, по-видимому, не меньше.

<sup>4</sup> Столович Л. Н. Тартуская рукопись Канта // *Кантовский сборник*. Калининград, 1985. Вып. 10. С. 117.

<sup>5</sup> Baumgarten A. *Theoretische Aesthetik*. Hamburg, 1983. S. 145.

<sup>6</sup> Gadamer H. G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Bd. I. Tübingen, 1986. S. 60. Единство рассудочного и разумного в учении Канта о прекрасном отмечал еще Гегель (см.: Hegel G. F. W. *Aesthetik*. Berlin, 1955. S. 100).

<sup>7</sup> Ср.: Столович Л. Н. Проблемы эстетики в «Критике практического разума» // *Кантовский сборник*. 1988. Вып. 13. С. 99, где «возвышенность» распространена на оба члена формулы Канта.

## Эстетические идеи Канта и проблема прекрасного в математике

И. С. Кузнецова

(Калининградский государственный университет)

Наверное, нет математика, который не согласился бы с энергично выраженным убеждением Г. Харди в том, что творчество математика есть создание прекрасного, что совокупность идей должна обладать внутренней гармонией, что красота — первый

пробный камень для математической идеи, что в мире нет места уродливой математике<sup>1</sup>.

Эта всеобщая уверенность математиков в эстетической ценности математических идей приводит к мысли о том, что нет необходимости обсуждать, присущи ли эстетические свойства математической теории, в объяснении лишь нуждается, как возникают эстетические элементы, каким критериям отвечают идеи, теории, воспринимаемые математиками как красивые. И наиболее разумным для понимания проблемы прекрасного в математике является обращение к идеям И. Канта, поскольку он выдвинул концепцию, чуждую и теории отражения, и эстетическому реализму, т. е. концепциям, бесполезным для анализа математических работ, и в то же время именно он дал наиболее полное исследование специфики эстетического.

Первая предложенная Кантом дефиниция на первый взгляд может показаться несколько странной. «Прекрасно то, что нравится, не вызывая интереса». «Красивый предмет вызывает удовольствие, свободное от всякого интереса» (5, 204, 212).

А. Гулыга, характеризуя этот принцип, указывает, что «Канту надо развеять рационалистические и утилитаристские построения своих предшественников, поэтому он столь категоричен в формулировках»<sup>2</sup>.

В. Асмус полагает, что незаинтересованность означает независимость от объекта, который оценивается как прекрасный<sup>3</sup>.

Подход Канта противоречит и потребностно-информационной теории эмоций, из которой следует, что за каждым интересом кроется породившая ее потребность. Если отсутствует интерес, то нет и потребности, значит возникает эмоция — чувство прекрасного — без потребности.

Можно пытаться обнаружить какие-то потребности, можно считать, что Кант полемически заострил проблему, чтобы не сводить красоту к пользе, но если обратиться к математике, то становится ясным прямой смысл, отсутствие иносказаний в данном признаке прекрасного, сформулированном И. Кантом. Можно даже утверждать, что именно математика демонстрирует независимость от утилитарных устремлений, именно она дает чистый пример незаинтересованности суждений о красоте ее построений.

В самом деле, большая часть математики не имеет практических приложений, и нет никаких надежд, что можно предугадать, какая из идей войдет в практику. (Я не говорю, конечно, о прикладной математике, но ведь ее идеи и не обсуждаются с точки зрения эстетического совершенства.) Например, Аполлоний изучал конические сечения, не имея в виду их пользу. Возможность применения его исследований даже не обсуждалась не только его современниками, но и следующими поколениями математиков, и только спустя почти две тысячи лет исследование о кониках оказалось нужным Кеплеру. Можно



упомануть и теорию групп Галуа, которая проникла в физику только после создания теории относительности и квантовой механики, о которых ни Галуа, ни его последователи и думать не могли.

И вот эти «бесполезные» теории считаются математиками эстетически совершенными. Что же общего между математическими исследованиями, эстетическая ценность которых признается математическим сообществом бесспорной, кроме их антиутилитарной сущности?

Рассмотрим некоторые особенности этих теорий. Аполлоний, например, установил характеристические свойства конических сечений, применив новый подход, а именно: он получил конические сечения, пересекая один и тот же конус с острым углом при вершине и с окружностью в основании различными плоскостями. Определив и построив коники, Аполлоний изучил их основные свойства, получил теоремы, которые в дальнейшем оказались весьма важными в различных разделах геометрии. Важнейшие особенности данного исследования могут быть сформулированы так:

— новый метод построения обеспечил *глобальность* теории;

— дальнейшее развитие математики установило *связь* идей Аполлония с другими, новыми разделами математики.

Неизменное восхищение вызывает экономность мышления: новый метод, новый подход к построению вызвал столь мощные последствия, и всегда волнует душу провидение, если можно так сказать, т. е. далекие следствия и связи теории, открываемые последующими поколениями математиков.

Обратимся теперь к исследованиям Галуа по теории групп. В результате работ Руффини и Абеля стало ясно, что не существует универсальной формулы для решения уравнений выше четвертой степени, но для каждого уравнения можно найти индивидуальный метод решения. Математика же стремится к общему. Вот это наметившееся противоречие и разрешил Галуа. Для каждого уравнения он указал группу перестановок, по которой можно определить основные характеристики уравнений, т. е. нашел существенные свойства группы преобразований, связанной с корнями алгебраического уравнения, показал, что область рациональности этих корней определяется данной группой. Можно проиллюстрировать сущность подхода Галуа следующим образом: пусть дано уравнение  $x^6 = A$ . Его можно решить в два приема: заменить  $x^3 = u$ ,  $u^2 = A$ , тогда извлекаем сначала квадратный корень из  $A$ , затем из полученного результата следует извлечь кубический корень. Если дано уравнение  $x^2 = B$ , то его свести к более простым уже нельзя. В случае решения уравнений выше пятой степени математики более двухсот лет пытались найти способ сведения данного уравнения к более простым. Галуа доказал, что эти попытки бесплодны. Когда мы говорим, что он нашел существенные свойства группы

преобразований, связанной с корнями алгебраического уравнения, то это значит, что он показал, что с каждым алгебраическим уравнением связана группа, исследуя которую, можно сказать, является ли данное уравнение простым или может ли быть сведено к более простым.

По мнению Кутюра и Брюнсвига, а priori нет ничего общего между алгебраическим решением уравнения и разложением группы на инвариантные подгруппы. Нужен был гений Галуа, чтобы увидеть аналогию между этими двумя столь различными интеллектуальными процессами и открыть столь же плодотворные, сколь и неожиданные отношения между наукой о числе и наукой о порядке<sup>4</sup>.

Вот это весьма существенно: Галуа нашел связи между далекими областями математики, введя понятие группы. Дальнейшее использование этого понятия связало и другие, ранее отдаленные разделы математики, например, можно упомянуть об Эрлангенской программе, оказавшей большое влияние на развитие математики. И снова надо отметить особенность созданной Галуа теории: возникновение новой идеи, имеющей далеко идущие следствия, глобальность теории, экономность средств достижения цели. И, кроме того, эффект неожиданности, отмеченный Кутюра и Брюнсвигом.

Итак, математические теории, за которыми не стоят практические потребности и интересы, идеи, которые вызывают восхищение у многих поколений математиков, характеризуются неожиданностью подхода, экономностью средств получения результата, глобальностью, продолженностью, если можно так выразиться, в исследовании будущих математиков. Правда, последнее устанавливается *post factum*. И скорее можно говорить о том, что теория эстетически совершенная будет связана с новыми, еще не созданными теориями. Другими словами, можно выдвинуть предположение, что теория, характеризующаяся как прекрасная, обладает эвристическими возможностями, или, что эстетично, то эвристично.

Еще раз подчеркнем: те математические теории, которые не направлены на конкретные приложения, которые создаются не для решения определенной естественнонаучной проблемы, свободны от практической заинтересованности, т. е. удовлетворяют Кантовой дефиниции, оказываются глобальными, связанными с обширными областями математики, несут в себе элементы неожиданности при экономии средств получения результатов, оцениваются математиками как прекрасные, вызывающие восхищение математиков.

Прямым следствием незаинтересованности эстетического суждения Кант считал всеобщность. Очень соблазнительно сказать, что глобальность математической теории определяет данное свойство. Но понятно, что речь должна идти о всеобщности восприятия данной теории как математически совершенной.

По правде говоря, новые математические идеи вовсе не обязательно производят ошеломляющее впечатление, осознаются как истинные и прекрасные. Если снова вернуться к работам Галуа, то надо отметить, что даже в поздних работах Коши, сделанных пятнадцатью годами позже исследований Галуа (а Коши был исключительно одаренный и интенсивно работающий ученый), использовалось понятие «система сопряженных подстановок», но никогда не выявлялось понятие подгруппы, нормальной подгруппы, т. е. Коши и в голову не приходило рассматривать понятие группы как мощное и гибкое средство исследования. И только спустя десятилетия после создания теории Галуа стало ясно, что идеи Галуа несли в себе основные понятия современной алгебры. Не зря издатели работ Галуа писали: «Парадоксальная в своей краткости, его мысль не из тех, от которых отталкиваются, но из тех, до которых еще надо дорасти»<sup>5</sup>. И когда общий уровень математического сообщества таков, что до идей доросли, тогда открываются их значимость и эстетическая ценность. Отсюда ясно, что всеобщность эстетического суждения относительно математической идеи не тождественна понятности, доступности любому математику. Эта всеобщность определяется состоянием математической мысли эпохи и усилиями личности, приложенными для того, чтобы достигнуть необходимого уровня математического образования. Личность, понимающая математическую теорию, ее значимость, место в развитии математики, в истории науки, вполне в состоянии оценить красоту теории. Эстетическое суждение в этом случае приобретает статус всеобщности.

Итак, утверждение Канта «прекрасно то, что нравится всем» (5, 222), вполне характеризует математическую теорию, если учитывать, что «все» — это математическое сообщество, находящееся на определенном уровне понимания сущности математики.

Третья дефиниция прекрасного, выдвинутая И. Кантом, позволяет, по-видимому, выявить также и особенность математического творчества. Эта дефиниция звучит так: «Красота — это форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления о цели» (5, 240).

Если иметь в виду математику, то надо помнить, что еще Декарт полагал, что «к области математики относятся только те науки, в которых рассматривается либо порядок, либо мера, и совершенно несущественно, будут ли это числа, фигуры, звезды, звуки или что-нибудь другое, в чем отыскивается эта мера»<sup>6</sup>. Другими словами, в математике исследуются математические структуры, форма, а не конкретные предметы, предназначенные для некоторой цели. Математику безразличны сами предметы, значение имеют лишь отношения между объектами, и, следовательно, одни предметы могут быть заменены другими. Поэтому для математиков «не важно материальное содержание; их интересует только форма»<sup>7</sup>.



Если с этой точки зрения взглянуть на исследование Галуа, то действительно, для него разрешимость некоторого уравнения перестала быть проблемой, требующей вполне определенного ответа, т. е. он не стремился получить формулу, которая позволяла бы решить любое уравнение пятой степени, подобно тому, как Тарталья открыл способ решения уравнений третьей степени. Галуа рассматривал проблему разрешимости как *связь* между определенным алгебраическим объектом — уравнением и его *средой* — полем или областью рациональности, к которой это уравнение относится. Здесь-то и возникает чувство прекрасного, поскольку вполне очевидным становится максимальное соответствие структуры (формы) исследования своему назначению. Помимо восприятия и осознания этого максимального соответствия в данном случае ощущение красоты порождается также гармонией объекта и его среды: как только изменяется область рациональности уравнения, изменяется и его группа Галуа. Здесь можно провести параллель: изменение среды (например, освещенности) влечет изменение объектов (например, цветы раскрываются или свертывают лепестки).

Исследование Галуа ярко демонстрирует одну из специфических черт математического мышления — установление связей между различными сферами математического универсума. Эта особенность математического мышления реализуется в теориях, которые оцениваются математиками как красивые. Дефиниция Канта напрямую связывает данную особенность математического мышления и эстетичность полученной теории.

И теперь последнее определение, данное И. Кантом: «Прекрасно то, что познается без посредства понятия как предмет необходимого удовольствия» (5, 245).

На первый взгляд, к математике этот подход отношения не имеет, так как объекты математического исследования всегда задаются посредством понятий, например аксиоматически. С другой стороны, как писал А. Пуанкаре, «математическое доказательство представляет собой не просто какое-то нагромождение силлогизмов, это силлогизмы, расположенные в известном порядке, причем этот порядок расположения элементов оказывается гораздо более важным, чем сами элементы. Если я обладаю чувством, так сказать, интуицией этого порядка, так что могу обозреть одним взглядом все рассуждения в целом, то мне не приходится опасаться, что я забуду какой-нибудь один из элементов; каждый из них сам по себе займет ему назначенное место без всякого усилия памяти с моей стороны»<sup>8</sup>.

Вот это ощущение порядка, хорошей организованности, гармонии математического рассуждения, математической теории не является результатом использования понятий. Здесь скорее можно говорить о тех образах, которые возникают в сознании математика. Характерное описание восприятия доказательства одной из теорем теории чисел дал Адамар. Он проанализиро-

вал восприятие доказательства теоремы о том, что последовательность простых чисел не ограничена. Вот это описание:

«Этапы доказательства

Умственные образы

Я рассматриваю все простые числа от 2 до 11, т. е. 2, 3, 5, 7, 11

Я вижу некоторую неопределенную массу.

Я образую их произведение  $2 \cdot 3 \cdot 5 \cdot 7 \cdot 11 = N$

Так как  $N$  — число достаточно большое, я представляю себе точку, достаточно удаленную от этой массы.

Я прибавляю к этому произведению 1, получаю  $N+1$

Я вижу вторую точку недалеко от первой.

Это число, если не является простым, должно иметь делитель, который и является искомым.

Я вижу некоторое место, расположенное между неопределенной массой и первой точкой»<sup>9</sup>.

Сходные описания математического творчества даже достаточно простых, как в случае Адамара, рассуждений дают и другие ученые. Это позволяет предположить, что эстетические переживания вызывают образы, возникающие в сознании, которые совсем не обязательно сопровождаются понятиями. Возникает, конечно, вопрос о том, различны ли образы, возникающие в сознании, или одна и та же теорема, теория, идея вызывают сходные образы у различных математиков? Заметим, что математические рассуждения подчиняются определенным правилам. Человек, изучающий математику, вполне сознательно осваивает эти правила, а затем автоматически применяет их «без посредства понятий». В результате возможным оказывается и появление образов весьма похожих, даже идентичных, как показали исследования психологов. И это тоже формирует способность к эстетическому восприятию математических идей, ибо «эстетическая способность суждения есть, следовательно, особая способность рассматривать вещи согласно некоторому правилу, но не согласно понятиям» (5, 195).

Пожалуй, уже можно сделать вывод, что эстетическая концепция Канта дает возможность глубже проникнуть в сущность математического творчества, понять специфику математического знания.

<sup>1</sup> Харди Г. Исповедь математика // Математики о математике: Сб. М., 1967. С. 4.

<sup>2</sup> Философия Канта и современность. М., 1974. С. 279.

<sup>3</sup> Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973. С. 439.

<sup>4</sup> См.: Brünshvicg L. Les étapes de la philosophie mathématique. Paris. 1947. P. 555—556.

<sup>5</sup> Цит. по кн.: Даан-Дальмедико А., Пейффер Ж. Пути и лабиринты. Очерк по истории математики. М., 1986. С. 388—389.

<sup>6</sup> Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 93—94.

<sup>7</sup> Пуанкаре А. О науке. М., 1983. С. 23.

<sup>8</sup> Там же. С. 311.

<sup>9</sup> Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретений в области математики. М., 1970. С. 73.

## «Критика способности суждения» с точки зрения юриста

Ю. Лебун  
(Гамбургский университет)

1. Рассмотрение «Критики способности суждения» в качестве предшественника «Метафизических основ учения о праве». После широких публикаций «Критики чистого разума» (1781), «Основ метафизики нравов» (1785) и «Критики практического разума» (1788) Кант завершил в 1790 году свою последнюю «Критику», а именно, «Критику способности суждения». Объектом этой «Критики» являются выявленные Кантом определяющие причины «чувства удовольствия и неудовольствия» как телесной составной части каждого чувственного объекта, содержание которого зависит от связанного с ним *ratio*. Что касается *ratio*, т. е. целесообразности, то Кант так же, как и мы, юристы, различает субъективную и объективную целесообразность. Субъективную область заполняют эстетические суждения, т. е. суждения о красоте и возвышенности. Объективная область базируется на телеологических определяющих причинах, а именно, всегда руководствуется первичностью природы. Из этой производной от природы теории целесообразности может быть выведен так называемый закон природы, при помощи которого мог бы быть наведен мост к философии права. Однако представляется сомнительным, хотел ли Кант уже в сфере своей «Критики способности суждения» развить собственно философско-правовые представления и феномены. Поэтому в философской науке преимущественно представлена точка зрения, что кантовское учение о праве конкретизировалось им с 1797 года, почему нам, юристам, представлялось отношение Канта к правовой философии скорее сдержанным, вероятно, даже в качестве духовно-эстетической вершины его учености, к которой Кант почувствовал себя способным и определенным лишь в преклонном возрасте. Поэтому неудивительно, что во многих историко-правовых публикациях, прежде всего авторов-юристов, не присутствует имя Канта. Существует даже точка зрения, что при оценке кантовской философии можно обойтись без упоминания «Метафизики нравов». Фактически учение о праве считается проблемным возрастным произведением Канта. В связи с этим я процитирую «К истории и интерпретации философии Канта» Леманна (Берлин, 1969, с. 195): «В возрасте Кант думает только еще пером. Его труды, которые действительно не являются



случайными продуктами, представляют собой все же только разрезы, только фазы неутомимо продолжающегося процесса. Их абсолютное понимание достигается только генетически, то есть при использовании размышления и подготовки. Особенно важно извлечь так называемые личные заметки, так как печатная работа зависит от определенных внешних планирований и целевых установок, которые вредят свободному ходу мысли по необходимости. Это относится к опубликованным после 1790 года трудам, особенно к «Метафизике нравов».

В качестве вывода из этой интерпретации юрист сможет лишь предположить, что «Критика способности суждения» также может быть оценена как начальный феномен выражения кантовского учения о праве. Как же рассматривает юрист этот феномен?

2. Анализ понятий «Критики». Мы говорим о конструктивной критике, если мы хотим улучшить или во всяком случае в положительном смысле изменить дела. Метод такого анализа квалифицируется в литературе как «критическое осознание» и должен вести к единству и порядку в рамках *status quo*. Возможность единого порядка, таким образом, предполагается как логическое начало каждого критического соображения и, следовательно, дает нам основу для объяснения нашего познания. «Мы не можем,— так заметил Кант в своей «Критике чистого разума»,— себе представить ничего связанным в объекте, не связав этого предварительно сами» (3, 190). Поэтому каждый анализ предполагает данный синтез. Отсюда мы узнаем для юриспруденции, что обусловленные единством методы правового мышления — то есть совершенно чистые основные понятия и принципы права — могут быть различимы только внутри исторического переживания; в этом отношении чистого разума недостаточно. Таким образом, мы получаем ясное указание на то, что только тот, кто имеет достаточное базисное знание об основах права и его историческом окружении, может быть призван и осуществлять критику, чтобы тем самым служить прогрессу. Кто это познал, понимает очень быстро, что для фундаментального и хорошего юридического образования необходим обмен знаниями в философии и истории, как это столетиями требовали и сохраняли в Альбертине.

Квалифицированная, конструктивная критика в рамках юриспруденции оказывается, таким образом, выражением научной, гуманитарной и социально ориентированной воли: как можно ближе подойти к объективному праву, и это в ясном осознании того, что поэтому объективного права может и не быть, так как его объективность принуждающе исключает недостаточность человека. В чем же заключается в принципе эта недостаточность? Ответ звучит так: субъективно созданное человеком право подчиняется компетенции для этой цели образованных людей, судей, административных служащих, т. е. сно-

ва находится под влиянием человеческой субъективности. Тот факт, что при этом, осознанно или неосознанно, взаимодействуют телеологические, теологические и наверняка также социальные, мировоззренческие воздействия, никого не может удивить и позволяет просто дисквалификацию критики вплоть до деструкции. Во всяком случае этого не происходит, если критика воспитывалась в осознании ответственности перед правом.

Но это осознание будет нас, людей, снова и снова стимулировать, в силу нашего духа и нашего знания, к поиску и нахождению путей, которые делают нашу жизнь без объективного права такой терпимой и одновременно такой агрессивной.

3. Анализ критики способности суждения». Что мы понимаем под «способностью суждения»? В рамках предложенного в связи с этим аналитического мышления предлагается, по меньшей мере, три различных интерпретации:

А) Способность, которая необходима, чтобы поставить рассуждающего в положение, когда он преодолевает свое сомнение в правильности своего суждения и освобождается от этого сомнения, т. е. речь идет о субъективной способности рассуждающего самому бороться за справедливость суждения.

Б) Способность, которая внутренне присуща настоящему суждению с результатом, когда изначально иначе думающий им убеждается; в соответствии с этим рассматривалась объективная способность суждения.

В) Способность, которую придает государство суждению через свое исполнение и которая производится из власти, т. е. речь идет о высокой способности: суждение вырастает в способность права.

Способность, которая выражает суждение, или которая ему внутренне присуща, или осуществляющуюся посредством суждения, можно интерпретировать и понять во всех вариантах как интегрирующую составную часть справедливости. Преклонение человека перед этой способностью должно, с одной стороны, сделать очевидной большую ответственность рассуждающего в интересах справедливости и предостеречь, что необходимо развивать и сохранить доверие у юридически необразованного субъекта, который подвергается его суждению.

Кант выражает это в черновых набросках к «Критике способности суждения» так: «Каждый — не просто средство, но одновременно также цель, но ссылается при этом только на отношение отдельного к государственному аппарату. Смотри по обстоятельствам, вставить идеальную мысль чистого общества также везде среди подчиненных праву». Далее Кант определил в § 28 «Критики способности суждения» базирующуюся на силе власть как способность, превосходящую великие преграды. Власть природы над человеком лишает его возможности осознать красоту или тем более возвышенность.

4. Выводы для философии права. Как мы знаем,

вначале набросанная Кантом «Критика вкуса» стала «Критикой способности суждения». Этот переход связан, вероятно, с тем фактом, что Кант развил понятие двойной целесообразности, а именно:

а) субъективно-формальную эстетики и

б) объективную, понятийно определенную целесообразность созерцания природы.

Обе функции целесообразности соединяются в понятии рефлектирующей способности суждения и тем самым поднимаются до суждения справедливости, что я вскрыл выше в «Синтезе способности суждения», исходя из юридической точки зрения, только средствами логики. Телеологически рефлектирующая способность суждения или — как я это сформулировал — субъективная способность, с одной стороны, и объективная способность суждения, с другой, переводят разум и способность представления и образования во внутреннюю свободную игру способностей друг с другом и их воздействие на внешнюю среду.

Благодаря этому познанию можно, и это утверждали также наши великие поэты Гете и Шиллер, протянуть связь к классической философии, этим познание связывается с практиковавшей вместе с римским правом философией: «Jus est ars boni et aequi», что означает в переводе: «Право — искусство равного и доброго». Это сказали древние римляне, а мы, жители Гамбурга, гордимся тем, что это высказывание, высеченное в песчанике над порталом нашего ганзейского верховного земельного суда, напомним каждому критически о требовании справедливости.

*Перевод с нем. Т. М. Потеминной*

### **Категории конечной и высшей цели в учении И. Канта и их значение для теории морали**

*Г. Н. Гумницкий*

*(Ивановский государственный университет)*

Категория конечной цели, этическая по своему основному смыслу, стала предметом специального рассмотрения лишь в «Критике способности суждения», — очевидно, потому, что именно здесь в центре внимания Канта находится проблема целесообразности, — хотя эта категория применяется и в предшествующих «Критиках». Следовательно, третья «Критика» представляет несомненный интерес и с точки зрения этики.

Понятие конечной цели зарождается еще в античности. Аристотель в «Никомаховой этике», различая цели, которые в то же время являются средствами, и цели, которые ими не являются, по существу, рассматривает последние в качестве конечных целей. Конечной целью, с его точки зрения, следует считать блаженство. Но в этике Аристотеля понятия конечной



цели и высшей (высшего блага) не разграничиваются. Эпикур уже прямо говорит о конечной цели, считая таковой удовольствием.

В дальнейшей этической традиции наиболее «работающим» было понятие высшего блага, которое, однако, было недостаточным для категориального выражения основного этического отношения — между личным и общественным. Так, Аристотель, очевидно, испытывает явную трудность, когда пишет, что высшее благо человека, «хотя оно и тождественно для отдельного лица и государства, но кажется, будет делом более великим и совершенным постичь и спасти благо государства...»<sup>1</sup>. Получается, что благо государства все же выше, то есть именно оно, а не благо отдельного лица, высшее. Достаточной ясности здесь еще нет. Заслуга Канта в том, что он, используя категорию конечной цели, сделал важный шаг в преодолении этой трудности и вместе с тем в решении основного вопроса этики.

Анализируя понятие высшего блага, Кант выделяет в его содержании два элемента: счастье и добродетель, т. е. нравственность (как достоинство быть счастливым). Высшее благо здесь понимается как совершенное, всеохватывающее и поэтому выступает в качестве полного блага. Но оно может быть взято и в другом смысле, как первое (первенствующее), и в этом случае Кант его определяет как верховное благо, которым, по его мнению, является добродетель (4(1), 441—442). («Высшее» и «верховное» — понятия, между которыми вряд ли можно обнаружить качественное различие. К этому вопросу мы вернемся).

Как же в этой связи следует квалифицировать счастье? Разрабатывая категорию конечной цели, Кант, по нашему мнению, дает решение данного вопроса. Сущность этой категории впервые раскрывается Кантом в «Критике способности суждения». Здесь можно заметить два плана рассмотрения проблемы существования человека как цели. С одной стороны, причиной, делающей человека конечной целью, он называет божественное творение. В этом плане ее природу можно лишь постулировать. С другой же стороны, Кант пытается подойти к пониманию конечной цели как явления природы, и в этом плане открывается возможность ее научного исследования и определения. В данном отношении весьма показательны название одного из параграфов третьей «Критики»: «Вещи как цели природы суть организмы» (§ 65).

Мы не будем здесь приводить аргументацию Канта, но думается, что он намечает правильный способ объяснения целевого отношения — из сущности жизни. Возьмем лишь один аспект этой проблемы — вопрос о живом существе как цели (самоцели или конечной цели). Самый общий и еще неопределенный, как он отмечает, ответ на этот вопрос Кант формулирует следующим образом: вещь является целью природы, если

она относится к себе и как причина, и как действие (5, 397). Продолжая эти мысли Канта, можно сказать: цель и целесообразность есть там, где вещь осуществляет деятельность, направленную на свое самосохранение и самореализацию, т. е. удовлетворение своих потребностей и выполнение присущих ей функций. Очевидно, такой вещью может быть только живое тело, организм. О неживом теле нельзя сказать, что оно «стремится» сохранить себя, т. е. действует соответствующим образом, ибо оно обладает лишь пассивной устойчивостью, прочностью. В неживой природе, вероятно, есть нечто сходное с целью, но не тождественное с ней.

Далее, следует признать, что цель живого находится в нем самом, в его собственной деятельности и ее результатах, т. е. что живое не «предназначено» в качестве средства для чего-то, что находится за его пределами. Цель и смысл жизни — в самой жизни. И, наконец, что первая цель живого — сохранение и реализация отдельного организма, особи или индивидуума, ибо все процессы жизни протекают в единичных, отдельных организмах, из взаимодействия и смены которых образуется жизнь стада, общества и вида. Это значит, что индивид (особь), хотя и является в определенных отношениях средством, в первую очередь представляет собой самоцель.

Самоцель — это конечная цель. Действительно, по кантовскому определению, «конечная цель есть та цель, которая не нуждается ни в какой другой цели как условии своей возможности» (5, 467). Если руководствоваться этим определением, то конечной целью надо признать каждое живое существо. Но сам Кант признает конечной целью лишь человека как нравственную личность. По его мнению, все другие организмы, кроме человека, как цели все же обусловлены природой, человек же, обладая разумом, свободно руководствуется моральным законом, и в этом отношении ничем не обусловлен, является конечной целью (5, 468—469 и др.). Очевидно, что это понятие стало у Канта предметом мистификации. Но вместе с тем оно таит в себе глубокий реальный смысл.

В понятии конечной цели можно выделить два значения. Во-первых, каждый организм является конечной целью, поскольку его существование есть самоцель. Ведь нельзя сказать, что он существует ради продолжения рода, это лишь одна из его функций, причем она выполняется опять-таки как его собственная самореализация, а род существует не сам по себе, а в индивидах и через них. (В этом отношении человек тождествен со всеми живыми существами, что важно учитывать в рамках экологической этики.) Во-вторых, особь (индивид) — конечная цель для стада (или общества). Развитую форму этого отношения отражает моральное сознание в идеях человечности и справедливости. С внутриобщественной точки зрения, именно человек является конечной целью, однако в полной

мере является ею постольку, поскольку его поведение общественно нормально, не носит антиобщественного характера. Это общественное отношение к индивиду получает адекватное отражение в кантовском положении, согласно которому счастье человека является конечной целью лишь при условии достойности этого счастья. Чего стоит человек,— спрашивает Кант,— если он не обладает доброй волей? И отвечает: «Он объект, достойный презрения, если рассматривать его по его внутреннему содержанию...» и «...в качестве злого человека в мире, подчиненном моральным законам, должен сообразно с ними лишиться своей субъективной цели (счастья)...» (5, 478). Мы видим, что за кантовской якобы априорной конструкцией стоит представление о реальном человеческом общежитии под углом зрения действия в нем моральной регуляции.

На наш взгляд, разработав категорию конечной цели, Кант в «Критике способности суждения» существенно развил свое учение о категорическом императиве — основном моральном законе. Эта категория глубже и точнее, чем используемая в «Критике практического разума» категория «цели самой по себе», раскрывает место человека в системе моральных и вообще социальных отношений. Всякое средство в каком-то отношении является и целью. Чем же отличается человек как цель от любой другой цели, скажем, от средства как цели? Тем, что он — цель изначально, в первую очередь, что он — самоцель, конечная цель, и лишь с учетом этого может рассматриваться и использоваться в качестве средства.

Признание личности, ее блага целью «самой по себе», то есть самоцелью и конечной целью для общества, не означает, что мы становимся на точку зрения индивидуализма. Статус личности как конечной цели — лишь один из аспектов ее социальной позиции, ибо общественно нормальная личность вместе с тем рассматривает себя и как подчиненный элемент общественной системы, интересы которой она при необходимости способна предпочесть своим частным интересам. Можно сказать, что индивиды как суверенные субъекты отчуждают часть своих интересов и прав, нужных для их обеспечения, в пользу общества, государства, но в конечном счете в общем и целом это интересы и права самих индивидов.

Представляется, что в свете этических идей, содержащихся в «Критике способности суждения», предложенная автором этих строк формулировка основного морального отношения<sup>2</sup> нуждается в определенном уточнении и развитии. Согласно ей, общее и личное благо соотносятся как высшая и конечная цели. Но с высшим, строго говоря, сопоставимо лишь низшее. Выходит, что личное благо всегда является низшим? Это верно, если имеются в виду главные общие интересы, но ведь по отношению к менее существенным общим интересам главные личные интересы (интересы сохранения жизни, здоровья, чести и



достоинства) сами оказываются высшими! Следовательно, конечная цель также может выступать в качестве высшей.

По-видимому, понятия высшей и конечной целей лежат в различных плоскостях, и для противопоставления последней нужно другое понятие. Им может послужить понятие первичной (или исходной) цели. Оно означает, что первым, непосредственным объектом морального отношения является социальная общность, ее благо. Индивид же служит таким объектом лишь через призму общественных отношений, как социальное существо. Ведь даже те моральные понятия и нормы, которые направлены на обеспечение блага отдельных лиц (гуманности, уважения чести и достоинства личности и т. д.), выступают для субъекта морального отношения как общественные ценности, выражающие общие, в данном случае сходные, тождественные, интересы всех членов общности. Моральное отношение к человеку — это всегда отношение к нему как к частице общественного целого. Отсюда ясно, что первой моральной ценностью для человека является благо самого этого целого.

Но какой из двух целей, первичной или вторичной (но конечной по значению), должен отдаваться приоритет в ситуации морального выбора? Для решения этой задачи уже нужно понятие высшей (и, соответственно, низшей) цели. У Канта, как уже отмечалось, «высшее благо» имеет два значения: это, во-первых, полное благо, т. е. единство моральности (добродетели) и счастья, и, во-вторых, добродетель сама по себе, которая, правда, определяется как «верховное» благо, хотя трудно заметить какое-либо различие между «высшим» и «верховным». На первый взгляд, попытка развести эти понятия является необоснованной, логически несостоятельной. Однако, думается, за формальной нечеткостью здесь скрывается нечто истинное и глубокое.

Прежде всего, следует признать, что «полное благо», единство морали и счастья, является высшим благом, высшей целью как в общесоциальном, так и в моральном плане. Обеспечивая единство личности и общества, мораль тем самым обеспечивает и сохранение самого общества. Поэтому она выступает в качестве высшего критерия социальной целесообразности. Этим можно объяснить тот факт, что при решении любых вопросов сплошь и рядом обращаются к нравственности как к последней инстанции, позволяющей оправдать или осудить предлагаемое решение. Казалось бы, добродетель, моральность, с одной стороны, единство морали и счастья, с другой, — различные ценности, не тождественны между собой. Однако целью морали является добродетель, добродетельное поведение, а добродетель имеет своей целью согласование личного и общественного, морали и счастья. Высшей целью морали служит реализация общественно значимых норм, подчинение личного общественному, выполнение личностью своего долга. Постольку высшее бла-

го — благо общества. Но в то же время целью морали является и благо личности, а поэтому самая высокая, наивысшая цель — в сочетании, гармонии блага общества и блага личности, добродетели и счастья. Не получается ли, что одна из этих целей, последняя, все же выше других, а потому только она — высшая? В определенном смысле это так, и все же вопрос не решается так просто.

На наш взгляд, решение этого вопроса не сводится к соизмерению рангов названных целей, а состоит в их качественном различии. Полное благо, единство морали и счастья, следует рассматривать как абсолютную, но идеальную цель, которая обычно достигается не полно, лишь в приближении. Общее же и личное благо — более реальные, но относительные, в какой-то мере ситуационные цели. Для моральной личности идеалом является достижение гармонии этих целей, которая, однако, достигается в пределе, через постоянное разрешение дисгармонии между ними, через их уравнивание, происходящее в процессе борьбы противоположных тенденций осуществления каждой из целей за счет подчинения другой. Если, например, задача сохранения или восстановления гармонии требует того, чтобы приоритет был отдан общему благу, то именно оно приобретает значение высшей цели. В этом случае она будет воплощать в себе общую, абсолютную цель. Следовательно, есть только одна высшая цель, которая, оставаясь сама собой, в то же время выступает в форме одной или другой из соединенных в ней противоположных целей, в зависимости от того, какая из них в данном случае выражает собой необходимость гармонии между ними.

Преобладающей тенденцией, на преодоление которой направлена моральная регуляция, является утверждение личного блага в ущерб общему, отстаивание частного интереса вопреки интересам целого. У Канта моральность поэтому проявляется в форме долга, противостоящего личным «склонностям», стремлению к индивидуальному счастью, эгоизму, категорический императив прежде всего требует подчинения поступков общезначимой норме, «верховным» благом, по существу, оказывается общее благо. Однако в этом еще не вся истина. Согласно тому же категорическому императиву добродетель включает и отношение к личности как к конечной цели. Постольку личное благо может в определенной ситуации являться и высшей целью. Человек имеет моральное право отстаивать свои личные интересы, бороться за свое счастье, а общество обязано во благо отдельных личностей, из которых оно состоит, поступать определенными интересами целого, частью ресурсов, необходимых для развития производства, науки, укрепления обороны и т. д. Долгом каждого является забота о благе конкретного человека, индивидуального члена общества, а не только об общем благе как таковом.

Вернемся к категории конечной цели, которой, как представляется, свойственна та же диалектика, что и категории высшей цели, высшего блага. Кант колеблется между пониманием конечной цели как счастья, с одной стороны, и как единства счастья и добродетели, т. е. полного блага, с другой. «...Если спрашивают, — пишет он, — о *конечной цели бога* в сотворении мира, то надо указать не на счастье разумных существ в нем, а на высшее благо, которое к указанному желанию этих существ присовокупляет еще одно условие, а именно быть достойным счастья, т. е. *нравственность* этих разумных существ; только нравственность содержит в себе мерило, которое позволяет им надеяться на счастье волею *мудрого* творца» (4(1), 464). Кант склоняется к тому, что конечной целью является именно счастье, ибо нравственность — лишь условие его достижения. В то же время он объявляет конечной целью полное благо, единство счастья и добродетели. Дело, видимо, в том, что категория конечной цели также должна быть взята в двух значениях: в абсолютном (идеальном) и в относительном (реальном). (Рассматривая этот вопрос, надо учитывать, что Кант стремился абсолютно разграничить мораль и счастье, хотя делал это не вполне последовательно. Вернее думать, что счастье соотносится с моральностью не только как с неким внешним, дополняющим его моментом, оно включает и моральную удовлетворенность, без которой нет подлинного счастья.) Для нравственной личности служение долгу, сохранение моральной чистоты — необходимая составляющая идеала счастья, следовательно, один из основных элементов содержания конечной цели. В этом смысле последняя представляет собой полное благо в целом, т. е. включает не только личное благо, но и благо общества, всех его членов. Но это верно в идеале, если имеется в виду «абсолютно» нравственная личность. В жизни реального человека между требованиями морали и стремлением к счастью нередко бывает разлад и даже антагонизм. Для многих людей и целых социально-исторических общностей счастье может сводиться к материальному благополучию, обладанию богатством, телесным удовольствиям и т. д. С точки зрения такого понимания конечной цели человеческого существования моральность находится вне ее границ. Разумеется, между этой неморальной позицией и позицией отождествления конечной цели с полным благом имеются различные промежуточные состояния их большего или меньшего единства. Поэтому Канта можно понять так, что человек в идеале должен быть нравственным, чтобы он мог надеяться на счастье, но отнюдь не следует, что это всегда имеет место в действительности.

В большей части издаваемых у нас работ по этике категории высшей и конечной цели не используются (и даже не упоминаются), что, на наш взгляд, свидетельствует о явной «на-



учной недостаточности» нашей теории (если здесь употребимо слово «теория») морали. В отличие от этих, претендующих считаться научными, работ, в публицистике можно встретить обращение к одной из рассматриваемых категорий — к категории высшего блага. Но в какой интерпретации? Утверждается, что если раньше высшей целью у нас признавалось благо общества, то теперь, наоборот, таковой надо считать благо личности. Говорить так, значит заменять одну крайнюю и одностороннюю точку зрения другой, столь же крайней и односторонней. Если первая означает превращение личности в «винтик» общественного механизма, ее угнетение в интересах командно-административной системы, «государственного класса», то вторая неминуемо ведет к теоретическому оправданию эгоизма и анархии, а практически — к уничтожению всякой общественности в конечном счете и к гибели самих индивидов, ибо жизнь людей невозможна вне общества. Ясно, что с помощью одной лишь категории высшей цели (высшего блага) основная проблема теории и практики морали — о соотношении личного и общественного — не может быть разрешена.

Огромная заслуга И. Канта в развитии этической мысли в том, что он поставил рядом с ней и глубоко разработал еще одну фундаментальную категорию — категорию конечной цели. Кант в определенной мере выявил диалектику высшей и конечной цели. Задача современной, в том числе советской, этики — усвоить и эффективно использовать это выдающееся достижение гениальной мысли великого философа.

<sup>1</sup> Аристотель. Никомахова этика // Соч.: В 4-х т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 55. 1094в.

<sup>2</sup> См.: Гумницкий Г. Смысл жизни, счастье, мораль. М., 1981.

## II. ЛОГИЧЕСКОЕ КАНТОВЕДЕНИЕ

**Вместе с Кантом вперед к искусственному интеллекту.  
Исследование оснований обработки знаний  
с точки зрения «Критической методологии»**

*Марко Беттони  
(Институт систем и структур, Цюрих, Швейцария)*

До сих пор считали, что всякие наши знания  
должны сообразоваться с предметами...

*Иммануил Кант*

### **Обработка данных и обработка знаний**

В течение последних 20 лет в компьютерных науках и в особенности в исследованиях по искусственному интеллекту (ИИ)<sup>1</sup> произошел сдвиг от простой обработки данных (ОД)

к значительно более сложной обработке знаний (ОЗ). Различие между двумя способами обработки можно лучше всего объяснить на примере шахматных компьютеров. Традиционный подход (ОД), по существу, заключается в том, что компьютер пытается исследовать возможно большее число положений на шахматной доске (игровых позиций). При игре средних размеров с 35 возможными ходами должны быть просмотрены  $6,2 \times 10^{18}$  игровых позиций, чтобы полностью оценить последовательность из 12 ближайших ходов. При помощи более рафинированных алгоритмов (например, альфа-бета) удается это число свести к  $3,1 \times 10^9$ , т. е. должно быть просмотрено приблизительно 16 миллионов положений на шахматной доске в секунду, если отвести на решение о каждом ходе 3 минуты. «Deep Thought»<sup>2</sup> — в настоящее время самый мощный шахматный компьютер — может уже обрабатывать 1 миллион положений в секунду. Однако, действительно ли необходимо действовать так «неразумно» (интеллектуальная расточительность)?

Другим способом обработки, притом значительно более эффективным, является, например, способ, применяемый человеком. Экспериментальные исследования показывают, что мастер в среднем за 3 минуты исследует только около 40 положений на шахматной доске!

Если теперь попытаться понять, *каким образом* человек в той или иной области получает результаты, которые столь значительно превосходят обработку данных, то снова и снова обнаруживается, что важную роль при этом играют «знания». В случае шахмат считают, например, что в ходе игры «...планирование и образование понятий являются существенными ингредиентами...»<sup>3</sup>, и где, следовательно, планирующее и понятийное знание существенно содействует тому, чтобы избежать комбинаторного взрыва при исчерпывающем анализе и обнаружить правильный ход с помощью немногих операций мышления в более короткое время (операциональная эффективность).

Сегодня именно обработка знаний является таким способом работы компьютеров, который подражает людям не только в результатах (выбранная игровая позиция, выигранная игра), но и в функциях и механизмах (немногие операции, сложные методы). Таким образом, термин «знание» следует понимать как указание на ментальные функции и механизмы, причем я здесь понимаю под «функцией» то, что «делает возможным действие», или вместе с Кантом «условие возможности» действия.

### Проблема обработки знаний

Сегодня обработка знаний потому так популярна, что она позволила совершить значительное продвижение вперед во мно-

гих областях, например, в автоматическом переводе, интерпретации данных измерений в химической технике, при диагностике болезней и технических неисправностей, при конструировании технических систем, при планировании проектов, при контроле промышленных установок и т. п.

Однако продвижение компьютеров в области, которые до этого были исключительной принадлежностью людей, не было только триумфальным шествием. Наоборот, благодаря этому удалось увидеть границы машинной обработки информации, которые ранее были неизвестны, а также четко осознать ценность ментальных функций людей.

К примеру, опыт разработки систем, основывающихся на знаниях, показывает, что главная трудность заключается в *рассчитанной на компьютер формулировке* знания, т. е. в том, что на профессиональном языке называется «проблемой представления знаний». Одновременно с внезапным появлением этого барьера исследователям в области компьютерной науки стало ясно, что человек может достигать своих лучших результатов именно благодаря своей способности к эффективнейшей и плодотворнейшей обработке и представлению знаний.

Однако, каким же образом получается, что столь оптимально функционирующую у человека организацию знания так трудно реализовать приспособленной для вычислений на компьютере форме?

Мнения ученых-компьютерщиков по поводу причин возникновения этих проблем расходятся очень сильно. Для Марвина Минского главная причина состоит в том, что искусственная обработка знаний в недостаточной степени воспроизводит ментальные процессы. Для Джона Маккарти, напротив, ОЗ еще недостаточно следует принципам математической логики. Другие же рассматривают существующие обучающие алгоритмы (нервные сети) как слишком слабые.

Радикальные критики типа Дрейфуса приходят даже к выводу, что человеческие функции обработки знаний не формализуемы, или, как считают Виноград и Флорес, опирающиеся на Хайдеггера, «нельзя сконструировать машины, которые демонстрируют или успешно моделируют разумное поведение»<sup>4</sup>.

Несмотря на ценные импульсы, содержащиеся в этих и других диагнозах, мне в них недостает того, что с моей точки зрения является главной причиной, а именно:

1) что в исследованиях по ИИ, касающихся «разума» (когнитивной системы), все еще недостает того, что Кант назвал «предварительной критикой способности самого чистого разума» (3, 99);

2) что фундаментом исследовательских методов в ИИ все еще является предположение, что «всякие наши знания должны сообразоваться с предметами» (3, 87).

Однако, что же я понимаю под «критикой способности ра-



зума» и чем же можно было бы заменить названный фундамент?

Чтобы объяснить это, я начну следующий раздел с некоторых цитат из «Критики чистого разума» (КЧР), которые должны на примере оригинала показать, чему ИИ может научиться у Канта. Чему я сам научился у Канта, я покажу в следующем за этим разделе, вместе с кратким представлением основных принципов новой методологии исследований в области ИИ, которую, следуя Канту, я окрестил «критической методологией».

### Чему ИИ может научиться у Канта

Цитаты из КЧР, собранные в этом разделе, вкратце показывают, что «критическая методология» считает важным в Кантовой теории ментальных процессов.

В качестве приготовления прежде всего предпосылается Кантово определение знания, в соответствии с которым знание представляет собой «целое, состоящее из сопоставимых и связанных между собой представлений» (из «Дедукции чистых рассудочных понятий» (3, 700)).

В следующей методологически важной цитате Кант обосновывает при помощи очень простого и практического («коперниканского») рассуждения новое, и сегодня все еще революционное направление, которое он выбрал для своих исследований: «До сих пор считали, что всякие наши знания должны соотнобразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны соотнобразоваться с нашим познанием,— а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны» (3, 87, курсив мой.— М. Б.).

Главный вопрос здесь заключается в том, каким образом предметы могут соотнобразоваться с «нашим познанием», а именно с ментальными процессами нашей обработки знаний. Решение, предложенное Кантом в КЧР, заключается в том, что предметы конституированы ментально. Принимается во внимание, что мы в этом случае имеем два класса предметов, а именно, с одной стороны, многообразное физическое ситуации (неопределенное), а с другой стороны, объект, который мы конституируем ментально (определенное) и который также может быть назван «объектом-для-меня». Чтобы конституировать такие объекты-для-меня, когнитивная система (английское «mind») использует операции (действия) синтеза, который должен обнаруживаться в процессе обработки знания на трех

различных ступенях и который необходим, чтобы обосновать единство (интеграцию) сознания. Кант отводит синтезу высочайшее место, он возвышается даже до центрального понятия всей его «критической философии»<sup>5</sup>. Я придерживаюсь того мнения, что если бы нам удалось должным образом реконструировать подходящую модель кантовского понимания «синтеза», то мы были бы в состоянии тем самым совершить революционное продвижение в «когнитивной» науке.

Первое определение синтеза во втором издании КЧР имеет следующий вид: «Однако спонтанность нашего мышления требует, чтобы это многообразное прежде всего было каким-то образом просмотрено, воспринято и связано для получения из него знания. Такое действие я называю синтезом» (3, 173). «Синтез многообразного (будь оно дано эмпирически или a priori), порождает прежде всего знание...; ...именно синтез есть то, что, собственно, составляет из элементов знание и объединяет их в определенное содержание. Поэтому синтез есть первое, на что мы должны обратить внимание, если хотим судить о происхождении наших знаний» (3, 173). В этом определении мы можем обнаружить четыре важных установки. Во-первых, операндой, на которую действует синтез, является многообразное, которое может быть дано или a priori, или эмпирически. Во-вторых, частная функция, из которой получается главная функция синтеза, есть не что иное, как связь (английское «connection»). В-третьих, процесс обработки знаний, а именно возникновение каждой добавочной единицы знания («некоторого знания», «некоторого содержания») начинается с операции синтеза. В-четвертых, сначала следует промоделировать способность синтеза (а не анализа), если стремиться понять наш способ обработки знаний.

Частичная функция синтеза в Кантовой модели ментальной обработки работает на различных ступенях сложной системы обработки знаний. Одной из важнейших ступеней является та, которая имеет своим результатом «объект-для-меня», а именно конституируемый объект. Однако объекты в когнитивной системе порождаются не как материальные сущности («не в смысле существования» (3, 187), и создаются не как ментальные копии реальности: они конституированы (сделаны возможными, а priori установлены (3, 187) как ментальные операнды (= «представления») посредством синтеза многообразного.

Понятие «связи» играет центральную роль в Кантовой модели. Он вводит это понятие в «Трансцендентальной дедукции чистых рассудочных понятий», в части, которая образует ядро и первого, и второго издания и которая во втором издании была полностью переработана.

В следующей цитате Кант подчеркивает активное, продуктивное существо ментальной функции, которую он называет связью (в противоположность пассивному, репродуктивному

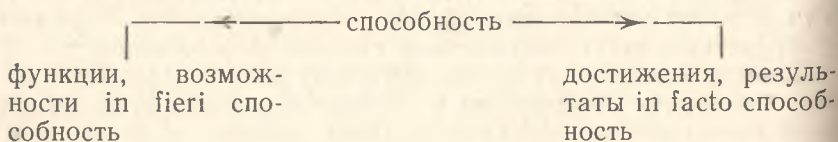
существо других функций), благодаря чему должно быть ясно, что предметы в когнитивных системах не могут быть копиями физических предметов, но являются *ментально детерминированными* изображениями ментально построенного единого мира обработки знаний: «Однако не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, а сам рассудок есть не что иное как способность а priori связывать и подводить многообразное (содержание) данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основание во всем человеческом знании» (3, 193).

Теперь мы можем обобщить Кантово понимание синтеза следующим образом: операции синтеза порождают связь и его результатом является предмет как ментально детерминированный объект, объект-для-меня (объектность обработки знаний). Именно этот «синтез объектов-для-меня» предоставляет материал для анализа. Лишь после того, как дан этот материал, оказываются возможными ментальные процессы типа «объективного отличительного признака» и «объективной классификации» (которые господствуют сегодня в моделях ИИ). Это соответствует и Кантову основному положению, согласно которому «там, где рассудок ничего раньше не связал, ему нечего и разлагать» (3, 190).

#### «Критическая методология»

Прежде чем приступить к краткому изложению того, каким образом могла бы выглядеть новая методология исследований в области ИИ, я должен сначала ввести еще три вспомогательные дистинкции.

Первая дистинкция заключается в различении двух точек зрения на «способность» (*Vermögen*) (фигура 1): с одной стороны, «*in facto* \* способности», а с другой стороны, «*in fieri* \*\* способности». С первой точки зрения (*in facto*), способность имеет значение *достижений* в смысле «достигнутого» или результата. Со второй точки зрения, оно обозначает *функции* в смысле «возможностей», возможных действий.



Фигура 1. Значения «способности» с двух точек зрения. Теперь я проведу различие (вторая дистинкция)

\* На деле, фактически (*лат.*) — *Прим. перев.*

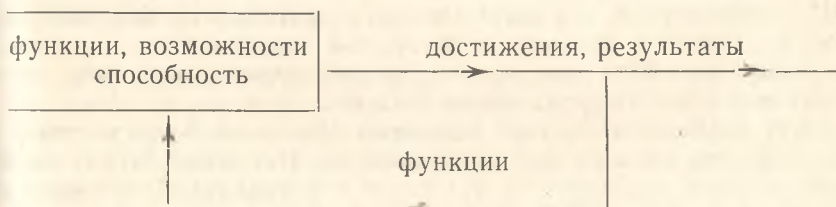
\*\* В становлении (*лат.*) — *Прим. перев.*



между тремя видами в рамках и способностей-результатов и способностей-функций (фиг. 2). Первый — это символы, как результаты обработки символов. Второй — это объекты, как результаты обработки объектов, и третий — это знание, т. е. содержание мышления, как результат соединения обработки объектов и символов в когнитивной системе.



Фигура 2. Структурирование «знания» на две компоненты. Третью дистинкцию я получаю, вводя между результатами и функциями условие, согласно которому сами результаты функций снова могут быть функциями («mens agitat mentem»)\*, что может быть описано с помощью понятий «аутопоэзиса» и «самоорганизации».



Фигура 3. Функции как результаты функций. Критическая методология (сокращенно КМ) начинается с того, что Кантова установка принимается всерьез, и в соответствии с ней объясняется, почему «кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов...» (3, 87).

С точки зрения критической методологии, эта установка верна и для состояния исследований по ИИ, т. е. в ИИ также ничего нельзя «установить» *через понятия* относительно основной проблемы обработки знаний. Поэтому необходимы принципиально новые методы исследования основных проблем ИИ вообще и «когнитивной науки» в особенности. Главной частью этой методологии является «Критика способности разума».

Под этим я понимаю такое исследование *результатов* (достижений, английское «performances») обработки знаний, которое ставит под сомнение эти ментальные достижения (отсюда предикат «критический») до тех пор, пока не будет разработана система, теория, модель для *функций*, т. е. для «условий возможности» этих достижений.

В силу центральной роли понятий для ментальной обработки знаний КМ предлагает, чтобы понятия (как ментальные ре-

\* Ум двигает умом (лат.) — Прим. перев.

зультаты) до тех пор ставились под сомнение, пока не будет разработана система для функций обработки понятий. Кант разработал достаточно глубокую систему такого рода в «Трансцендентальном учении о началах». Основные принципы современного ИИ ясно свидетельствуют, что такая постановка под сомнение не совершается в сегодняшнем ИИ и что такой ИИ не способен разработать систему такого рода. Один из таких принципов, на которых для всех основывался классический ИИ, гласит, что «физическая система символов необходима и достаточна для разумных действий»<sup>6</sup>. Другой принцип, на который опираются исследователи «коннекционизма» (РОР, нервные сети), гласит, что «интеллект возникает из взаимодействия большого числа простых единиц обработки»<sup>7</sup>. Третий принцип является общим для всех направлений ИИ и выразительно гласит, что ИИ «не связан с каким-либо определенным способом получения результатов»<sup>8</sup>, а четвертый принцип, который скорее неявно, чем явно, обнаруживается в исследованиях по ИИ, проявляется в абсолютистских притязаниях формальной логики, которая целиком и полностью господствует на сцене, не оставляя места для других теорий логики, например, для Кантовой «трансцендентальной логики».

КМ требует, чтобы эти основные принципы были поставлены под сомнение и модифицированы. Исходный пункт этой методологии порывает с эмпиристской традицией, которая в исследованиях по ИИ достигла своей высшей точки,— но также и своего величайшего кризиса,— и состоит в сдвиге, аналогичном Кантову «коперниканскому перевороту», призывая исследователя отважиться на необычное предприятие. Следовательно, исходный пункт критической методологии в свете Кантовой формулировки в КЧР гласит: «Следовало бы попытаться выяснить, разрешим ли мы более успешно задачи ИИ, если будем исходить из предположения, что предметы должны соотноситься с нашими ментальными процессами».

Исходя из этого, в КМ выдвигается следующая рабочая гипотеза: *логическая организация* сигналов, обрабатываемых когнитивной системой (включая входные сигналы), является целиком и полностью нашим ментальным актом, следовательно, она принадлежит нашему ментальному миру и не существует в физическом мире. Кант выражает эту гипотезу там, где он говорит: «Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи... более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны соотносываться с нашим познанием...» (3, 87).

Следующие замечания должны дополнить и разъяснить этот центральный пункт:

1) Каждый входной сигнал, который становится частью моего когнитивного акта, тем самым предполагает *ментальную операцию синтеза*, которая встраивает его в некоторую логиче-

скую организацию, придает ему «внутреннюю форму» (поэтому слово «информация» так хорошо подходит к ментальным процессам).

2) Предметы без логической организации неопределенны (т. е. могут не существовать в КС), а логическая организация без предметов пуста (т. е. существует, не принося познания).

3) Логическая организация предметов (как операнд когнитивной системы), которая в Кантовом учении зависит от «синтеза», «связи», «синтетического единства апперцепции» и т. п., строится только самой КС; она никогда не «импортируется» с сигналами.

4) Только логическая организация создает из многообразия физически организованных сигналов то, что мы воспринимаем как предмет (синтетически произведенный предмет).

5) Мы не можем воспринимать никаких сигналов, не организуя их логически при помощи функции синтеза. Но если мы организуем их логически, то мы *определяем* их, они начинают существовать в нашей голове и *сообразуются* с нашими процессами.

6) Вопреки наивному представлению «здорового рассудка» и многих исследователей ИИ, вход, который содержит когнитивная система, связан исключительно с физической организацией и логически неопределен, т. е. не имеет какого-либо *логического* содержания.

7) Физическая организация определяет объект только физически «в порядке существования», но не достаточна для того, чтобы в когнитивной системе получить объект (познавать), вопреки принципам коннекционизма.

8) *Объект* существует в когнитивной системе только в силу того, что посредством наших ментальных операций мы соединяем физическую организацию сигналов (многообразное) при помощи логической организации в единое целое и манипулируем ими, т. е. к физической определенности добавляется логическая определенность.

9) Если объект определяется таким образом, то тем самым облегчается и становится более эффективной его дальнейшая обработка, которая уже связана с некоторым символом. *Символ*, таким образом, есть не что иное, как указатель или заместитель построенного нами объекта.

10) Объект и символ *вместе* составляют наименьшую единицу знания, следовательно, символы без объектов (классический ИИ) или физические объекты без логической организации (коннекционизм) не могут дать обработки знаний.

11) Целостность, единство, связность логической и физической организации представляет собой условие возникновения каждого предмета как операнды когнитивной системы, и там, где наше познание связано исключительно с переработкой таких операнд, — также составляет условие всякого знания.



Моя попытка *продвинуться вместе с Кантом по направлению к ИИ* началась с кибернетической интерпретации КЧР<sup>10</sup>. Критическая методология представляет собой продолжение такой попытки, но пока еще находится в самом начале своего развития. Ближайший шаг, который предстоит сделать при помощи исследовательского проекта, в рамках которого я собираюсь заняться разработкой компьютерного языка для обработки знаний<sup>11</sup>, одновременно послужит дополнительной проверкой основных принципов моего подхода.

<sup>1</sup> В статье использованы следующие сокращения: ИИ — искусственный интеллект (Künstliche Intelligenz, Artificial Intelligence); ПЗ — представление знаний (Wissens-Darstellung, Knowledge Representation); ОЗ — обработка знаний (Wissens-Verarbeitung, Knowledge Processing); КМ — критическая методология (Kritische Methodologie, Critical Methodology); КС — когнитивная система (Kognitives System, mind); КЧР — «Критика чистого разума».

<sup>2</sup> Reddy R. Foundations and Grand Challenges of Artificial Intelligence//AI-Magazine. 1988. Vol. 9. N 1. P. 16.

<sup>3</sup> Levy D. Master Level and Beyond//Levy D. Computer Games. N. Y.: Springer, 1988. Vol. 1. P. 206.

<sup>4</sup> Winograd T., Flores F. Understanding Computers and Cognition. Norwood: Ablex. 1986. P. 11.

<sup>5</sup> Wolff R. Kant's Theory of Mental Activity. Gloucester: Peter Smith, 1973. P. 67.

<sup>6</sup> Reddy R. Op. cit. P. 13.

<sup>7</sup> Rumelhart D., McClelland J. Parallel Distributed Processing. Boston: MIT Press, 1986. P. IX.

<sup>8</sup> Charniak E., McDermot D. Introduction to Artificial Intelligence. Reading: Addison-Wesley, 1985.

<sup>9</sup> Genesereth M., Nilsson N. Logical Foundations of Artificial Intelligence. Los Altos: Morgan Kaufman, 1987.

<sup>10</sup> Bettoni M. Cybernetics applied to Kant's Architecture of Mind//7-th International Kant-Congress. Mainz, 1990.

<sup>11</sup> Bettoni M. An Abstract Language for Knowledge Representation Based on Patterns of Mental Quanta//8-th International Congress of Cybernetics and Systems. N. Y., 1990.

*Перевод с нем. В. Н. Брюшкина*

### **Кант и «искусственный интеллект»: трансцендентальный анализ моделей мира**

*В. Н. Брюшкин  
(Калининградский государственный университет)*

По проблеме «Кант и «искусственный интеллект» мною были ранее опубликованы статьи в 14-м и 15-м выпусках «Кантовского сборника». Настоящая статья продолжает исследование этой проблемы. В предшествовавшей публикации<sup>1</sup> я рассмотрел способ построения моделей мира, который можно извлечь из Кантовой «Аналитики понятий». Однако в ней мною была проявлена некоторая поспешность, именно в той части,

где утверждалось, что отношения между восприятиями, объединяющие их в единую систему действительного опыта, нуждаются в категориях автоматически в силу того, что категории уже «встроены» в синтетическое единство апперцепции, синтез схватывания, фигурный синтез и трансцендентальное единство апперцепции. Однако «Аналитика основоположений» показывает, что применение категорий к восприятиям составляет отдельный нетривиальный процесс, необходимость которого связана с неоднородностью категорий и восприятий. Поэтому в схеме синтеза действительного опыта из моей предыдущей публикации<sup>2</sup> следует раскрыть последний этап — применение категорий к восприятиям, — который, как мне теперь ясно, имеет более сложную, чем было представлено в указанной статье, структуру.

Метафизическая и трансцендентальная дедукции категорий приносят двоякий результат: 1) построение системы категорий, 2) определение исходного множества восприятий, допускаемых базисным фрагментом эмпирического знания и согласованных с первоначальными ощущениями — входной информацией. «Аналитика понятий» оставляет открытым вопрос о соединении двух этих разнородных компонент и построении из них действительного опыта (модели мира).

Ответ на этот вопрос дает «Аналитика основоположений». В ней применение категорий происходит в два этапа. Первый — снабжение категорий трансцендентальными схемами, т. е. определенными чувственными коррелятами чистых понятий рассудка; второй — выделение правил применения категорий к явлениям, называемых основоположениями чистого рассудка.

Применение категорий к восприятиям и формулировка основоположений чистого рассудка одновременно решают две задачи: 1) определение границ возможного опыта, 2) синтез действительного опыта. Если обратиться к проведенной ранее аналогии между действительным опытом и моделью мира, то можно сказать, что «Аналитика основоположений» завершает процедуру построения модели мира и указывает границы ее расширения. Кроме того, этот раздел «Критики чистого разума» дает нам некоторую модель взаимодействия общей и трансцендентальной логики, которая может быть рассмотрена как парадигма организации синергизма средств рассуждений в рамках некоторой интеллектуальной системы.

Первые два класса основоположений Кант называет математическими, поскольку они делают возможной математику явлений. Аксиомы созерцания диктуют нам принципы анализа формы восприятий при помощи определения их экстенсивной величины. В процедурном плане аксиомы созерцания можно проинтерпретировать следующим образом:

А) Установить разбиение данного восприятия на самостоятельные единицы.

Б) Произвести суммирование этих единиц.

В) Получить экстенсивную величину восприятия.

Экстенсивная величина устанавливает границы данного восприятия и делает применимой к восприятиям *дискретную* математику.

Категории качества порождают антиципации восприятия, выявляющие степень реальности восприятия путем установления его интенсивной величины, которую Кант и называет степенью. К числу интенсивных величин относятся, например, количество света или интенсивность цвета.

Следовательно, после применения к исходному множеству восприятий математических основоположений мы имеем на выходе множество возможных восприятий, у которых выявлены их экстенсивные величины, т. е. определен род дискретной математики, применимой к ним, а также проработана степень их реальности, т. е. получено некоторое упорядочение этих явлений по интенсивной величине реальности в них. Это — все, что следует знать о внутренней структуре обрабатываемых восприятий, и все, что дает применение категорий количества и качества.

Следующая задача — это синтез из данного множества (агрегата) возможных восприятий с проработанной внутренней структурой действительного опыта трансцендентального субъекта. Однако, по Канту, сначала должно быть определено понятие возможного опыта. Задача определения границ возможного опыта решается в ходе применения категорий отношения, направляемых их схемами, — постоянством во времени, последовательностью во времени, одновременностью существования во времени.

Первая аналогия опыта касается применения в синтезе опыта категории субстанции в соответствии с ее схемой постоянства реального содержания во времени. Это предполагает выход за пределы изолированных восприятий и рассмотрение их последовательности (смены), т. е. появления друг за другом в некотором ограниченном времени.

Применение категории субстанции путем выделения в восприятиях постоянной и переменной частей порождает некоторый класс *суждений* о данном восприятии. При этом постоянное в восприятии, соответствующее категории субстанции, оказывается субъектом таких суждений, а переменное — акциденции — предикатом. Это знание о восприятиях естественным образом выражается в категорических (причем единичных) суждениях, поскольку прообразом категории субстанции в метафизической дедукции была именно логическая функция категорических суждений. Если иметь в виду аналогию с системами ИИ, то применение категории субстанции к данным восприятиям дает нам то, что называется фактами, и служит посылками при применении продукций. Иначе говоря, применение категории суб-



станции порождает то, что в системах ИИ называется *базой данных*.

Выделяя класс терминов, которые могут играть роль только субъектов и не могут быть предикатами суждений, применение категории субстанции ограничивает класс логических выводов из единичных суждений, содержащихся в базе данных, и тем самым сокращает переборы.

Следующий шаг процедуры — установление причинно-следственных связей между восприятиями. Эти причинно-следственные отношения выявляются в возможном опыте, в котором уже выделены субстанции и акциденции, поскольку, по Канту, только постоянное (субстанция) может изменяться. Общий смысл причинного упорядочения мира восприятий субъекта вытекает из положения о невозможности эмпирически определить в восприятиях предшествующее и последующее, поскольку синтез схватывания дает нам только последовательность в воображении. Отсюда возникает потребность в выявлении объективного порядка следования восприятий, которая возникает благодаря закону причинности. Решающий элемент процедуры заключается в том, что последовательность схватывания в восприятиях дает некоторые представления, содержащиеся в возможном опыте, а совокупность этих представлений — *явление* — есть объект этих представлений. Таким образом, объектом восприятия (явлением) оказывается некоторая совокупность представлений, к которой принадлежит обрабатываемое восприятие, объект которого мы ищем. Собственно говоря, синтез явлений как предметов восприятий завершается только при помощи второй аналогии опыта, и только с этого момента мы получаем право говорить о явлениях в собственном смысле. Далее, из представлений мы «извлекаем» понятие, которое согласуется с этим предметом и позволяет выделить полноценный объект, служащий условием применения правила, т. е. основанием для установления причинной связи.

Это определяет следующую процедуру:

- а) выделяется некоторое событие *A*;
- б) конструируется правило *П*, по которому из некоторого события может следовать событие *A*;
- в) определяется условие применимости правила *П*;
- г) ищется восприятие *B*, которое содержит в себе условие применимости *П*;
- д) это восприятие *B* — причина *A*, а то в восприятии *B*, что составляет условие применимости *П*, — объект этого восприятия, или явление *B*.

Общий результат этой процедуры — причинные ряды, составляющие возможный опыт трансцендентального субъекта.

Если вновь обратиться к аналогии с системами ИИ, построенными на основе продукций, то можно заключить, что вторая аналогия порождает сами правила продукций, обычно имею-

щие вид импликаций<sup>3</sup>. Вместе с базой данных (фактами), полученной при применении категории субстанции, эти правила составляют основу *базы знаний* данной интеллектуальной системы.

Третья аналогия выполняет роль образования из построенных в результате применения второй аналогии причинных рядов единой картины возможного опыта субъекта. На этом этапе происходит вычленение взаимной причинности явлений, в том числе из разных причинных рядов, что позволяет окончательно придать возможному опыту единство.

Таким образом, аналогии опыта представляют собой правила синтеза опыта субъекта, в соответствии с которыми 1) выделяется постоянное в ранее полученных восприятиях, 2) устанавливаются причинные связи в смене акциденций данной субстанции и определяется предмет восприятий — явления, 3) выявляется взаимная причинность явлений и происходит синтез единого опыта субъекта как одновременного существования в его сознании некоторого множества явлений.

Шаги процедуры, связанные с аналогиями опыта, дают определенное множество причинно-следственных рядов, объединенных выделенными на последнем этапе одновременно существующими явлениями. Для синтеза действительного опыта остается только установить, какие из этих причинных рядов включают в себя действительные восприятия данного субъекта.

Последний этап процедуры синтеза действительного опыта описывается постулатами эмпирического мышления вообще, которые регулируют применение категорий модальности к явлениям. Постулат возможности выполняет функцию устранения явно вымышленных понятий и мыслей, которые не содержат в себе логического противоречия, но не согласуются с условиями возможности опыта. Постулат познания действительности вещей, окончательно определяющий, что входит в действительный опыт субъекта, требует «...если не непосредственного ощущения самого предмета,.. то по крайней мере связи его с каким-либо действительным восприятием согласно аналогиям опыта, которые объясняют все реальные связи в опыте вообще» (3, 285). Схема действительности, таким образом, представляет собой индуктивный оператор: сначала определяется множество «непосредственных ощущений самого предмета», которые дают опыту действительность, а затем порождаются другие действительные восприятия по правилу, задаваемому аналогиями опыта. Этот постулат окончательно *доказывает* действительность имеющегося у субъекта возможного опыта и тем самым конституирует действительный опыт.

Последний шаг процедуры — установление в рамках действительного опыта необходимых связей, согласно закону причинности.

Отмечу, что постулаты эмпирического мышления вообще используются Кантом для доказательства единственности опыта данного трансцендентального субъекта. Это доказательство позволяет сделать следующий вывод: при данных формах созерцания и данном типе ощущений в рамках данной интеллектуальной системы нельзя построить более чем одну модель мира.

Таким образом, сейчас можно сделать общий вывод: основоположения способности суждения завершают процедуру синтеза действительного опыта, которая согласно проведенной мною ранее аналогии может служить образцом для процедуры построения моделей мира в системах ИИ.

<sup>1</sup> Брюшинкин В. Н. Кант и «искусственный интеллект»: модели мира // Кантовский сборник: Сб. науч. тр. / Калинингр. ун-т. Калининград, 1989. Вып. 15. С. 80—89.

<sup>2</sup> Там же. С. 85.

<sup>3</sup> О роли таких импликаций в экспертных системах см. статью Р. Клокенбуша в настоящем сборнике (с. 91—94).

### **О функции способности суждения при введении в действие оболочки экспертной системы DEDUC**

*Райнольд Клокенбуш*

*(Университет им. Иоганна Гутенберга, Майнц, ФРГ)*

Я хотел бы с самого начала сформулировать провокационный для одних, самоочевидный для других тезис: *ни тот, кто строит экспертную систему, ни тот, кто вводит ее в действие, не имеет права приписывать самому себе или своей системе божественные свойства.* Далее разъясняется и обосновывается точный смысл этого тезиса.

#### *Основания для сравнения возможностей введения в действие оболочки экспертной системы DEDUC с «Критикой способности суждения»*

Поскольку предметом этой статьи является проблема соотношения исследований по искусственному интеллекту и философской традиции, я выбрал в качестве исходного пункта оболочку экспертной системы DEDUC<sup>1</sup> и Кантову «Критику способности суждения», исходя из следующих соображений:

1) И у Канта, и в системе DEDUC речь идет о связи *теоретического* знания с *практическим* действием.

2) То, что связывает DEDUC с «Критикой способности суждения», представляет собой как раз понятие *целесообразности*.

3) В соответствии с требованием Канта, согласно которому способность суждения должна рассматриваться в ее «критическом» применении, главный тезис моей статьи может быть



представлен следующим образом: *если мы вместе с современной информационной технологией не хотим оказаться позади того состояния знаний, которое было достигнуто 200 лет назад в Кантовой «Критике способности суждения», необходимо критическое (в Кантовом смысле) ограничение притязаний, связанных с экспертной системой.*

Грубо говоря, работа с DEDUC совершается в два шага. Сначала экспертная система строится в так называемом *«вещном модуле»*, служащем для *системного моделирования*. На втором шаге строится так называемая *«иерархия ориентиров»*, при помощи которой устанавливается структура оценок возможной системы, поддерживающей решения. Это установление происходит в так называемом *«ориентирующем модуле»*, который включается в работу только тогда, когда в вещном модуле уже дано знание в форме посылок и импликаций. Для философской оценки возможностей системы в целом, состоящей из знаний о вещах и знаний об ориентирах, особое значение имеет более точное *разделение* обоих модулей. В вещном модуле работают так называемые *вещные импликации*, а в ориентирующем модуле в рамках иерархии ориентиров — *импликации от ценности к ценности*. В то же время совершается описание структуры ценностей, определенных на высказываниях о вещах, при помощи установления так называемых *импликаций от вещей к ценностям*, занимающих самую нижнюю ступеньку в ориентирующем модуле<sup>2</sup>.

В дальнейшем соотнесение с Кантовой «Критикой способности суждения» будет происходить в три этапа. Сначала будет прокомментирована с кантовской точки зрения работа в вещном модуле, а затем — установление импликаций от вещей к ценностям и, в конце концов, — структура иерархии ориентиров.

#### *Работа в вещном модуле:*

*Системное моделирование — критическое или догматическое применение способности суждения?*

В начале этого раздела формулируются два тезиса, которые будут разъяснены в дальнейшем.

*1-й тезис.* Для характеристики работы вещного модуля недостаточно обращения к *определяющей* способности суждения; философская проблема системного моделирования лежит, скорее, там, где в связи с Кантом должно говорить о *рефлектирующей* способности суждения.

*2-й тезис.* Возможность получить *«критическую»* оценку работы DEDUC зависит от осознания того, в каком именно случае следует обращаться *исключительно* к рефлектирующей, а не определяющей способности суждения пользователя.

*О первом тезисе.* Если рассматривать с точки зрения Канта

только то, что DEDUC делает с данным знанием (посылками, импликациями), а именно действия дедукции, можно было бы эти действия отождествить с определяющей способностью суждения. Эта аналогия будет тем более отчетливой, что механизм вывода DEDUC основывается исключительно на *modus ponens* или *modus tollens*, и эти правила вывода допускают описание посредством кантовских *логических* отношений между *понятиями*. Импликация (если  $A$ , то  $B$ ) вместе с фактом ( $A$ ), из которого получается факт ( $B$ ), может при этом быть интерпретирована так, что  $A$  рассматривается в логике понятий по отношению к  $B$  как *особенное*, а  $B$  — как *всеобщее* понятие, под которое подводится  $A$ . Эти понятийные отношения между особенным и всеобщим, из которых исходит Кант, можно отождествить с *объектными структурами*, как они применяются, например, в объектно-ориентированном программировании<sup>3</sup>. Однако *определяющая способность суждения* и есть собственно то, в компетенцию чего входит подведение под данные законы или понятия, то есть подведение особенного под общее<sup>4</sup>.

Тождество машины вывода DEDUC с определяющей способностью суждения после этого должно стать достаточно очевидным.

Сверх того требуется еще и работа *пользователя* DEDUC, чтобы вообще могла возникнуть структура экспертной системы с DEDUC. Это происходит уже не столько за счет применения определяющей, сколько с помощью *рефлектирующей* способности суждения, а именно посредством обнаружения правил, которое должно сделать возможным логические выводы в DEDUC, которым, в свою очередь, должно предшествовать введение данных в вещный модуль. Однако поиск всеобщих правил, исходя из особенного, представляет собой как раз то, что Кант предписал как задачу для *рефлектирующей* способности суждения.

*О втором тезисе.* Мы следуем в этом тезисе главному кантовскому высказыванию в диалектике телеологической способности суждения, где Кант говорит, что «вся видимость антиномии» покоится на том, «...что основоположение рефлектирующей способности суждения смешивают с основоположением определяющей» (5, 418), Кант ссылается здесь на третью антиномию «Критики чистого разума» (3, 418—421). Он различает конститутивные основоположения вида: «Всякое возникновение материальных вещей возможно только по механическим законам» от *регулятивного основоположения* («Всякое возникновение материальных вещей и их форм надо рассматривать как возможное только по механическим законам» (ср. (5, 413)). Конститутивные основоположения рассматриваются как такие положения, которые нечто говорят о «*возможности самого объекта*», в то время как регулятивные основоположе-

ния говорят нечто о том, при каких *методологических* подходах мы, как естествоиспытатели, приближаемся к природе.

Хотя Кантово противопоставление, требующее различать так называемые *механический* и *телеологический* принципы, может показаться несколько устаревшим с точки зрения сегодняшней теории систем, если понимать теорию систем как теорию *и* механических, *и* биологических систем, но главное Кантово высказывание все же соответствует притязаниям теории систем и порождает тем самым некоторое высказывание о возможности системного моделирования с помощью DEDUC.

Неважно, кладет ли Кант в основание механический или телеологический принцип наблюдения природы, в обоих случаях он указывает на то, что для нас невозможно *окончательное проникновение в природу* в случае, если она определяется *объективно*.

В Кантовой аргументации, касающейся и возможностей DEDUC, обосновано, что ни одна попытка описать реально существующую природу при помощи структуры естественных законов не может быть застрахована от неожиданностей, и это верно и относительно попытки описать реальную систему при помощи компьютерного моделирования. Так, Кант говорит: «Но насколько мы можем усмотреть, *случайно* то, что порядок природы согласно его частным законам, при всем, по крайней мере возможном, многообразии и неоднородности, превышающих нашу способность понимания, все же на деле соразмерен этой способности» (5, 186). Критическое применение способности суждения, по Канту, требует от нас рассматривать принципы, которые мы навязываем природе, если мы вообще хотим обладать упорядоченным знанием, как *эвристические принципы*. Кант говорит, что всякое теоретическое предприятие должно быть *подчинено* природе, чтобы получить некоторую определенную *целесообразность*. Это ничего не добавляет, как говорит Кант, к объекту (природы), но представляет по большей части только «способ, каким мы должны пользоваться в рефлексии о предметах природы, имея в виду полную связь опыта» (5, 183). Относительно DEDUC это означает, что всегда должна иметься возможность воспринимать базу знаний идеально как *систему*, а не просто как случайный агрегат фактов, если верно, что следует отдавать отчет в том, что она сама должна иметь дело с репрезентацией некоторого реального фрагмента нашего мира. Критическое применение DEDUC означает, что множество фактов и правил в вещном модуле не только может содержать ошибочные высказывания, но может также быть недостаточным, если знание о реальной системе демонстрирует свою неполноту. Как у Канта в понятии природы, так и в компьютерном моделировании понятие системы является исключительно эвристическим принципом, который должен служить поиску по возможности полного знания.



*Установление импликаций «от вещей к ценностям»:  
Проблема разделения между знанием о вещах  
и оценках — «целесообразность природы»  
или «практическая целесообразность»?*

Понятие «организации», которое также играет роль в современной теории систем, в интерпретации Канта всегда связано также с понятием «намерения» (Absicht). Поэтому Кант говорит в отношении вещей природы, что «даже мысль о них как органических вещах невозможна, если с ней не связывают мысль о преднамеренном порождении их» (5, 426).

Тезис, который я предполагаю обосновать в этой части статьи, гласит: *в ходе критического применения оболочки экспертной системы DEDUC имеет смысл различать системную телеологию и намерение пользователя DEDUC.*

При этом под *системной телеологией* я подразумеваю, что подобно тому, как Кант приписывает природе в качестве эвристического принципа некоторое *намерение природы* или «целесообразность природы», имеет смысл говорить и о «намерении системы», которая должна моделироваться при помощи DEDUC. Это понятие целесообразности природы у Канта является выражением теоретического усилия по возможности адекватно описать природу независимо от того, что может быть нашим собственным намерением: «...природа посредством этого понятия представляется так, как если бы некий разумок содержал в себе основание единства многообразного содержания эмпирических законов» (5, 179). В противоположность этому Кант говорит о «практической целесообразности», которая всегда связана с намерениями действующих существ в природе. Кроме «морально-практических» правил, которые Кант причисляет к практической целесообразности, особо выделяются также «техничко-практические правила», которые являются правилами «умения оказывать влияние на людей и на их волю» (5, 169). Различение между целесообразностью природы и практической целесообразностью постольку отчетливо, поскольку истинные намерения природы в конечном счете нам неизвестны, в то время как мы, как правило, лучше знакомы с нашими собственными намерениями, оказывающими влияние на то и другое.

Системное моделирование при помощи DEDUC всегда будет целенаправленным, если должна существовать возможность использовать его как *инструмент планирования*. При этом важно отделять друг от друга две различные перспективы. В рамках одной, как в Кантовой теоретической философии природы, имеется эвристический принцип, в известной мере допускающий правильное описание системы независимо от особенных представлений о цели. С другой стороны, уже в вещном модуле, самое позднее в импликациях от вещи к ценности, вводится

*субъективная перспектива пользователя*, в рамках которой собственные намерения или намерения другого играют свою роль. В частности, возникает опасность, что субъективные предпочтения в пользу определенной системы, которая может быть результатом моделирования, не будут декларироваться как таковые пользователем. К примеру, при моделировании экосистемы могло бы возникнуть впечатление, что определенные состояния равновесия (например, поддержание многообразия видов) более соответствуют намерению природы, чем определенные альтернативы, которые моделируются DEDUC при помощи определенных посылок, которые лежат в области достижимости для людей (так называемые *сценарные послылки*). По Канту, намерение природы в конечном счете познать нельзя, даже в том случае, когда оно направляет все теоретические поиски. Подчинение *скрытой*, заложенной в природе телеологии может, по Канту, воспоследовать только критическому, но не догматическому намерению. Это означает, что сам пользователь или тот, кто должен работать с его экспертной системой, *выясняет*, что представляет, с одной стороны, *субъективное* знание о ценностях, а что, с другой стороны, *объективное по возможности адекватное* знание о вещах. Это происходит непосредственно в ходе *разделения между вещным и ориентирующим модулями*, в ходе которого пользователь описывает свои собственные критерии ценности всех следствий, которые даны в вещном модуле как результаты дедукции<sup>5</sup>. Чтобы правильно судить об «объективности» результатов, которая может быть достигнута в ориентирующем модуле, не только необходимо, следовательно, выдвигать субъективные элементы ценностей, которые формулируются в импликациях от вещей к ценностям, но также сверх того следует выяснить, почему непосредственно были выбраны *определенные* системные представления, которые моделировались в вещном модуле, прежде чем они будут переданы для дальнейшей обработки в ориентирующий модуль.

### *Структура иерархии ориентиров:*

*Правила умения или также правила ответственности?*

*О проблеме представления «высшей» конечной цели в ходе разумного применения системы поддержки решений*

В этом разделе выдвигаются и обосновываются три тезиса.

1) В конечном счете технико-практические правила не являются достаточными: теория решений зависит и от *этической* точки зрения.

2) Ответственность как «*морально-практическая целесообразность*» не представима средствами DEDUC.

3) Если решения, которые поддерживаются при помощи DEDUC, должны иметь возможность быть морально ответст-

венными, то требуется, чтобы лица, принимающие решения, обладали *способностью суждения и автономией*.

О первом тезисе. В структуре иерархии ориентиров в DEDUC речь идет о том, чтобы пользователь выработал четкое понятийное сознание, чем может быть *релевантная система целей*, система ценностей, в соответствии с которыми должны оцениваться действующие связи в уже существующей системе. С формальной точки зрения установление этой системы ценностей основывается на возможности приписывать фактам ценностей с различным весом; последние снова организуются иерархически, причем *высшие* ценности оказываются *всеобщими* понятиями, под которые *подводятся* ценности из низших областей. Основная идея DEDUC состоит в том, чтобы посредством организации взаимодействия знания о вещах и знания об ориентирах сделать планирование человеческих действий более надежным, т. е. поддерживать решения. Она вполне соответствует основным идеям современной теории решений<sup>6</sup>. Цель такой системы состоит в том, чтобы дифференцированно оценивать всю массу *действий* и *побочных действий* с точки зрения их *желательности*. Поэтому далее речь идет о том, чтобы по возможности оптимизировать последствия вмешательства в систему. При этом с математической точки зрения представляется, что не имеет особого значения, принимается ли во внимание только *цена-польза-вес* или также и *качественные* взаимодействия. В сложных системах «овладение побочными действиями» непосредственно становится решающей целью методов оптимизации. *Динамический анализ* действий, основанный на учете различных качественных точек зрения, является, следовательно, той задачей, которая должна быть разрешима при помощи DEDUC.

В таком случае, разумеется, возникает следующая проблема: в принципе всегда должна существовать возможность задать системам, поддерживающим решения, вопрос, учитывают ли они достаточным образом точки зрения, относящиеся к действию. На языке классической философии можно, следовательно, сказать, что системы такого рода должны были бы иметь тенденцию к постановке вопроса, *что такое тогда «высшее благо»* для всех оценок возможных действий, и если не отвечать на него, то хотя бы содержать его как проблему. Мы присоединяемся здесь к мнению Козловски, согласно которому во всех вопросах, касающихся решений, следует учитывать не только «*probabilitas externa*»\*, но и «*probabilitas interna*»\*\*. Козловски указывает на то, что при принятии решения речь идет всегда о «добросовестной оценке»<sup>7</sup>.

Если речь идет о человеческих действиях, в частности, в

\* Внешняя вероятность (лат.) — Прим. перев.

\*\* Внутренняя вероятность (лат.) — Прим. перев.



области экономики, неизбежное переплетение вопросов о приписывании весов с этическими вопросами обнаруживается там, где сценарии не могут рассматриваться как произвольно варьируемые. Поэтому Козловски указывает на то, что существуют, к примеру, «дурные действия, такие, как ложь или кража, которые не могут рассматриваться как выигрыши в игре против экономического блага»<sup>8</sup>. В конечном счете в соответствии с тезисом Козловски каждое значительное взвешивание благ требует, «чтобы было дано *безусловное предположение взвешивания*, которое само не входит в процесс взвешивания. По крайней мере некоторое благо должно иметь безусловный характер для того, чтобы могли существовать обусловленные блага как условие и масштаб взвешивания»<sup>9</sup>. Следовательно, вопрос заключается в том, *представимо ли высшее благо в системах, поддерживающих решения*, и если нет, может ли учет этической точки зрения в связи с системой, поддерживающей решения, обеспечиваться другим способом при посредстве пользователя. При этом нам снова следует обратиться к Кантовой «Критике способности суждения»<sup>10</sup>.

*О втором тезисе.* Если мы стремимся понять ответственность в смысле Канта и поэтому отталкиваемся от «Критики способности суждения», то от нас здесь требуется провести более детальные различия, чтобы иметь возможность прояснить, чем, с точки зрения ответственности, может быть полезна система, поддерживающая решения.

С одной стороны, и это, как кажется, свидетельствует против нашего тезиса, представляется, что в DEDUC закономерно возникают требования, которые Кант формулирует относительно *связи практической и теоретической философии*. Прежде всего в соответствии с высказыванием Канта проникновение в природу также должно обуславливать возможность того, чтобы для законов практического типа можно было бы найти применение: «...природу, следовательно, надо мыслить так, чтобы закономерность ее формы соответствовала по меньшей мере возможности целей, осуществляемых в ней по законам свободы» (5, 174). В DEDUC каждая *оценка исходит из* определенного изображения моделируемой системы, поэтому и максимы действий, если бы они могли быть сформулированы при помощи DEDUC адекватным образом, были бы применимы к природе в Кантовом смысле.

Кроме того, оказывается, что иерархическая структура ориентиров в системе DEDUC, по-видимому, почти совпадает с требованиями Канта к практической философии. Поскольку именно в модуле ориентиров, равно как и в вещном модуле, формулируются правила, которые затем в модуле ориентиров иерархически упорядочиваются, представляется, следовательно, что это Кантово требование могло бы соответствовать такому положению, при котором каждое «морально-практическое пра-

вило» основывалось бы на более высоких правилах и в идеальном случае приводило бы, в конце концов, к некоторому «необусловленному принципу». Кант описывает как морально-практические правила в отличие от технико-практических правил (чистого умения, а не ответственности) такие, которые, в конце концов, должны быть основаны на некотором высшем принципе, а именно на *понятии свободы*, «...по отношению к которому ее принципы называются законами, и со своими следствиями одни только и составляют вторую часть философии, а именно практическую» (5, 170). В другом месте говорится: «Моральные же законы имеют то отличительное свойство, что они предписывают разуму нечто в качестве цели без всякого условия, стало быть, именно так, как это нужно для понятия о конечной цели» (5, 485).

В конце концов, следует также допустить, что сами кажущиеся утилитарными методы оптимизации, как они выступают в теории решений и при работе с DEDUC, не были неизвестны также и Канту. По крайней мере он говорит о цели, направляющей действия к некоторой последней конечной цели. По Канту, конечная цель может быть направляющей для людей двояким образом. Согласно одному способу действие может направляться к «высшему в мире возможному физическому благу» (ср. 5, 485 и далее), способствование которому и составляет, по Канту, цель «счастья». Согласно второму способу практическое целеполагание может направляться на «*достоинство* быть счастливым», из чего, по Канту, вытекает требование к самому действию или действующему человеку находиться в «согласии с законами нравственности». В другом месте обе эти частичные цели — и согласие с нравственным законом, и счастье в физическом мире — понимаются как части «идеи конечной цели» (ср. 5, 489).

Однако существует сильный аргумент, который, по-видимому, ставит под сомнение возможность представить конечную цель в виде высшего блага с помощью сходных с DEDUC систем. Дело в том, что людям доступны не все необходимые для этого критерии. Следовательно, если верно, что должно быть возможно мыслить в понятии высшей цели возможность этой цели в соответствии с природой, то никогда нельзя доказать эту возможность для человека. То, что мы выше утверждали о границах философии природы, равным образом относится и к последствиям данности некоторой цели. Кант описывает эту ситуацию таким образом, что в конечном счете идея конечной цели человека может быть помыслена только таким образом, чтобы она была конечной целью также и для Создателя. Но об этом мы, по Канту, не можем обладать каким-либо объективным знанием.

Кроме того, оказывается, что понятие свободы у Канта имеет *формальный* характер, который остается *невоспроизводи-*

мым при помощи языковых средств DEDUC, поскольку с ценностями, в конце концов, обращаются так же, как и с другими объектами<sup>11</sup>. В противоположность этому у Канта говорится, что моральный закон является «основанным на разуме формальным условием применения нашей свободы» (5, 485); нравственные законы, как он говорит в другом месте, «формальны и повелевают безусловно, безотносительно к целям (как материальной волеяния)» (5, 487).

По этим основаниям, с кантовской точки зрения, уязвим тезис, согласно которому предполагалось, что при помощи языковых средств DEDUC возможно соответствующим образом представить правила морально-практической целесообразности, которые Кант называет законами.

Теперь о *третьем тезисе*. Если согласно первому тезису верно, что при постановке вопросов теории решений должно мыслить и с точки зрения *ответственности*, в особенности при введении такой поддерживающей решения системы, как DEDUC, то при этом об ответственности вообще можно говорить не со стороны машины, а только со стороны *решателей*, т. е. пользователей DEDUC. Способ, в соответствии с которым это происходит, в конечном счете можно объяснить тем, что Кант не рассмотрел всех возможностей применения своей практической философии.

<sup>1</sup> Программное обеспечение DEDUC представляет собой часть книги — пакета программного обеспечения (Bossel H., Hoignon B., Müller-Reißmann F. Wissenverarbeitung mit DEDUC. Wiesbaden, 1989. Содержащийся в пакете учебник в дальнейшем будет сокращенно обозначаться как Bossel. 1989, содержащийся там же справочник для пользователя — как Müller-Reißmann, 1989.

<sup>2</sup> Ср., например, Bossel, 1989. S. 145.

<sup>3</sup> Об основных понятиях объектно-ориентированного программирования, особенно о различии между «элементом» и «классом», как они находят сегодня применение в C++-программировании, см.: Bause F., Tölle W. Cfur Programmierer. Wiesbaden, 1990.

<sup>4</sup> Ср. с дальнейшим (5, 177—179). Курсив во всех цитатах принадлежит автору статьи.

<sup>5</sup> Работа с модулем ориентиров подробно демонстрируется на примере, тему которого составляет «план развития» штата Мехико (Bossel, 1989. S. 114). В нашем контексте можно не останавливаться подробнее на множестве деталей, которые играют здесь техническую роль. Достаточно указать на то положение, что на различных ступенях иерархии ориентиров играют определенную роль факторы субъективной очевидности (правдоподобия), факторы сомнения и факторы вызова для ценностей.

<sup>6</sup> В связи со следующим см.: Koslowski P. Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Tübingen, 1988. Подробный список литературы относительно введения в рассмотрение ориентиров находится в Bossel, 1989. S. 176 и далее.

<sup>7</sup> Koslowski P. Op. cit. S. 165.

<sup>8</sup> Там же. S. 171. Если приводить разительный пример, как это любят философы в вопросах этики, то можно было бы указать на то, что моделирование основных направлений развития (как в известной модели Мехико, предложенной авторами DEDUC) едва ли имело бы какой-нибудь смысл для «разумного» пользователя, если бы допускало в качестве возможного сценария порабощение половины мексиканского населения, как бы ни способст-



вовала такая посылка достижению некоторой «ценности» (например, процветанию штата Мехико).

<sup>9</sup> Там же. С. 169.

<sup>10</sup> Козловски считает принцип категорического императива Канта слишком неконкретным, чтобы он мог направлять решение этических проблем экономических теорий (там же. С. 168).

<sup>11</sup> Müller-Reißmann, 1989. S. 17: «Синтаксически с ориентирами обращаются как с объектами»; Bossel, 1989. S. 144: «Чисто формально и синтаксически модуль ориентиров построен точно так же, как модуль вещей».

Перевод с нем. В. Н. Брюшкина

## Анализ понятия существования: от Канта к современной логике

Е. Е. Ледников

(Московский институт тонкой химической технологии)

Среди многочисленных заслуг Канта хотелось бы обратить внимание на анализ понятия существования. Как известно, Кант не признавал ни опытной, ни теоретической возможности доказательства бытия бога; последнее, по его мнению, только объект веры. Поэтому он не мог согласиться с правомочностью так называемого онтологического доказательства бытия бога, обычно приписываемого средневековому схоласту Ансельму Кентерберийскому, попытки улучшения которого предприняли впоследствии Декарт и Лейбниц. В нашу задачу не входит детальный анализ различных версий подобных доказательств<sup>1</sup>, отметим лишь, что все они используют понятие существования в функции предиката, точнее сказать, атрибута, неотъемлемого свойства, без которого бог как безусловное необходимое существо не может мыслиться. Но коль скоро бога и представить себе несуществующим невозможно, значит, это существо высшего совершенства существует<sup>2</sup>.

Кант хорошо понимал различие между мыслимым и реальным существованием. Он предостерегал от заключений о бытии вещи на основе ее возможности, то есть на основе ее логически непротиворечивого представления в мысли (З, 520). Одного этого замечания было бы достаточно, чтобы разрушить онтологический аргумент. Однако Кант, изучая структуру аргумента, сделал вывод о том, что существование не является свойством вещей, предикатом, способным увеличивать содержание субъекта мысли. «Если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя ее), то от добавления, что эта вещь *существует*, к ней ничего не прибавляется. В противном случае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия. Если я даже мыслю в какой-нибудь вещи все реальности, кроме одной, то от того, что я скажу: *эта вещь*,

в которой чего-то не хватает, существует, — недостаточная реальность не прибавляется: вещь существует именно с тем недостатком, с каким я ее мыслил; в противном случае существование принадлежало бы к чему-то иному, а не к тому, что я мыслил» (3, 522). Замечание Канта выглядит остроумным, поскольку от того, является ли существование предикатом, у него зависит сама возможность адекватного воспроизведения предмета в мысли. Несколько раньше Кант замечает, что сотня действительных талеров ничем не отличается от сотни воображаемых талеров — в противном случае мы не смогли бы правильно вообразить действительные талеры (3, 521). Наконец, существование в своем логическом значении является, по мнению Канта, не более чем связкой (*есть, суть* в русском аналоге рассуждения Канта) между подлежащим предложения и его сказуемым. Поэтому, сказав, что бог есть, мы не присоединяем никаких новых признаков к понятию, а лишь полагаем подлежащее со всеми его сказуемыми (3, 521).

Идея Канта, что существование не является предикатом, была воспринята без оговорок в логическом позитивизме (Б. Рассел, Р. Карнап), она отстаивалась видными представителями философии логики (У. Куайн). В последние четверть века она, однако, стала объектом возражений со стороны создателей так называемой свободной (от экзистенциальных предпосылок) логики, в системах которой часто вводятся онтологические предикаты существования<sup>3</sup>. Уместно поэтому обсудить, насколько справедлива как идея Канта, так и ее критика.

По нашему мнению, аргументация Канта заслуживает более тщательного анализа, чем тот, который обычно проводился до сих пор. С одной стороны, Кант как будто прав, что понятие о действительных ста талерах совпадает с воображаемыми ста талерами — и тех и других именно сто, а не десять, в обоих случаях фигурируют талеры, а не гульдены или рубли. С другой — вряд ли кто-нибудь на основании представлений о ста талерах вздумает осуществлять операции купли-продажи, так же, как никому не придет в голову позавтракать воображаемым бифштексом. Стало быть, реальные и воображаемые предметы чем-то отличаются. Спрашивается, в чем же может заключаться различие предметов, если не в их свойствах?

Более глубокое проникновение в суть аргументации Канта показывает, однако, что он имел в виду сравнение не мыслимых денег с реальными, а *мыслимых* реальных денег с воображаемыми, то есть опять-таки мыслимыми! Тогда то обстоятельство, что мыслимые деньги в присутствии реальных денег совпадают с мыслимыми в их отсутствие, оказывается тривиальным — присутствие или отсутствие предмета мысли не влияет на ее содержание. Последнее замечание восстанавливает справедливость рассуждений Канта о действительных и воображаемых талерах, но по-прежнему не дает ответа на вопрос, в чем раз-

личие существующих и воображаемых предметов, и как оно должно выражаться в мысли в том случае, если существование не является предикатом.

Прежде чем попытаться дать удовлетворительный ответ на поставленный вопрос, следует обратиться к некоторым особенностям человеческого мышления, ясные представления о которых отсутствовали во времена Канта, но имеются в распоряжении современного философа благодаря успехам символической логики. Такой особенностью является субъектно-предикатная структура мысли, в естественном языке она выражается формой «*S* (субъект) есть (суть) *P* (предикат)». Во времена Канта, еще не было известно, что связка «есть» традиционной логики многозначна, что она может выражать не только предикацию. Она во многих европейских языках используется в следующих смыслах: 1) для выражения существования: «предмет *есть*, существует»; 2) для выражения предикации (принадлежности элемента классу): «Сократ (есть) мудр»; 3) для выражения включения одного класса в другой: «греки (суть) люди»; 4) для выражения тождества: «Сократ (есть) муж Ксантиппы»<sup>4</sup>. Выражение существования в смысле (1) целиком подпадает под критическую аргументацию Канта. Случаи (3), (4) к теме обсуждения не относятся. Обратимся к смыслу (2), предикации как строгому теоретико-множественному понятию принадлежности элемента классу. Очевидно, предикация означает именно зачисление субъекта мысли в какой-то разряд (класс), тем самым определяя специфику предмета. Так, предикация «*a* (есть) красный» зачисляет предмет *a* в класс красных предметов, и он уже не может принадлежать к зеленым. Но предикация «*a* (есть) существующий» действительно, в согласии с мнением Канта, ничего не добавляет к характеристике предмета; коль скоро предмет *a* назван, он тем самым отнесен к выбранному универсуму рассуждения. Поэтому, в отличие от предиката «красный», позволяющего специфицировать красные предметы, отличать их от предметов другого цвета, предикат существования такой специфицирующей функции в универсуме рассуждения не выполняет. Предикация существования оказывается, таким образом, фиктивной.

Не меняет сути дела использование вместо индивидуальных констант в качестве субъекта высказывания индивидуальных переменных — ведь введение индивидуальных переменных предполагает задание области их изменения, того самого универсума рассуждения. Вот почему в стандартной кванторной теории смысл утверждений существования выражается кванторами общности и существования<sup>5</sup>, а среди дескриптивных предикатных констант предиката существования нет. В стандартной кванторной теории существовать — значит, говоря словами Куайна, «быть значением квантифицируемой переменной»<sup>6</sup>, то есть выполнять (делать истинным) предложение формализованного



языка. Но выполнить предложение — значит попасть в число объектов, составляющих объем дескриптивного предиката. А это значит, что критерий существования Куайна подразумевает под существованием предмета мысли наличие у него некоторых свойств. В том случае, если предмету мысли нельзя приписать никаких известных свойств (предмет не попадает в объем никакого предиката), — он не существует. Таким образом, существование или же несуществование предмета выражается истинностью или ложностью соответствующего высказывания о нем. В обоих случаях предмет оказывается существующим (или нет) в смысле обладания некоторыми свойствами, входящими в состав рассматриваемого сложного предиката, но не в смысле какого-то абсолютного существования или несуществования. Разумеется, критерий Куайна говорит о мыслимом, а не реальном существовании. Существовать здесь означает быть объектом мысли, попасть в сферу познавательной деятельности человека. Не следует только упускать из виду, что в случае истинности предложений мысленное и реальное существование соотносятся друг с другом так же, как вообще соотносятся реальность и ее адекватное отражение в сознании познающего человека. Истинные предложения существования утверждают в качестве существующего то, что существует «на самом деле».

Возвращаясь к кантовскому анализу онтологического аргумента, следовало бы сделать вывод, что все суждения о реально не существующем боге, равно как и о не существующих талерах, должны быть ложными. Вымысел не обогащает наших знаний о мире, подобно тому как купца не обогащает приписывание к его кассовому итогу нескольких нулей (3, 523). Но если по поводу суждений о боге мы без особых колебаний готовы признать их ложность, то в случае с талерами ситуация не выглядит такой бесспорной. Почему, собственно говоря, утверждения типа «сотня талеров больше, чем пятьдесят талеров», «сотня талеров не является сотней рублей» и т. п. должны быть признаны ложными только потому, что эти денежные знаки отсутствуют у рассуждающего индивидуума? Подобные вопросы могут быть заданы в отношении широкого класса несуществующих в реальности предметов — скажем, как можно признать ложным высказывание: «Пегас был пленен Беллерофонтом», если именно это происшествие случилось с крылатым конем в греческой мифологии? С другой стороны, непонятен смысл отрицательных суждений существования: «золотая гора не существует», «круглый квадрат не существует», поскольку сначала предмет заявляется как субъект мысли (ему как-будто приписывается какой-то вид существования), а затем он объявляется несуществующим.

В отношении первой группы вопросов могут быть даны различные ответы, зависящие от принимаемых философских пред-

посылок. Если вслед за Расселом руководствоваться «грубым чувством реальности», то все утверждения о несуществующем в реальном физическом мире следует признать ложными<sup>7</sup>. Правда, подобная точка зрения в настоящее время вряд ли найдет много сторонников, хотя бы потому, что она неминуемо войдет в противоречие с утверждениями существования математических объектов. Немногим лучше позиция некоторых авторов «свободных» логик, приписывающих высказываниям о несуществующих объектах «провалы» в истинностных значениях. Естественнее предположить, что все рассуждения об объектах, не присутствующих в физическом мире, являются модальными — они относятся к контекстам знаний, мнений и т. п. Так, все математические истины оказываются истинами в том смысле, что любой из них может быть предпослан языковой оборот «из математики известно, что...» «Истины» мифологического творчества оказываются истинами в том смысле, что все, о чем в них говорится, известно из мифов — каждой такой истине предшествует оборот «из мифологии известно, что...» Подобные обороты представляются излишними в «чисто» математических или мифологических контекстах, но в случае «смешанных» контекстов, когда в одном ряду следуют рассуждения о физическом мире, перемежающиеся математическими соображениями или примерами из мифологии, явное указание контекстов становится обязательным.

В отношении второй группы вопросов расселовское решение выглядит более удачным<sup>8</sup>. Ему удалось показать, что человек вообще не обязан называть несуществующие объекты, когда делает их субъектом высказываний. Разработка Расселом важной части логической теории — а именно, теории определенных дескрипций — показала, что фразы, подобные золотой горе и круглому квадрату, не являются указательными и не предполагают, как это может показаться на первый взгляд, существования субъекта высказывания. При их логической перестройке субъект в виде «пустого» имени исчезает. В результате оказывается, что выражение «круглый квадрат не существует» означает: «в универсуме рассуждения нет такого предмета  $a$ , что выражение « $x$  — круглый и квадратный» будет истинным тогда и только тогда, когда  $x$  есть  $a$ , и ложным в других случаях». Проще говоря, в суждении «круглый квадрат не существует» постулирована несуществующая комбинация свойств, которой не может обладать ни один предмет в избранной нами предметной области, хотя формально ничто не препятствует сочинить язык с такой предметной областью, в которой круглые квадраты и прочие экзотические предметы были бы законными предметами.

Уместно в этой связи вспомнить одно меткое замечание Р. Карнапа<sup>9</sup>. Рассматривая все вопросы существования отдельных объектов как «внутренние» по отношению к принятому

языковому каркасу, он существование отдельного объекта сводил к его включенности в систему объектов определенного типа. Например, какая-либо вещь существует как включенная в «мир» вещей, какое-либо число (скажем, простое число больше ста) — как включенное в «мир» чисел. Эта идея системного характера существования отдельных объектов заслуживает внимания. Ведь практически любой универсум рассуждения представляет собой именно систему объектов, связанных, например, отношениями тождества, частичного совпадения свойств, различия в свойствах и т. д. Роль системного фактора возрастает для абстрактных и воображаемых объектов, принятие которых на рассмотрение невозможно без принятия и использования соответствующих языковых каркасов. Строго говоря, нет пределов тому, что человек может логически корректным образом рассматривать как существующее в мысли, поскольку мысленно могут быть построены любые желаемые системы объектов и заданы контексты, относительно которых утверждения о них будут истинными или ложными:

Выше мы показали, что предикация существования в стандартной кванторной теории может быть только фиктивной. Возникает вопрос, как обстоит дело в других логических теориях. Обратимся к «свободным» логикам. Их всех объединяет допущение индивидуальных констант и переменных, принимающих значение в «пустой» области. Последняя может пониматься достаточно широко — как любая область «не существующих реально» объектов, и такое расширение изначально принятого универсума рассуждения классической логики требует модификации основных логических правил (введения квантора существования и удаления квантора общности). Поскольку в подобных системах существующие объекты рассматриваются наряду с несуществующими, появляется, на первый взгляд, возможность нефиктивного введения предиката существования, поскольку с помощью такой предикации можно будет отличать «непустую» предметную область от «пустой». Действительно, предикаты существования (причем разного — «актуального», «нейтрального» и даже «фиктивного») широко вводятся в системы «свободной» логики<sup>10</sup>. Однако их введение связано с явным расчленением универсума рассуждения на области определения соответствующих предикатов, использованием индивидуальных переменных с разными областями изменения. С другой стороны, интуитивно понятные контексты существования могут быть эффективно переведены на язык логики с тождеством. В этом случае фраза «предмет  $a$  существует» будет выглядеть как кванторная формула « $(\exists x)(x = a)$ ». В классической логике все формулы такого вида общезначимы, поскольку индивидуальные константы обозначают только существующие в предметной области объекты. Но в «свободной» логике данная формула зависит от фактических обстоятельств выбора пред-



мета  $a$ , так как он может оказаться принадлежащим к пустой («несуществующей», вымышленной и т. п.) области. В последнем случае формула « $(\exists x) (x=a)$ » будет ложной.

Содержательно выражение существования в кванторной формуле с тождеством означает, что мы интуитивно понимаем существование в смысле *быть чем-то определенным*. Нельзя «просто» существовать, но можно существовать в виде предметов  $a, b, c...$  Кстати говоря, эта идея неявно присутствует в большинстве учебников по диалектическому материализму в разделах, посвященных материи и формам ее существования.

Таким образом, контексты существования, рассматриваемые в «свободной» логике, как и в классической логике, успешно выражаются без помощи предиката существования, когда в языке имеются кванторы и предикат тождества. Как известно, предикат тождества — логический предикат, он задается в языке аксиомами рефлексивности, симметричности и транзитивности. Поскольку выше было показано, что существование не может быть введено как *дескриптивный* предикат, остается выяснить, нельзя ли его ввести как *логический* предикат имплицитно, с помощью аксиом, подобно предикату тождества. Действительно, такая возможность имеется. Но при этом между предикатами тождества и существования сохраняется существенное различие. В то время как введение предиката тождества в любую систему первопорядковой логики приводит к расширению выразительных возможностей ее языка, аналогичное введение предиката существования оказывается элиминируемым. Вот почему полностью справедливо высказывание Хинтики: «Существование, если угодно, есть некоторый предикат, определяемый посредством экзистенциального квантора и предиката тождества»<sup>11</sup>.

Подведем итоги наших рассуждений: 1) существование, по желанию, может конструироваться в логической системе как логический предикат, причем системы с таким предикатом могут быть построены непротиворечивым образом; 2) однако введение в логическую систему предиката существования как логического предиката не приводит к расширению выразительных возможностей языка, поскольку все, сказанное с помощью такого предиката, может быть сказано без него. Если теперь вернуться к рассуждениям Канта по обсуждаемой проблеме, становится ясным, как далеко ушла логика в понимании структуры рассуждений и роли в ней понятия существования. Однако историческая заслуга Канта — инициатора обсуждения проблем, затронутых в данной статье, — не может быть поставлена под сомнение никакими последующими достижениями.

<sup>1</sup> См. об этом, например: Дулуман Е. К. Идея бога. М., 1970.

<sup>2</sup> Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 384, 432.

<sup>3</sup> Хороший обзор таких логик и воззрений на понятие существования

в них см.: Гладких Ю. Г. Логика без экзистенциальных предпосылок. Ростов, 1984.

<sup>4</sup> Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. М., 1966. С. 227.

<sup>5</sup> Напомним, что связанная квантором переменная — это результат операции над областью изменения свободной переменной.

<sup>6</sup> Quine W. V. *Methods of logic*. N. Y., 1961. P. 224.

<sup>7</sup> Russel B. On denoting.— *Contemporary readings on logical theory*. N. Y., 1967. P. 93—105.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Карнап Р. Эмпиризм, семантика и онтология//Значение и необходимость. М., 1959. С. 298—320.

<sup>10</sup> Гладких Ю. Г. Указ. соч. С. 85—89.

<sup>11</sup> Hintikka J. *Philosophical problems in logic*. Dordrecht, 1970. P. 34.

## Кант, ценностные суждения и некоторые классические проблемы философии

А. Н. Троепольский

(Калининградский государственный университет)

В текстах произведений Канта и, в частности, в тексте «Критики способности суждения» терминология «ценностные суждения» не употребляется. В этой работе Кант анализирует природу эстетического суждения, под которым он понимает суждение, «определяющее основание которого может быть только субъективным» (5, 203). В качестве разновидностей эстетического суждения Кант рассматривает суждения, предикаты которых представлены словами «приятное», «прекрасное», «доброе» (5, 217). Однако, нам представляется, что список суждений, определяющее основание которых является субъективным, легко может быть продлен. Например, к числу эстетических по этому основанию следует отнести суждения с предикатами «умный», «серьезный», «справедливый», «полезный» и т. д. Но столь же ясно, что название этих суждений в качестве эстетических становится все менее мотивированным, хотя, с другой стороны, становится очевидным, что общим для этих суждений по-прежнему является употребление в качестве определяющего основания связи субъекта с предикатом ценностного мотива, проявляющегося у лица, высказывающего эти суждения в виде чувства (не)удовольствия.

В связи с этим правомерна реконструкция: конституировать класс ценностных суждений, подклассами которого выступают кантовские эстетические суждения. Введем в рассмотрение этот класс посредством следующего явного определения: ценностные суждения — это суждения, в которых слова «хорошо», «плохо», «приятно», «неприятно», «прекрасно», «безобразно», «добро», «зло» и т. д. используются в качестве оператора либо предикатора, т. е. по схеме модальностей *de dicto* либо *de re*.

Кант характеризует эстетическое суждение как «такое суж-

дение, предикат которого никогда не может быть познанием (понятием об объекте, хотя вообще-то может содержать в себе субъективные условия познания)» (5, 128).

Далее он разъясняет, что «в таком суждении определяющим основанием служит ощущение. Но, продолжает Кант, есть лишь одно-единственное так называемое ощущение, которое никогда не может стать понятием об объекте, и таково чувство удовольствия и неудовольствия. Оно чисто субъективно, тогда как всякое другое ощущение может быть использовано для познания» (5, 128).

Однако ценностные суждения, как известно, составляют лишь определенную часть утверждений, высказываемых людьми. Другая ее часть — неценностные утверждения, т. е. суждения, не содержащие в себе вышеотмеченные слова в качестве операторов либо предикаторов. К числу таких, например, относятся высказывания о мире: «Мир конечен в пространстве и времени», «мир бесконечен в пространстве и времени» и т. д. Но последние, по Канту, в силу их антиномичности также не имеют познавательного значения (4(1), 109—110; 3, 399—403). Эти выводы Канта, как известно, заложили антисциентистскую традицию в философии, которая еще более окрепла в XX столетии в различного рода постпозитивистских, экзистенциалистских и герменевтических системах философии. Тем самым принижается познавательное значение философии для человечества и его отдельных представителей.

В связи с этим встает проблема более обстоятельного описания гносеологического статуса ценностных суждений на основе интересубъективного описания их логико-семантического статуса. Небезынтересно отметить, что Кант, логически характеризуя эстетические суждения, обходит молчанием вопрос об их истинностной оценке, хотя, как известно, с логической точки зрения «истинность» и «ложность» являются атрибутивными признаками любого суждения. Отсюда следует, что 1) либо Кант отказывает ценностным суждениям в истинностной оценке и тогда в «Критику способности суждения» изначально закладывается формально-логическое противоречие, разрушающее ее, либо 2) он неявно оценивает эти суждения в терминах «истинно» и «ложно»; но тогда эти суждения с необходимостью имеют в определенном смысле познавательное значение. Следовательно, для того чтобы лишить антисциентистов в философии ссылки на непознавательный характер ценностных суждений, следует показать, в каком смысле ценностные суждения имеют познавательное значение.

Можно с уверенностью сказать, что рефлексия над ценностными суждениями отталкивается от констатации того простого факта, что единичные ценностные суждения типа «Этот напиток приятен», «Эта картина прекрасна» и т. д. для различных людей примут различные истинностные значения, хотя субъ-



ективная общезначимость второго будет выше первого. Отсюда Кант заключает, что предикат таких суждений никогда не может быть понятием об объекте, ведь понятие о некотором объекте у всех едино в отличие от ощущения его. Следовательно, эстетические суждения не имеют познавательного значения.

Однако, на наш взгляд, такой вывод у Канта не опирается в должной мере на логико-семантический анализ эстетического суждения.

Так, например, нетрудно понять, что в ценностном суждении (1): «Этот напиток приятен» мы имеем энтимематический способ выражения одного из следующих конкретных высказываний:

(1') 1) Этот напиток приятен (для меня).

(1'') 2) Этот напиток приятен (для некоторых).

(1''') 3) Этот напиток приятен (для всех).

Но тогда становится очевидным, что, восстанавливая энтимематическое высказывание до полного высказывания, мы меняем его логико-семантический статус. Во-первых, изменяется предметная область этого высказывания и местность предикатора «приятен». Так, если для высказывания (1) предметная область представлена одним объектом, обозначенным словами «Этот напиток» (формализованная запись:  $R_i = \{a\}$ ), то для высказывания (1') предметная область есть одноэлементное множество, представленное упорядоченной парой объектов, обозначенных соответственно именами «этот напиток» и «я» с точностью до грамматики (формализованная запись:  $R_j = \{ \langle a, b \rangle \}$ ).

Соответственно, если в (1) предикатор «приятен» является одноместным, то в (1') он является двухместным. Но тогда нетрудно видеть, что если (1') истинно, то оно несет информацию о предметной области  $R_j = \{ \langle a, b \rangle \}$  в возможном мире  $M = \langle \langle a, b \rangle, R_1^2 \rangle$ , где  $R_1^2$  формализованная запись двухместного предикатора «...приятен...», для всякого субъекта познания  $S$ . Тем самым мы показали, что ценностные суждения могут иметь познавательное значение.

Обратим внимание на то важное обстоятельство, что конкретизация логико-семантического статуса суждения (1) в форме суждения (1') совершенно в новом свете представляет гносеологический статус ценностного суждения (1'). Так, в суждении (1) предикатор «приятен» выступает в качестве способа связи объекта с субъектом, где свойство «быть приятным» рассматривается, по существу, Кантом не как свойство объекта, т. е. этого напитка, а как свойство, характеризующее психическое состояние субъекта познания под воздействием объекта, т. е. этого напитка.

Напротив, в суждении (1') предикатор «приятен» выступает в качестве способа связи двух объектов: этого напитка и меня, т. е. в данном случае онтологизируется прежний субъект по-

знания, т. е. человек, испытывающий на себе воздействие данного напитка. В описанных случаях мы имеем дело с различными схемами процесса познания. В первом случае при истинности (1) подразумевается традиционная схема познания с отрицательным результатом познания: чувство приятности, испытываемое субъектом познания, не является отражением определенного свойства напитка, и, следовательно, этот напиток непознаваем. Во втором случае, т. е. при истинности (1'), действует следующая схема познания: в сознании человека, испытывающего чувство приятности под воздействием напитка, возникает мета-Я, мета-субъект познания, который на основе экстра-интровертной процедуры соотнесения того, что утверждается в (1') положению дел в мире  $M = \langle \langle a, b \rangle, R_1^2 \rangle$ , фиксирует соответствие того, что утверждается в этом суждении положению дел в этой новой действительности. Эта схема познания характеризуется сменой объектов познания, субъекта познания, наличием отношения отражения между ними, и, как следствие этого, положительным результатом данного акта познания. При этом принципиально важно обратить внимание на отклонение этой схемы познания на основе принципа отражения от традиционной схемы познания на основе этого принципа. В традиционном понимании принципа отражения под отражаемым понимают объект материального мира, а под отражающим — определенные идеальные элементы, присущие познающему субъекту, т. е. его адекватные ощущения, восприятия, представления, правильно построенные понятия, истинные суждения, концепции и теории. Иначе обстоит дело в схеме познания, соответствующей случаю истинности суждения (1'). Здесь в качестве отражаемого рассматривается идеальное отношение между материальными объектами, т. е. отношение «приятности» между напитком и человеком, дегустировавшим его, а в качестве отражающего — идеальный элемент мета-Я, т. е. мета-субъекта познания, и таким идеальным элементом является само суждение (1').

Данный пример направляет нашу мысль на исследование схемы познания на основе принципа отражения в случаях рефлексии, т. е. в случаях, когда объектами истинных суждений становятся мысли, т. е. понятия, суждения, умозаключения, гипотезы, концепции, теории. Ясно, что в этих случаях и отражаемое и отражающее предстают в виде идеальных элементов. Нам представляется, что, несмотря на это, в данном случае истинность предстает в виде соответствия одной мысли другой мысли. Однако она в данном случае не носит статуса когерентной истины, а по-прежнему представляет модус истины в классическом, аристотелевском смысле, так как здесь само соответствие понимается как соответствие мысли более высокого уровня абстрактности мысли более низкого уровня абстрактности, а в понятии когерентной истины, как нам представляет-

ся, имеют в виду соответствие между мыслями одного и того же уровня абстрактности. Несоответствие в этом случае, т. е. ложь, обнаруживается в виде формально-логического противоречия, которое необходимо устранить из рассуждения, дабы обезопасить его от тривиализации, либо пользоваться в рассуждениях средствами параконсистентной логики<sup>1</sup>.

Классический характер истины в случаях рефлексии подтверждает кантовский метод конструирования понятий математики в чистом созерцании, а также наша реконструкция этого метода, позволяющая применять его не только для суждений математики, но и для некоторых философских утверждений<sup>2</sup>.

При этом наша реконструкция этого метода позволяет конструировать эти суждения в эмпирическом созерцании с сохранением их интерсубъективной и, следовательно, необходимой истинности и, как нам представляется, позволяет утверждать, что в этом случае истина имеет не только регулятивное значение, но обладает также свойством критериальности. Она позволяет также, на наш взгляд, более конструктивно проанализировать дискуссию между эссенциализмом и неопозитивизмом. Последний, как известно, объявил псевдопроблемой как само понятие о сущности, так и учение о ней, восходящее к Аристотелю, на основе того, что объекты, именуемые сущностями, не обнаруживаются в опыте, а суждения о них не верифицируются опытом<sup>3</sup>. Разумеется, можно согласиться с неопозитивизмом в том, что как теоретические понятия, так и теоретические суждения не имеют в качестве своей онтологии непосредственно чувственно наблюдаемые корреляты, однако применение метода конструирования теоретических понятий в эмпирическом созерцании позволяет опосредованно ставить в соответствие теории, т. е. сущностным концепциям, чувственно-воспринимаемые объекты и тем самым в смысле классической истины верифицировать теорию и, следовательно, оправдать эссенциализм.

Да иначе и быть не может! Ведь в обыденном сознании людей эссенциалистские представления неистребимы как предрассудки. Они делают мир людей более богатым, полным и содержательным. Ведь каждый согласится, что человек, в отличие от животных, живет не только в мире твердого, горячего, холодного, кислого, сладкого и т. д., но и в мире добра, справедливости, истины, красоты, которые, несомненно, имеют статус сущностной, а не феноменальной онтологии. Однако следует, на наш взгляд, провести более точную границу между сущностной и феноменальной онтологией. Сущность является обязательным измерением всех чувственно воспринимаемых объектов (явлений). Над всякой чувственной онтологией методом абстрагирования и идеализации можно надстроить сущностную онтологию. Что же касается объектов, фиксируемых интеллектом, то для некоторых из них можно указать в мире



естественные чувственные корреляты, а для некоторых — нет. Так, например, это можно сделать для так называемых понятий наблюдения «дерево», «дом», «стол» и т. д. и нельзя сделать для теоретических понятий. Для последних, на наш взгляд, можно указать лишь искусственные чувственные корреляты, как результаты их конструирования в эмпирическом созерцании. К числу таких понятий относятся понятия математики и других теоретических наук и областей знания, а также философии. Например, таковыми являются понятия «семь», «пять», «материя», «свобода» и т. д. Описанное разграничение онтологий позволяет, на наш взгляд, эксплицировать кантовское различие «вещей в себе» и «ноуменов». Первые — это сущности чувственно-наблюдаемых объектов, т. е. мира природы, вторые — это теоретические понятия, не имеющие естественных чувственных коррелятов, т. е. в кантовской терминологии это сущности интеллигибельного, умопостигаемого мира.

Подведем итоги. Выше мы отметили, что Кант не оставляет места знанию в философии. Это следует из того, что, по Канту, как ценностные суждения, так и неценностные суждения, выходящие за границы возможного опыта, не имеют познавательного значения. Тем самым вся область философии, по Канту, есть «пространство» или «зона» нерелигиозной веры.

В некоторых предшествующих статьях мы обосновали познавательную способность суждений, выходящих за границы возможного опыта<sup>4</sup>.

Теперь мы установили, что ценностные суждения в определенном смысле также имеют познавательное значение. Тем самым мы, вопреки антисциентистам в философии, обосновали возможность научной философии, а в статье «Проблема научности философии в свете идей Канта и современной методологии» мы положили начало разработки такой философии.

Это позволяет несколько иначе ответить на вопросы Канта.

Первый вопрос: Что я могу знать? Ответ: Я могу знать то, что нам сообщают конкретные науки и научная философия. Второй вопрос: Что я должен делать? Ответ: То, что мне подсказывает знание, а если я не имею такового, то делать то, что мне подсказывает глубокая вера. Третий вопрос: На что я могу надеяться? Ответ: На то, что утверждается в ненаучной философии и в религии.

<sup>1</sup> Ньютон да Коста, Диего Маркони. Развитие параконсистентной логики в 80-х годах XX века//Философские науки. 1989. № 9. С. 54—62.

<sup>2</sup> Троепольский А. Н. Проблема научности философии в свете идей Канта и современной методологии//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1990. Вып. 15. С. 103—106.

<sup>3</sup> Kraft V. Der Wiener Kreis. Wien-New-Iork, 1968.

<sup>4</sup> См.: Троепольский А. Н. Проблема научности философии...; Он же. Формально-логический анализ математических антиномий Канта//Философские науки. 1987. № 2. С. 97—102.

## Способность суждения и проблема понимания

И. В. Дмитриевская  
(Ивановский государственный университет)

Цель статьи показать, что Кантова «Критика способности суждения» (1790) не только является предтечей современной теории понимания, но и содержит описание системных механизмов понимания и объяснения.

«Критика способности суждения» родилась из постановки и решения ее автором вопроса о познаваемости мира. И. Кант считал необходимым условием познания существование априорного знания (принципов, законов, правил), которое обеспечивает достоверность любому теоретическому построению. Но априорность одновременно определяет границы познания. Такие границы обозначены и для рассудка, действующего по законам природы (рассудок в познании природы ограничивается знанием феноменов, не проникая в сущность вещей в себе), и для разума, действующего по законам свободы (разум может познать в границах свободной воли вещь в себе, но делает это несозерцательно, то есть выходит за пределы собственно философской рефлексии).

И. Кант отмечает, что существует особая сфера сверхчувственного, в познании которой мы не имеем никакой почвы: однако должно существовать в нашем познании основание единства сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы. Для этого и нужно исследовать способность суждения, призванную связать две сферы познания — сферу рассудка и сферу разума.

Что такое способность суждения? И. Кант определяет ее как среднее звено между рассудком и разумом, как способность мыслить особенное как подчиненное общему (5, 178). Объекты познания — природа и человек — своего рода тексты, и следует выявить тот смысл, который в них заложен. Проблема познания не сводится к получению каких-то знаний об объекте, а ставится как проблема выявления существенных отношений между компонентами этого знания, то есть как проблема понимания. И. Кант именно там видит границу познания, где невозможно *понять*, то есть объяснить природу в категориях рассудка, а свободную волю в идеях разума. Механизмом понимания мира природы и мира свободы выступает способность суждения.

Способность суждения как механизм понимания. Что такое понимание? Начнем с простейшего примера. Перед нами текст. Что значит понять текст? Это значит либо приписать ему какой-то смысл, либо выявить тот смысл, который вкладывает в него автор. С логической точки зрения, понимание — это определенное отношение между компонента-

ми знания. Оно устанавливается между знанием известным и понятным и знанием неизвестным и непонятным. В простейшем случае новое (непонятное) вписывается в известное (понятное), тем самым тоже становится понятным. Алгоритм понимания можно рассмотреть на элементарной клетке знания, которая выражена в структуре простого атрибутивного суждения. В субъекте суждения заключается, как правило, то, что известно, а предикат содержит новое. Поэтому любое атрибутивное суждение можно понять по-разному, в зависимости от того, как поставлено логическое ударение. Выражение «Это он поет» можно понять так: «Он есть тот, кто поет», «Это есть то, что он поет», «То, что он делает с этим, есть пение» и т. п. Здесь понимание представлено отношением предикатного компонента суждения к субъектному.

Аналогично складываются отношения между известным и новым знанием в способности суждения. Процесс подведения особенного под общее предполагает, что одно из них известно и понятно, а второе является новым и нуждается в объяснении. Раскрывая механизм способности суждения, И. Кант особое место отводит ее систематизирующим функциям. Следовательно, осуществляя способность суждения, как и понимая нечто, проникая в суть явления, исследователь создает новую систему знания, компонентами которой выступают особенное и общее, известное и новое, понятное и непонятное.

Системный характер понимания и способности суждения. Понимание носит системный характер. Чтобы точно определить, что это значит, напомним, в каком смысле понимается система. Система есть вещь, на которой реализуется отношение с заранее фиксированными свойствами. Существует двойственное определение: система — вещь, на которой реализуется свойство с фиксированным отношением<sup>1</sup>. Существуют разные уровни организации системы — уровень системообразующего свойства — концептуальный, уровень системообразующего отношения — структурный, уровень элементов системы — субстратный. В процессе понимания строится система: ее концепт определяется целью — понять объект или знание, структура формируется отношением нового знания к известному, а элементами системы служат компоненты знания, участвующего в процессе понимания.

Так же, как процесс понимания, систематизирующий характер носит способность суждения. Ее задачи — установить системные связи между сферами познания рассудка и разума, найти системный способ исследования сверхчувственного, открыть возможность системного представления эмпирического знания, раскрыть способы взаимосвязи мира природы и мира свободы: закономерности формы природы должны соответствовать возможности целей, которые ставятся миром свободы (5, 174). «Опыт должен составлять (в идее) систему возмож-



ных эмпирических знаний по общим и частным законам... Этого требует единство природы, согласно принципу всеобщей связи» (5, 113).

Системность познания у Канта тесно связана с априоризмом. Для того чтобы способность суждения выполняла систематизирующую функцию, необходимо, чтобы она исходила из собственного априорного принципа. Априорный принцип выполняет системообразующие, концептуально-структурные функции в познании: «Предположение о возможности опыта как эмпирической системы есть трансцендентальный принцип способности суждения» (5, 114). Содержательные выражения этого принципа заключены в высказываниях типа: «Природа идет кратчайшим путем», «Природа ничего не делает напрасно», «Природа не совершает скачка в многообразии форм: она богата видами, но скупа в родах» — все эти высказывания представляют трансцендентальную способность суждения. Априорный принцип способности суждения фиксируется как принцип *целесообразности* природы. Если объяснение использует подведение эмпирических знаний под принцип целесообразности, то оно образует систему из этих эмпирических данных.

Модели понимания и типы способности суждения. Процесс понимания проявляется во взаимодействии двух видов знания — знания, которым располагает индуктор, то есть источник информации, и знанием реципиента информации, или реципиента. Будем называть эти типы знания тезаурусом индуктора и реципиента. Под тезаурусом в данном случае понимаются знания, а не узловые понятия, как в информатике. Простейшие модели понимания имеем в том случае, когда тот и другой тезаурусы системно организованы. При этом предполагается, что реципиент обладает известным и понятным знанием, а индуктор сообщает новое, а зачастую и непонятное. При понимании решается определенная задача по построению системного объекта: реципиент совершает системный синтез имеющегося у него знания с тем, что сообщает индуктор. Возникает возможность двух моделей восприятия нового: в первой системообразующие свойства и отношения заданы системой тезауруса реципиента, а новое знание, сообщаемое индуктором, вписывается в эту систему на уровне субстрата. Очевидно, что новое знание в этом случае воспринимается по-своему, и совсем необязательно реципиент понимает именно то, «что хотел сказать автор своим произведением». Условно назовем эту модель понимания аналитической, или интерпретационной, поскольку воспринимаемая информация аналитически выводится из концепта и структуры тезауруса реципиента.

Существует другой способ синтеза информации при понимании: в совокупном знании строится система, в которой концепт и структура заимствуются из тезауруса индуктора, а субстрат представлен знаниями реципиента. Такого рода модель

назовем собственно понимающей, или синтетической, поскольку основные системообразующие компоненты заимствуются реципиентом из тезауруса индуктора. Для примера рассмотрим усвоение грамматического правила. Возможен случай, когда новое правило выводится из более общего, уже известного ученикам и понятого ими, например, правило о правописании приставок «раз-рас», «роз-рос» из общего правила правописания приставок на «з». Для его усвоения требуется использовать аналитическую модель понимания. В другом случае для усвоения правила ученикам предлагается самим придумать примеры на новое правило. Это уже синтетический вариант. В том и в другом случае ученику приходится строить новую систему знания, но в первом случае системообразующие свойства и отношения совокупной системы заданы, то есть содержатся в тезаурусе ученика, а во втором — задаются учителем, объясняющим правило. Необходимым условием понимания, если оно развивается по данным моделям, служит общность тезаурусов индуктора и реципиента, таким образом, процесс понимания всегда протекает в форме диалога.

Совершенно аналогичные моделям понимания в философии И. Канта выделяются типы способности суждения. Способность суждения может быть определяющей и рефлектирующей (5, 115). «Если дано общее и для него нужно найти особенное как подчиненное общему, то это определяющая способность, но если дано особенное и для него надо найти общее, то это рефлектирующая способность» (5, 178). И далее важно: «Для определяющей способности закон начертан априори, ей не нужно придумывать закон. Рефлектирующая способность нуждается в принципе, который она не может заимствовать из опыта, ...который должен обосновать единство всех эмпирических принципов... Такой трансцендентальный принцип рефлектирующая способность суждения может дать себе как закон только *сама* (5, 178).

И. Кант подчеркивает сложность второй, рефлектирующей формы способности суждения: «Принцип способности суждения в отношении формы вещей в природе есть целесообразность природы в ее многообразии. То есть природа посредством этого понятия представляется так, как если бы некий рассудок содержал в себе основание единства многообразного содержания ее эмпирических законов» (5, 179). И далее, о связи чувства удовольствия с понятием целесообразности природы: «Чувство удовольствия вызывает осознание того, что, чем больше мы познаем природу в многообразии ее законов, тем больше верим, что все они выводятся из единых и простых принципов» (5, 186). Принцип целесообразности природы дополняется принципом простоты.

Две системные модели понимания, равно как и две формы способности суждения, имеют под собой постановку опреде-

ленных системных задач, решение которых возможно на основе использования системных операций. Модель определяющей способности суждения предполагает построение системы при заданных концепте и структуре. Субстратный уровень системы (особенное) должен быть восстановлен исследователем. И. Кант справедливо полагает, что, когда познание развивается по этой модели, то оно не нуждается в дополнительных априорных принципах, потому что они заданы самими определениями. Вторая, рефлектирующая модель, нуждается в таком принципе. Действительно, это синтетическая модель понимания, при которой система фактически не задана, поскольку не заданы ее концепт и структура, а известны лишь элементы. И. Кант понимает, что концепт и структура не могут быть однозначно восстановлены по субстрату. Следовательно, должен быть введен механизм однозначного понимания системы, то есть однозначного введения ее структуры и концепта. Роль такого механизма играет принцип *целесообразности природы*. В теоретико-системном плане принцип целесообразности представляет некоторое отношение второго порядка, отношение концептуально-структурного уровня организации системы к субстратному. И если *однозначно* задано это отношение, то однозначно может быть восстановлен концептуально-структурный уровень искомой системы. Поиски отношения второго порядка ведутся с помощью рефлексии: «Рефлексируют — значит, сравнивать и соединять данные представления либо с другими, либо со своей познавательной способностью по отношению к понятию, возможному благодаря этому. Рефлексивную способность суждения называют также способностью рассуждения» (5, 115).

Возможность понимания при отсутствии общности тезаурусов. В теоретико-системной концепции понимания наибольший интерес представляет случай, когда общность тезаурусов реципиента и индуктора отсутствует. Возможно ли в этом случае понимание, и если да, то каким образом? В «Критике способности суждения» представлена аналогичная ситуация. И. Кант вовсе не отрицает познания вещи в себе, он отрицает такое познание в созерцании и по законам природы, то есть рассудочное познание с помощью философской рефлексии. В «Критике практического разума» утверждается возможность познания вещи в себе по законам *свободы*, но не в созерцании, а практическим путем. Критика способности суждения призвана, по сути дела, решить вопрос, как возможно познание вещи в себе в созерцании и по законам свободы? Этот вопрос смыкается с общим вопросом кантовской философии: как возможны синтетические суждения априори? «Задача критики способности суждения относится к общей проблеме трансцендентальной философии — как возможны синтетические априорные суждения?» (5, 301), и далее: «Что собственно в суждении вкуса утверждается априори?.. Не удовольст-



вие, а именно общезначимость удовольствия, связанная в душе с оценкой предмета, представляется в суждении вкуса как общее правило для способности суждения, значимое для всех» (5, 302). И далее: «Понятие объективной целесообразности природы есть критический принцип разума для рефлектирующей способности суждения» (5, 425).

И. Кант различает эстетические и логические суждения. Для логических суждений предикат является объективным понятием. Таковы определяющие суждения. Рефлектирующее суждение может быть эстетическим. В нем определяющим основанием служит ощущение, и таково чувство удовольствия или неудовольствия. Эстетическое суждение чувствования содержит материальную целесообразность, эстетическое суждение рефлексии — формальную. Таким образом, эстетические суждения выступают как оценочные и, следовательно, предполагают определенный ранг рефлексии у человека, высказывающего их.

Разграничение И. Кантом суждений эстетических и логических непосредственно соотносится с проблемой понимания. Непонимание, прежде всего, дается не как знание, а как чувство неудовлетворенности, неудовольствия некоторой неопределенностью. Напротив, проникая в суть предмета исследования, мы испытываем чувство удовольствия, а когда удастся построить интересную систему знания об объекте, мы считаем, что наше построение не только истинно, но и удовлетворяет критериям красоты. Особенно критерий красоты широко используется в математических построениях, имеющих дело с априорными формами познания.

Покажем, что решение вопроса о понимании при несовпадении тезаурусов читателя и текста связано с повышением ранга рефлексии и с формированием системы эстетических суждений рефлексии.

При несовпадении тезаурусов индуктора и реципиента понимание возможно при тождестве отношений второго порядка между системными компонентами знания — концептом и структурой, структурой и субстратом, концептом и субстратом и т. п. У человека с развитым интеллектом эти отношения формируются в процессе усвоения различных типов знания. Процесс обучения по идее должен преследовать цель не построения в тезаурусе обучающегося конкретных систем знания, а формирования алгоритмов систематизации. Сюда относятся узаконные выше аналитическая и синтетическая модели понимания и алгоритмы формирования отношений второго порядка.

Типы знания различаются по логической структуре: есть дискурсивное знание, которое, будучи рассмотрено как система, имеет развитые концепт и структуру при зачастую мало информативном субстрате, а есть знание дескриптивного типа,

в котором структура и концепт однообразны и мало информативны, а субстрат развит. Модели усвоения знания в том и другом случае различны. Знание первого типа — это математически обработанное. Второй тип представляет гуманитарное знание. Для усвоения знания первого типа нужны способности к рефлексии при постепенном увеличении ее ранга. Для усвоения знания второго типа — способности к запоминанию, а не собственно пониманию. Это обстоятельство следует учитывать при оценке знаний студентов: не всегда вызубренный ответ заслуживает высшего балла, равно как и ответ по шпаргалке по билету при способности ориентироваться во всем материале и решать задачи нельзя оценивать низшим баллом.

Индуктор и, в частности, преподаватель, объясняющий материал, ставит перед собой задачу не только дать какую-то информацию по своему предмету, но и сделать ее понятной непосвященному. Для этого он должен сообщить не только прямую информацию, но и метаинформацию, в которой сообщается, каким образом конструировать из нее систему. Введение метаинформации связано с введением отношений второго порядка в процесс объяснения. Для И. Канта — это повышение ранга рефлексии в процессе развития рефлексивной способности суждения.

<sup>1</sup> Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем. М., 1977.

### Синтактико-семантические принципы порождения терминов в текстах И. Канта

*И. Д. Копцев*

*(Калининградский государственный университет)*

Философский текст в его классической форме и, в частности, текст Канта — это не в последнюю очередь текст дефинитивный, в основе построения которого лежат специфические процедуры интеллектуальной деятельности, предназначенные отправителем речи для введения в тезаурус адресата новых терминов, элементарных имен и дескрипций, а также новых смыслов для уже известных или ранее введенных терминов. Сущность операции определения как посредника между субъектами интеллектуальной деятельности состоит в установлении отношений тождества (или синонимии) между определяемым компонентом (*definiendum* — сокращенно *dfd.*) и определяющим (*definiens* — сокращенно *dfn.*)<sup>1</sup>. Как отмечает Г. И. Ахманова, слово становится термином только при условии, что «люди, нормально пользующиеся данным языком, обязательно устанавливают соответствие между более кратким или компактным обозначением данного объекта и его более развернутым или протяженным определением, или дефиницией»<sup>2</sup>. Дан-

ный автор, как видно из цитаты выше, не совсем корректно трактует понятие определения, сводя его к дефиниенсу, но нас интересует здесь отмечаемый факт вторичности термина по отношению к дефиниции. О вторичности термина по отношению к дефиниции говорит также С. Е. Никитина<sup>3</sup>.

Элементарной синтаксической формой, следовательно, порождающей термины и терминологические сочетания, является форма вида (...) R (...), в которой символом (...) обозначены переменные компоненты *dfd.* и *dfn.*, а символом «R» — отношение тождества между ними. Более конкретной реализацией указанной формы является форма вида (...) sein (heißen) (...), в которой глаголы *sein* и *heißen* выполняют функцию пропозиционального оператора тождества. Например: «Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse» (181) или «Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen» (171)<sup>4</sup>.

В этой конструкции *dfd.* (Verstand, Verbindung) предполагается данным понятием, а *dfn.* ставит ему в соответствие его существенный признак. *Dfn.*, однако, представляет собой, как правило, полилексемный термин, так как он эксплицирует содержание *dfd.*, то есть он выполняет функцию экспликации *dfd.* Термины «Das Vermögen der Erkenntnisse» и «Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen» являются экспликативными терминами как результат реального определения.

Более осложненной конструкцией является такая, в которой *dfn.*, выступающий в синтаксической функции предикатива, представлен йота-операторной дескрипцией «тот..., который...». Например: «Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird» (185).

Прагматическая функция операторной дескрипции состоит в убеждении адресата в правомерности введения понятия и ответствующего ему термина «die transzendente Einheit der Apperzeption», хотя введение этого объекта и имеет гипотетический характер.

Определительным терминопорождающим конструкциям с глаголами *sein* и *heißen* противостоят определения с глаголами *nennen*, *verstehen* в качестве пропозициональных операторов. Последние, в отличие от первой пары, имеют референцию к субъекту рассуждения, то есть автору. Определения этого вида можно назвать прагматическими, так как они связаны более непосредственно с субъектами интеллектуальной коммуникации и направлены на расширение тезауруса адресата за счет введения новых терминов или переквалификации уже существующих в его словаре терминов. Эти определения являются также синтетическими, так как они определяют значение вновь вводимого в тот или иной язык термина или сознательно уточняют прежде существующие.



Большой удельный вес этого вида определений связан с сущностью самого учения Канта об активности субъекта, в частности, с принципом «я мыслю», так что формы «Ich nenne» («я именую») и «Ich verstehe» («я понимаю») представляют собой непосредственную речевую реализацию авторского «я мыслю» на определенных этапах порождения текста. Иллокутивные акты номинации и истолкования с референцией к автору как носителю речи и теории являются основным источником перекалифицирующих определений и новых терминов.

Особенностью кантовских определений является то, что в них определению подлежат не родовые понятия, а, как правило, понятия видовые. Причем выделение последних совершается с помощью определения или описания признака, по которому происходит видовое отличие производного понятия. Отсюда неперменным синтаксическим компонентом акта определения выступают придаточные предложения, либо называющие признак, по которому происходит деление базисного понятия, либо формирующие условия, при которых *dfd.* и *dfn.* вступают в синонимические и гипонемические отношения. Например: «*In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mennigfaltige der Erscheinung als in gewissen Verhältnisse geordnet angeschaut wird, nenne ich die Form der Erscheinung.*» (93).

Из примера следует, что базисное понятие «*Erscheinung*» рассматривается как данное. В нем с помощью двух дескрипций выделяются два существенных компонента понятия, представленных терминами «*Materie*» и «*Form*». Дескриптивность определения говорит о том, что в тезаурус адресата вводятся понятия и их имена, которые были ранее ему в этом качестве неизвестны. Как отмечает К. Попа, целью перерегистрирующих определений является построение и доведение до реципиента нового смысла и значения известного ему имени, то есть оно есть в его словаре, но смысл его в данном контексте не ясен<sup>5</sup>.

Определения с оператором глаголом «*verstehen*», имеющим референцию как к автору, так и к объекту истолкования, являются, как указывалось выше, еще одной разновидностью реализации автором принципа «я мыслю». Если определения с оператором «*nennen*» в результате взаимодействия с уровнем наблюдения поставляют теоретические мататермины, то определения с глаголом «*verstehen*» часто выступают средством истолкования терминов с методологической функцией. Например: «*Ich verstehe unter Analytik der Begriffe nicht die Analysis derselben oder das gewöhnliche Verfahren..., sondern die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um...*» (138).

Характерным для этих перекалифицирующих определений

является сам синтаксический принцип их построения по модели «nicht..., sondern...» («не... а...»), который позволяет автору выразить свое негативное отношение к предшествующим философским концепциям или общепринятой точке зрения и подчеркнуть свою. Что касается терминологии, то с помощью этой антиимпlicativeй метаконструкции производится перерегистрация в тезаурусе адресата традиционных философских терминов, вкладывается в них свое содержание и смысл.

Прагматическая функция этих определений состоит в том, чтобы построить для адресата новый смысл для уже имеющегося в его тезаурусе термина и удалить прежний. Так, в примере выше термин «Analytik der Begriffe» получает новый смысл: «...die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst» и удаляется прежний смысл: «Begriffe, die sich darbieten, ihren Inhalte nach zu zergliedern und zur deutlichkeit zu bringen».

Таким образом, эта синтаксическая конструкция есть конструкция, с помощью которой Кант строит свои смыслы в тезаурусе адресата на базе его прежнего терминологического аппарата.

Введение и определение объекта номинации, а также и его имени в философском тексте, как правило, не вмещается в рамки одного даже сложного предложения и требует выхода в текст. В этом случае dfd. может представлять собой текстовую дескрипцию, которая затем с помощью дейктического выражения идентифицируется и сокращается, а затем следует его номинация. Например: (1) «Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts, unter denen... Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen (2). *Diese Handlung nenne ich Synthesis*» (3) (147).

В этом случае определение включает три компонента: 1) текстовую дескрипцию, раскрывающую содержание dfd.; 2) дейксивное выражение с функцией сокращения и 3) его номинацию.

Более сложной, чем описанная выше, синтаксической дефинитивной моделью, связанной с порождением терминов, является модель, схему которой можно представить как (...)*so* (...), то есть модель с *so*-оператором, как постоянным компонентом этого антецедентно-консеквентного построения, прагматическая функция которого состоит в донесении до адресата, помимо значения, смысла имени термина, также информации, связанной главным образом с аргументацией правомерности введения определенного субъекта номинации и снабжения его определенным именем.

Эта модель, как и предыдущая, имеет несколько разновидностей в зависимости от логико-синтаксической функции первого компонента конструкции. Как наиболее типичные, следует выделить модели «если... то...» с ее вариантами и модель «так как... то...» (также с вариантами). Рассмотрим следующий пример:

(1) «*Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in einem Urteile genauer untersuche, und sie, als dem Verstande Angehörige, von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft untersuche, (2) so finde ich, daß ein Urteil nicht anders sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen*» (189).

В antecedенте (1) формируются условия, при которых тождество *dfd.* и *dfn.* в консеквенте (2) следует считать истинным. О подчеркнута утвердительной модальности выражения свидетельствует присутствие сочетания, усиливающего констатацию определения. В форме «если... то...» в данном случае устанавливается отношение тождества между компактным и длинным компонентами дефиниции.

Текст, имеющий дело с философскими понятиями и их содержанием, нуждается в многократном применении операций введения, идентификации и номинации для того, чтобы более или менее полно очертить концептуальные границы понятия и его связи с другими понятиями. Как результат повторения актов введения и номинации возникает дефинитивный дискурс, примером которого может служить нижеследующее СФЕ:

I. (1) «*In jedem Erkenntnisse eines Objekts ist nämlich Einheit des Begriffs, (2) welche man qualitative Einheit nennen kann, sofern darunter nur die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse gedacht wird,...* II. (3) *Zweitens Wahrheit in Ansehung der Folgen. Je mehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe, desto mehr Kennzeichen seiner objektiven Realität. (4) Dieses könnte man die qualitative Vielheit der Merkmale... nennen* III. (5) *Endlich drittens die Vollkommenheit, die..., welches man die qualitative Vollständigkeit nennen kann*» (156—157).

Как следует из приведенного СФЕ, операция введения объекта и операция его номинации повторяется трижды. Каждая фаза поставляет термин в тезаурус адресата, а именно: «*qualitative Eiheit*», «*qualitative Vielheit*», «*qualitative Vollständigkeit*». Все три гиперонима тесно связаны семантически, так как первый и второй находятся в отношениях тождества (как понятие и его признаки), а третий обозначает понятие, в котором синтезированы два предыдущих.

Определяющий компонент данных билексемных терминов выполняет не функцию спецификации понятия, обозначенного определяемым им термином, как это обычно имеет место в подобной структуре, а функцию базисного элемента, связываю-



щего своей семантикой специфицированные определяемые компоненты в единое целое, то есть образуется терминологическое микрополе. Кант не употребляет, разумеется, термин «терминологическое поле», но он вводит термин «логическое место», подчеркивая, что любое понятие, любую рубрику, под которую попадают многие другие понятия («...darunter viele Erkenntnisse gehören»), можно назвать логическим местом. Формирование такого логического места происходит уже на уровне относительно элементарных синтаксических структур, рассмотренных выше, когда на основе базового понятия возникают один или несколько производных терминов, образующих, говоря словами Канта, одно логическое место, вернее было бы сказать, одно логическое микроместо. Текстовые же единицы, например, такие, как парадигматические единства, служат средством формирования логических макромест, состоящих из целого ряда так или иначе тесно связанных между собой терминов, производных от базисных терминов, относящихся к минимальному словарю теории. В этой связи произведенное выше СФЕ и порожденные им термины представляют собой логическое место, состоящее из трех билексемных терминов. Построение логического макроместа и соответствующего ему терминологического поля происходит в рамках ПЕ с помощью так называемого нами оператора парадигматизации «этот», который служит сигналом перехода к теме, выносимой на парадигматическую (вертикальную) ось текста. Рассмотрим следующий пример:

СЕ-1. «Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber... Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. *Diese Handlung nenne ich Synthesis.*

СЕ-2. *Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun und... Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber... bringt zuerst eine Erkenntnis hervor...*

СЕ-3. *Die Synthesis überhaupt ist... die bloße Wirkung der Einbildungskraft..., ohne die wir überall keine Erkenntnis haben würden...*

СЕ-4. *Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche...» (147—148).*

Данное ПЕ отчетливо делится на две части. Первая часть завершается оператором парадигматизации, с помощью которого идентифицируется и номинируется понятие, становящееся темой второй части ПЕ, которое в нашем примере состоит из СЕ-2, СЕ-3, СЕ-4. В СЕ-2 дается истолкование вновь введенного понятия «синтез», имя которого используется в качестве базисного термина для образования следующих полилексемных

терминов-гиперонимов: Synthesis — die Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung — die Synthesis überhaupt — die reine Synthesis, allgemein vorgestellt.

Формулу порождения данного текста можно представить, следовательно, следующим образом: «(СЕ-1) dieser (СЕ-2), (СЕ-3) ... (СЕ-п)». Dfd. данного ПЕ формируется на *парадигматической оси*, он представлен комплексом, состоящим из четырех терминов: Synthesis — die Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung — die Synthesis überhaupt — die reine Synthesis, allgemein vorgestellt. Dfn. представлен серией дефинитивных дескрипций, расположенных на *синтагматической оси текста*, а именно: СЕ-2, СЕ-3, СЕ-4.

Таким образом, dfd. и dfn. в рамках ПЕ соотносятся как парадигматическое и синтагматическое комплексные терминологические единства. Первый состоит из полилексемных терминологических сочетаний, а второй — из предикативных терминологических дескрипций.

Итак, термины, служащие выражению dfd., являются парадигматическими, а термины в функции dfn. — синтагматическими. Последние носят предикативный (рематический) характер, следовательно, они в определенной мере окказиональны, так как их функция состоит в экспликации содержания парадигматических понятий. Оператор парадигматизации переводит термин *из синтагматического плана в план парадигматический, выдвигая его тем самым в субъектную позицию.*

На уровне метаязыка, то есть там, где, по Канту, разум выполняет регулятивную функцию, построение дефинитивного ПЕ совершается не по принципу парадигматизации ремы, а по принципу родовидовых отношений между понятиями.

Принцип спецификации понятия согласно родовидовым отношениям реализуется на уровне дефинитивного метаметадискурса как принцип порождения гипонемического терминологического дерева. Например:

I. «Wenn ich unter Theologie die Erkenntnis des Urwesens verstehe, so ist sie die entweder aus bloßer Vernunft... oder aus Offenbarung... Die erste denkt sich nun ihren Gegenstand entweder bloß durch reine Vernunft... und heißt die transzendente Theologie, oder durch einen Begriff ...und mußte die natürliche Theologie heißen...

II. Die transdendentale Theologie ist entweder... und heißt Kosmotheologie, oder ...und wird Ontotheologie genannt.

III. Die naturliche Theologie schließt auf die Eigenschaften und das Dasein eines Welturhebers... Daher steigt sie von dieser Welt zur höchsten Intelligenz auf, entweder als dem Prinzip aller natürlichen, oder aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im ersten Falle heißt sie *Physikotheologie*, im zweiten *Moraltheologie*» (681—682).

Данное СФЕ построено по типичному для дефинитивного

дискурса принципу «либо..., либо...» («entweder..., oder...»), порождающему дихотомическое отношение между понятиями: понятие теологии подразделяется на «трансцендентальную теологию» (die transzendente Theologie) и «естественную теологию» (die natürliche Theologie). Каждое из этих понятий делится затем на более узкие понятия: «трансцендентальная теология» на «космотеологию» и «онтоотеологию», а «естественная теология» на «физикотеологию» и «моральную теологию». Понятие учения влечет за собой понятие носителя этого учения, обозначенного именами Deist и Theist, вместе с коррелирующими с ними понятиями Weltursache и Welturheber. Схема данного логического макроместа такова: Die transzendente Theologie — Ontotheologie — Physikotheologie — die natürliche Theologie — Moralthologie — Deist — Theist.

Итак, в процессе порождения терминов в дефинитивном дискурсе, под которым мы понимаем текстовые структуры, состоящие из определяемого и определяющего компонентов, принимают участие все синтаксические модели философского дискурса: суждение субъектно-предикатной структуры, а также суждения имплицативной, антиимплицативной, antecedентно-консеквентной структуры, суждения, представляющие собой СФЕ (дефинитивные умозаключения и дефинитивные микро-тексты), и, наконец, дефинитивные ПЕ, выполняющие функцию текстового определения какого-либо философского понятия как концепта. Среди этих структур широко представлены структуры, отражающие авторское «я мыслю» в виде более частных иллокутивных установок, а именно «я именуую», «я истолковываю». Эти структуры выполняют функцию переквалифицирующих (авторских) определений. Их прагматическая функция состоит в замене в тезаурусе адресата прежних смыслов, связанных с теми или иными терминами, на новые или же их существенные уточнения, а также введение в его тезаурус новых терминов. Последние в своем подавляющем большинстве представляют собой билексемные и полилексемные словосочетания и даже устойчивые пропозиции, содержащие те или иные концептуальные формулировки.

Структура терминологии отражает общую концептуальную систему философа и подразделяется на термины объектного языка (эмпирический уровень), термины метаязыка (уровень теории) и термины метаметаязыка (уровень методологии теории, ее оценки, полемики и т. д.). Первые вводятся, как правило, йота-операторной дескрипцией «тот..., который», вторые — актами «я именуую», «я истолковываю», а также другими двухчастными структурами с объективно-констатирующей модальностью (структуры с операторами «so» и «dieser»). И наконец, последние вводятся, как правило, в рамках синтагматических и парадигматических единств. Их деление основано на родовидовых отношениях между понятиями, а также на гипо-



нимических или гиперонимических отношениях между терминами.

На уровне текста отношения между *dfd.* и *dfn.* перерастают в отношения темы и текста. Здесь вступают в действие синтагматический и парадигматический факторы, которые позволяют разграничить термины на парадигматические, так как они выносятся на парадигматическую ось текста, и на синтагматические. Последние несут дескриптивный и рематический характер, они эксплицируют содержание парадигматических терминов. Парадигматические *dfd.* обладают комплексным характером: он включает, как правило, базисный термин, вводимый оператором парадигматизации, и производные от него гипонимы и гиперонимы. Такой *dfd.* выступает терминованным концептом ПЕ.

Текстовой *dfn.* представляет собой обычно серию синтагматических единств, включающих синтаксические структуры с дефинитивной функцией. На уровне парадигматического единства (*ПЕ*) *dfd.* и *dfn.* соотносятся как тема и текст.

<sup>1</sup> Горский Д. П. Определение. М., 1974. С. 27.

<sup>2</sup> Ахманова Г. И. К вопросу о дефинитивном слове и дефинитивном словосочетании. М., 1972. С. 3.

<sup>3</sup> Никитина Е. М. Семантический анализ языка науки. М., 1983. С. 28 и др.

<sup>4</sup> Все примеры в данной статье взяты из кн.: Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: Reclam, 1979.

<sup>5</sup> Попа К. Теория определения. М., 1976. С. 110. и др.

<sup>6</sup> Попа К. Указ. соч. С. 118.

### III. ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ НАУКИ

#### Эпистемологические предпосылки кантовского учения об органической природе в «Критике чистого разума»

*С. В. Корнилов*

*(Калининградский государственный университет)*

Одним из важнейших гносеологических результатов «Критики способности суждения» стало восстановление телеологии. Телеологический метод, первоначально отвергнутый Кантом, получил затем оправдание в изучении органического мира, что свидетельствует о концептуальном разрыве между трактовкой оснований науки, сформулированной в «Критике чистого разума», и методологией исследования живой природы, представленной в последней «Критике». Но не содержала ли критическая эпистемология в самом своем основании соответствующих предпосылок для последующей реабилитации телеологии?

Центральным пунктом кантовской философии науки, как известно, было обоснование принципа причинности. Необходимость его защиты от юмовского скептицизма диктовалась тем

обстоятельством, что если знание причинно-следственных отношений основано на чисто психологическом механизме привычки, то разрушается все здание классического естествознания, так как его законы включают в себя каузальность. Доказательство Канта состоит из двух частей.

Аргумент первый. Среди многообразных отношений, данных нам в опыте явлений, можно выделить два класса. Один из них включает одновременно существующие вещи, другой — отношения последовательности, когда одно событие следует после другого. Если, например, опустить ложку в стакан с водой, то уровень воды в стакане поднимется. В этом случае причина и действие даны одновременно. Но определить, что здесь является причиной, а что — следствием, возможно, только зная временной порядок причинного отношения. Временная последовательность, таким образом, более фундаментальна, ибо, установив ее, мы оказываемся способны разобраться и в отношении существования. Время, с точки зрения Канта, есть форма интуиции воспринимающего субъекта, и, значит, гарантировать необходимый характер последовательности смены состояний непосредственно нельзя. Вопрос состоит в том, является ли временная последовательность чисто субъективным результатом или она определена воспринимаемой реальностью — «посредством одного лишь восприятия; *объективное отношение* следующих друг за другом явлений остается еще не определенным» (3, 259). При каких же условиях последовательность явлений в нашем восприятии будет объективно необходимой?

Прежде всего, для этого нужно, чтобы явления не были вещами в себе. В самом деле, если отождествить мир в себе и мир для нас, то из последовательности представлений делать какие-либо заключения о последовательности в объекте было бы невозможно, поскольку они совпадали бы. Во-вторых, необходимо, чтобы явление как объект восприятия и само восприятие различались. Основание для такого различения содержится в любом конкретном акте восприятия. Так, последовательность восприятия частей дома может быть произвольной, начинаться с фундамента или с крыши, справа или слева и т. д. Любой порядок восприятия возможен, но дом, как объект восприятия, очевидно, не идентичен ни одной из этих последовательностей его восприятия. Как реальный объект, он вообще наличен целиком, хотя и воспринимается нами последовательно. Фундаментальное различие предметной реальности и знания о ней обнаруживается в данном случае эмпирически, но требует анализа, так как логически возможным является отождествление представления и предмета.

Однако последнее предположение ведет к солипсизму, и тогда становится невозможно отделить действительность от сновидения. Отвергая подобный ход мысли, следует заключить,

что явление отлично от восприятия «только в том случае, если оно подчинено правилу, которое отличает это схватывание от всякого другого и делает необходимым некоторый способ связывания многообразного» (3, 261). Итак, первым результатом рассмотрения Кантом временной последовательности становится вывод, что воспринимаемый объект, чтобы не слиться с представлениями о нем, должен содержать некоторую закономерность, определенный инвариант его возможных восприятий.

Это заключение носит промежуточный характер, поскольку является звеном в спецификации предполагаемой закономерности. И здесь следует обратиться ко второму аргументу Канта, также достаточно наглядному. Если наблюдать за лодкой, плывущей вниз по речке, то последовательность восприятий положения лодки (сначала выше по течению реки, затем соответственно ниже) будет задана отнюдь не субъектом, наблюдающим за изменением положения лодки. Ее движение будет происходить независимо от его желания увидеть именно такую последовательность событий. Более того, если бы наблюдатель захотел, чтобы порядок перемещения лодки был обратным, то из этого ничего не получилось бы.

Заданная последовательность движения лодки дает основание прибавить к установленному различию порядка восприятия и порядка явлений существенное добавление, что первое отношение основывается на втором. Только при этом условии получает объяснение неререверсируемость наших представлений. Изменения состояния объекта отличает то, что наблюдаемая последовательность 1) необратима и 2) предшествующее событие в цепи необходимо вызывает последующее. Таким образом, принцип причинности «устанавливает закономерность в протекании времени»<sup>1</sup>. Оказывается, что «свой субъективный синтез (схватывание) я делаю объективным, если принимаю в расчет правило, согласно которому явления в их последовательности, т. е. так, как они происходят, определяются посредством предыдущего состояния, и только при этом предположении возможен самый опыт о том, что происходит» (3, 263).

В итоге закон каузальности образует логическое основание возможности познавательного опыта в кантовской эпистемологии. Концептуальная структура человеческого мышления базируется на утверждении, что каждое событие имеет причину. Без причинности, считает Кант, невозможно говорить об объективной значимости суждений. Поэтому, хотя мы и не знаем всех случаев причинной связи, последнее вовсе не обязательно, чтобы быть уверенными в универсальности причинности как фундаментальной закономерности познавательного опыта.

Обоснование принципа причинности во второй аналогии опыта содержит окончательный ответ Юму. Однако — и это принципиально важно — в рамках критической философии данное обоснование имеет относительную ценность, поскольку ка-



тегория причины, будучи априорным условием познания, сама по себе не способна конституировать научное знание. Положение о том, что все явления находятся в причинной связи друг с другом, не объясняет ни одного из них. Каузальный принцип не является, говоря современным языком, законом, входящим в эксплананс научного объяснения, хотя и делает возможным последнее.

Если бы дело обстояло иначе, можно было бы посредством одного принципа причинности получать объяснения любых явлений и тогда действительное исследование стало бы излишним. Закон каузальности не претендует на то, чтобы заменить собой все природные законы, он утверждает только, что «соотношение любых двух явлений во времени должно быть детерминированным; если бы мы знали действительные причинные отношения, то могли бы реально определить положение какого-либо явления по отношению к другому явлению»<sup>2</sup>. Следует, очевидно, согласиться с Кантом, что конкретные научные законы не являются производными от понятия причинности и что их нельзя дедуцировать из априорных принципов, но для их открытия требуется обратиться к опыту и природе.

Проблема, возникшая в связи с применением принципа причинности, в рамках критической эпистемологии приводит к выделению чистого и эмпирического естествознания. Разграничение между ними существенно для кантовской концепции научного знания. Суть его такова. Поскольку познание представляет собой подведение явлений под понятия, то основоположения, посредством которых осуществляется данная операция, составляют «систему природы, которая предшествует всякому эмпирическому познанию природы, первая делает это возможным и поэтому может быть названа всеобщим и чистым естествознанием в собственном смысле слова» (4(1), 124—125).

Основоположения возможного опыта априорны. Специальные, конкретные законы природы, образующие эмпирическое естествознание, имеют иной гносеологический статус. Они открываются в ходе научного изучения природы, т. е. тогда, когда категориальные структуры применяются к опыту в узком смысле этого слова, на эмпирическом уровне исследования, включающем наблюдения, эксперименты и другие операции с объектами. Природа в кантовской гносеологии представляет собой не только априорную конструкцию, но также является результатом деятельности познающего субъекта. «Под природой (в эмпирическом смысле) мы разумеем, — писал Кант, — связь существования явлений по необходимым правилам, т. е. по законам. Следовательно, существуют определенные законы, и притом а priori, которые впервые делают природу возможной; эмпирические законы могут существовать и быть открыты только при помощи опыта и именно в согласии с теми первоначальными законами, лишь благодаря которым становится

возможным сам опыт» (3, 278—279). Ньютонова механика, с этой точки зрения, относится к эмпирическому естествознанию, тогда как система априорных принципов, на которых она базируется, составляет чистое естествознание.

Эмпирическое естествознание, будучи отличным от системы априорных основоположений опыта, имеет свои собственные результаты. Ими является множество конкретных объяснений природных событий, полученных хотя и при помощи принципа причинности и других категорий, но отличных от них тем, что между полученными данными отсутствует всеобщая и необходимая связь. Иными словами, совокупность сведений о реальности на эмпирическом уровне познания не упорядочена, они никак не согласованы между собой и не образуют единства. Последнее обстоятельство подтверждает тот вывод, что принцип причинности, составляющий логическую предпосылку познавательного опыта, недостаточен для обоснования естественнонаучного знания. Анализ различия эмпирического и чистого естествознания приводит Канта к заключению, что критерии научности знания подлежат существенному переосмыслению. Каким же требованиям должно отвечать знание, чтобы быть научным?

В этом пункте кантовская концепция обоснования науки значительно отличается от традиционных представлений о критерии научности. Еще со времен Аристотеля научным считалось знание, раскрывающее причины и необходимость явлений; такое понимание оставалось главенствующим в новоевропейской философии, поскольку Декарт и другие ее представители связывали научность с аподиктичностью. Новизна подхода основоположника критической философии к решению данного вопроса заключалась в дополнении традиционной трактовки научности оригинальной идеей. Научное знание, полагал Кант, тем и отличается от множества разнородных объяснений, фигурирующих на уровне обыденного сознания, что представляет собой систему — «обыденное знание именно лишь благодаря систематическому единству становится наукой, т. е. из просто агрегата знаний превращается в систему...» (3, 680).

Понятие научности в кантовской концепции обоснования естествознания включало два необходимых и достаточных требования: 1) системность единства знания и 2) обоснованность его принципов, которые должны быть необходимо верны, т. е. установлены полностью и окончательно<sup>3</sup>. Принцип системности, введенный Кантом в качестве одного из компонентов критерия научности, составляет плодотворный момент его философии науки. Анализируя структуру научного знания, кенигсбергский мыслитель обнаружил, что познание как бы само стремится к внутреннему единству и организованности. Он отмечает, что в проведении исследований ученые интуитивно следуют требованиям однородности, спецификации и непрерывно-

сти форм, выражающих единство структуры научного знания. Так, принцип однородности предписывает не умножать без нужды число начал, принцип спецификации ориентирует на то, чтобы обращать внимание не только на тождественность, но и на различия явлений. Наконец, последний принцип соединяет два предыдущих, утверждая, что, сколь бы многообразны ни были явления, они также родственны друг другу.

Хотя сами эти максимы не эмпиричны, развитие эмпирического естествознания зависит от их применения в процессе изучения природы, что демонстрируется Кантом на примере ситуации в современной ему химии. Различные «виды земли» естествоиспытатели пытались свести к трем, а затем и к двум классам. «Однако, не довольствуясь этим, они (химики. — С. К.) не могут отделаться от мысли, что за этими разновидностями скрывается всего лишь один вид и даже что существует один общий принцип для земли и солей» (3, 559).

Итак, естественнонаучное исследование предполагает существование регулятивных принципов, которые, в свою очередь, указывают на единство науки как целостного образования. Использование данных правил в научном познании показывает, что без единства «мы не имели бы никакого разума, а без разума не имели бы никакого связного применения рассудка, а без этого применения не имели бы достаточного критерия эмпирической истинности, ввиду чего мы должны, таким образом, предполагать эмпирическое единство природы как объективно значимое и необходимое» (3, 558).

Единство науки, по Канту, не является отражением единства природных явлений, а коренится в природе самого разума. Происхождение этой системности чисто субъективное, она, по сути, предписана объектам науки. Природные феномены оказываются организованными и едиными постольку, поскольку существует система научных законов. А так как последняя берет начало не в эмпирической природе, то законодательство разума приобретает абсолютный характер. Можно даже сказать, что функция разума в его логическом применении, по Канту, как раз и состоит в том, чтобы привести знание к систематическому единству.

В этой связи использование понятий «рассудок» и «разум» приобретает особый смысл в кантовской эпистемологии. Разум выполняет, согласно Канту, специфическую функцию рефлексии, которая непосредственного отношения к предметам опыта не имеет. Предметом разумного мышления выступает рассудок, его понятия. Разум, хотя и не создает категории рассудка, но упорядочивает их. Если в результате деятельности рассудка происходит природное знание, то активность разума направлена лишь на его систематизацию. Поэтому рассудок в отличие от разума конститутивен и действует в направлении распространения нашего знания на большее количество предметов, уста-



навливая, в частности, каузальные связи между ними. Его основоположения объективны в том плане, что относятся к природным феноменам, но в то же время они а priori предшествуют их познанию и делают его возможным.

Деятельность же разума не может быть ни конститутивна, ни объективна. «Достижимое разумом единство есть единство системы, и это систематическое единство служит разуму не объективно как основоположение, приложимое к предметам, а субъективно как максима, приложимая ко всему возможному эмпирическому знанию о предметах» (3, 557). Задача разума — выработка регулятивных принципов и направление рассудка к систематическому единству. Но что же является, говоря современным языком, систематизирующим фактором мышления как целого? Каковы типологические параметры его единства?

Привести объективное познание к системной организации можно, по Канту, лишь предполагая «идею о форме знания как целого, которое предшествует определенному знанию частей и содержит в себе условия для априорного определения места всякой части и отношения ее к другим частям» (3, 554). Однако приоритет целого над частью, представление о целостности как интегральном свойстве системы, не сводимой к свойствам составляющих ее частей, полностью противоположно механистическому убеждению в аддитивности целого, убеждению, лежащему в основе классической физики. Более того. Требование, сформулированное Кантом относительно идеи системы научного знания, выходит за пределы используемого и обосновываемого им понятия каузальности, так как предполагает такое понимание соотношения целого и части, которое присуще объектам, функционирующим на базе немеханических законов. Таким образом в кантовской эпистемологии появляется новая идея, инородная механицизму, создавая предпосылки или, по крайней мере, указывая на возможность перехода к другому концептуальному мышлению.

В «Критике чистого разума» Кант скорее обозначил эти возможности, чем исследовал их. В рамках его программы обоснования науки задан лишь некий прообраз системного единства знаний. Искать его аналог в механическом агрегате совершенно ошибочно, предшествование идеи целого его частям, пишет Кант, присуще только живому организму. Поэтому принцип системности как принцип организации знания совпадает с принципом органической целостности, подразумевающим целесообразное объединение частей целого.

«Системы,— утверждает Кант, имея в виду отдельные научные дисциплины,— кажутся, подобно червям, возникающими путем *generatio aequivoca* из простого скопления собранных вместе понятий, сначала в изуродованной, но с течением времени в совершенно развитой форме, хотя все они имели свою

схему как первоначальный зародыш в только что развертывающемся еще разуме, и поэтому не только каждая из них сама по себе расчленена соответственно идее, но и все они целесообразно объединены в системе человеческого знания как части единого целого...» (3, 681—682). Причем общая система научного знания не отличается по принципам своего построения от тех, которые использовались в ее различных подсистемах. И в том, и в другом случае высшая системная форма упорядочения знаний органического типа.

Последнее положение особенно детально прорабатывается Кантом в разделе об архитектонике чистого разума. Он многократно разъясняет, что понятие науки содержит в себе цель и форму целого, философ сравнивает ее с функционированием живого существа. Образ зародыша, части которого, не достигнув еще полного развития, были запрограммированы как компоненты органического целого к моменту рождения организма, становится зримым воплощением кантовской идеи о единстве научного знания. Рост последнего рассматривается Кантом не как простое увеличение новых данных или объединение чуждых компонентов, но как процесс, подобный формированию тела животного, в котором все члены изменяются пропорционально и к общей цели. Итогом кантовской эпистемологии становится следующее заключение: «То, что мы называем наукой, возникает не технически ввиду сходства многообразного или случайного применения знания *in concreto* к всевозможным внешним целям, а архитектурически ввиду сходства и происхождения из одной высшей и внутренней цели, которая единственно и делает возможным целое, и схема наук должна содержать в себе очертание (*monogramma*) и деление целого на части (*gliedern*) согласно идее, т. е. а priori, точно и согласно принципам отличая это целое от всех других систем» (3, 681).

Особую ценность Кантову положению о единстве научного знания придает то, что оно превращается в его учении в отправное методологическое правило исследования познания. «Высшее систематическое, следовательно, и целесообразное единство есть школа и даже основа возможности наибольшего применения человеческого разума» (3, 586), — отмечал философ. В конечном счете в кантовской эпистемологии механические законы становятся средством для более высокого объяснения иного, немеханического типа. «И хотя единственный закон, который мы можем законно использовать для *объяснения* мира, есть механический закон, — точно фиксирует этот аспект кантовской философии науки один современный исследователь, — финальная структура знания будет целевой или органической»<sup>4</sup>.

Идея о том, что единство научного знания имеет характер органической целостности, выступает своеобразным гносеологическим императивом кантовской концепции — интересы по-

знания обязывают нас мыслить природу в соответствии с целевыми принципами. Но это не значит, настаивает Кант, что природа представляет собой подобную систему. Введение принципа конечных причин оправдано только для расширения эмпирического знания, получаемого естествознанием, т. е. лишь в качестве регулятивного правила. Оно используется в научном исследовании, например в физиологии, когда принимают, что в органических существах все приносит пользу и служит некоторой цели. Это допущение не следует из эмпирического опыта, но должно «привести к высшему систематическому единству посредством идеи целевой каузальности высшей причины мира так, как если бы она в качестве высшего мыслящего существа была причиной всего согласно мудрейшему замыслу» (З, 583). Рассуждая таким образом, Кант приходит к мысли, что причина единства научного знания — в разуме, а единство последнего — в идее бога.

Казалось бы, здесь кантовская эпистемология выходит за пределы научности и утрачивает интерес в качестве методологии научного исследования. На самом деле эта идея Канта имеет глубокий смысл. Ведь в целом получается, что природа может быть мыслима по аналогии с работой сверхума. Но судить о нем возможно только на основании деятельности человеческого мышления, которое, значит, выступает регулятивной базой для изучения природы. Применение основных законов человеческого разума с этой целью не может быть обосновано ни дедуктивно, ни индуктивно, но, как верно заметил Виндельбанд, в кантовской философии «обоснование аксиом и норм лежит исключительно в них самих, в телеологическом значении, которым они обладают в качестве средств к достижению общеобязательности»<sup>5</sup>. Обращение к целевым принципам в кантовской эпистемологии демонстрирует происходящее в ней осознание того, что по крайней мере частично наше мышление нефизично, ибо оно может работать с использованием иных понятий, чем категории классической механики.

Итак, попытка обоснования закона причинности в критической гносеологии привела к появлению идеи системности научного знания. Прообразом системного единства последнего стал живой организм с присущей ему целесообразностью. Вместе с тем «Критика чистого разума» не содержала принципов

<sup>1</sup> Daniel C. Kant verstehen. Frankfurt. a. M.-N. Y.: Campus Verlag, 1984. S. 155.

<sup>2</sup> Melnik A. Kant's Analogies of Experience. Chicago—L.: Univ. of Chicago, 1973. P. 93.

<sup>3</sup> McRae R. The Problem of the Unity of the Sciences: Bacon to Kant. Toronto: Toronto univ. press, 1961. P. 130.

<sup>4</sup> McFarland I. H. Kant's Concept of Teleology. Edinburg: Edinburg univ. press. 1970. P. 42.

<sup>5</sup> Виндельбанд В. Критический или генетический метод//Прелюдии. Спб., 1904. С. 251.



понимания целенаправленно действующих органических существ. Таким образом, возникала теоретическая потребность исследования как телеологии мира живого, так и углубления и завершения кантовской эпистемологии, что и было реализовано в «Критике способности суждения».

## Чистое созерцание и неевклидова геометрия

С. А. Чернов

(Ленинградский электротехнический институт связи)

Пожалуй, самый тяжелый снаряд, пущенный в голову кантовского априоризма, — аргумент «от неевклидовой геометрии». Многие, очень многие поняли «аподиктичность» математических суждений так: возможна только *одна* геометрия — евклидова. «Чистое созерцание» ничего иного не выражает, кроме увековеченной иллюзии «единственности» и абсолютной «очевидности» евклидовой геометрии. Поэтому, когда появилась «еще одна» геометрия, не такая, как у Евклида, каждому стало ясно, что Кант не прав.

Он утверждает, например, что положение «прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками» является «синтетическим» и содержит в себе «совершенную аподиктическую достоверность, т. е. абсолютную необходимость». Однако Лобачевский заменил пятый постулат Евклида на *прямо противоположный*, так что математику *нет необходимости* признавать, что «через точку, лежащую вне прямой, можно провести одну и только одну прямую, параллельную данной». Если ему хочется, он может исходить из обратного: «через точку, проходящую вне прямой, можно провести *не одну* прямую, параллельную (не пересекающую) данной». Не будем придираться к мелочам, вроде той, что приведенное Кантом геометрическое положение... вовсе и не принадлежит евклидовой геометрии, а входит в состав так называемой «абсолютной» геометрии (термин Я. Больяи), которая содержит теоремы, *не зависящие* от пятого постулата и входящие равным образом и в евклидову, и в неевклидову геометрию<sup>1</sup>. Остается все же неопровержимым фактом, что по крайней мере некоторые положения чистой математики могут быть подвергнуты отрицанию, которое приводит не к разрушению науки, а, напротив, к ее плодотворному развитию. Такой диалектики математического разума Кант не знал.

Ну, а если бы узнал? Если бы дожил до этого дня? Неужели изменил бы в корне все мировоззрение, всю систему? Попробуем представить себе, как сам Кант мог бы размышлять над подобным удивительным явлением. Ведь в общем виде ситуация ему была знакома. Его критический метод как раз и вырос из попытки преодоления антитетики «чистого»

разума. Может быть, и здесь *противоречие* — мнимое? Может быть, размышляя над ним, надо опять «вспомнить о субъекте»? Можно предположить по аналогии с трансцендентальной диалектикой, что в «тезисе» Евклида и «антитезисе» Лобачевского *понятия* не тождественны, так что оба они равно истинны без противоречия, так как речь в них идет о разных *предметах*, хотя *слова* одни и те же. Даже с точки зрения наивно-здорового смысла понятно, что «сходящиеся параллельные» — это уже «не те» параллельные, о которых мы знали раньше, точно так же, как коммунист, имеющий привилегии и льготы, — это уже «коммунист» в каком-то новом смысле. «Пространство», которое в современной «геометрии» имеет любое число «измерений» и в котором «точка» — это набор чисел, а «расстояние» — это «квадратичная форма» вида  $\sum_{ih} g_{ih} dx_i dx_h$  —

это, конечно, уже «не то» пространство, о котором писал Евклид, даже если число «измерений» положить равным трем, а все коэффициенты  $g_{ih}$  — равными единице. «Я могу только сказать — скажем, вслед за Фреге, — что пока я понимаю слова «прямая», «параллельная» и «пересекаться» так, как я их понимаю, я должен признавать справедливость аксиомы о параллельных. Если кто-либо ее не признает, то я должен предположить, что эти слова он понимает иначе. Их смысл неотделим от аксиомы о параллельных»<sup>2</sup>.

Через точку вне прямой *невозможно* провести только одну «прямую» Лобачевского. Через *любую* точку вне прямой можно провести не одну, «параллельную» данной. Положения неевклидовой геометрии имеют *точно такую же* необходимость и всеобщность, что и положения евклидовой геометрии, поскольку речь в ней идет о теоретических «объектах», относительно которых *мы не можем не знать*, как они себя «поведут», в отличие от реальных объектов, относительно которых, наоборот, никогда нельзя точно знать, как они себя поведут. Не случайно главный труд Лобачевского называется «Новые начала...». В нем переопределены все «стойхейа», весь алфавит, из которого составлена геометрическая речь. Пространство Римана имеет неевклидову «кривизну» в том же смысле, в котором кварк имеет «аромат», а глюоны — «цвет». Аргумент против Канта «от Лобачевского» — обыкновенный софизм, основанный на подмене понятий, обозначаемых одним и тем же словом. Появление неевклидовых геометрий — это не «опровержение» евклидовой и не появление «противоречия» в математике, а *расширение* математического познания, создание творческой силой субъекта *новых понятий* и новых *конструкций* этих понятий в чистом созерцании. Это расширение Кант считал бесконечным, неисчерпаемым. Он полагал, что всякое такое расширение должно опираться на созерцание, *изображать* свои понятия, *схватывать* ими чувственно данное

единичное «многообразие». Но он не утверждал и не мог утверждать, что со *словом* (термином) «прямая» или «параллельная» в математике всегда и навечно будет связано *одно и то же понятие* и соответственно одно и то же *изображение* этого понятия.

Не существует «двух» геометрий, как не существует двух «математик». Системы Евклида, Больяи, Лобачевского, Римана, Гильберта и др.—области одной и той же науки. Все они, как и математика в целом, остаются «чистыми» (априорными, теоретическими), наглядными и синтетическими. Остаются *математикой*, а не философией и не эмпирическим знанием. Только тот, кто не читал работ Лобачевского, пишет издатель и комментатор его трудов В. Ф. Каган, «может думать, что он пришел к своей «Воображаемой геометрии» исключительно формальным логическим мышлением. Все его работы представляют собой очень пестрое сочетание логических рассуждений и геометрической наглядности. Скажу больше: и в настоящее время неевклидовой геометрией владеет только тот, кто умеет видеть, наглядно ориентироваться в пространстве Лобачевского»<sup>3</sup>. Забавно, что наиболее подробное обоснование возможности наглядного представления неевклидовой геометрии дал Г. Рейхенбах, ведущий все изложение под флагом борьбы с априоризмом Канта. Все его рассуждения о том, что всякая «принудительность» интуиции имеет *логический* характер, что созерцание только *показывает понятие*, что «из математики в общем и целом невозможно исключить визуальные элементы»<sup>4</sup> и т. п. — все они заново «открывают» то, что давно было известно Канту. Рейхенбах, видимо, недооценил замечание Гильберта о том, что вся работа по аксиоматизации математики подтверждает кантовскую теорию априорного созерцания. «Уже Кант учил,— пишет Гильберт,—...что математика ...не может быть обоснована только с помощью логики... Наоборот, кое-что уже дано в нашем представлении в качестве предварительного условия для применения логических выводов и для выполнения логических операций: определенные, внелогические, конкретные объекты, которые имеются в созерцании до всякого мышления в качестве непосредственных переживаний. Для того чтобы логические выводы были надежны, эти объекты должны быть обозримы полностью во всех частях; их вид (Aufweisung), их отличия, их следование, расположение одного из них относительно другого дается непосредственно наглядно, одновременно с самими объектами, как нечто такое, что не может быть сведено к чему-либо другому... Это — та основная философская установка, которую я считаю обязательной как для математики, так и вообще для всякого научного мышления, понимания и общения и без которой совершенно невозможно умственная деятельность»<sup>5</sup>. Концепция априорного синтетического конструирования имеет своим основанием всеоб-



шую диалектику субъекта и объекта, общего и единичного, понятия и созерцания, поэтому к гильбертовскому «формализму» она имеет точно такое же отношение, как и к интуиционизму, конструктивизму, логицизму, если их брать как различные направления в математике.

Весьма показательна эволюция взглядов одного из основоположников логицизма, Г. Фреге. В рукописях последнего года жизни, подводя окончательный итог своим поискам, он писал: «Я сам считал когда-то возможным, исходя из детских чисел (Klein-Kinder-Zahlen), чисто логическим путем охватить всю сферу чисел; я понял свою ошибку»<sup>6</sup>. Орехи, валуны, палочки, точки, цифры — это только единичные созерцания, которые субъект подводит под понятие числа, связывая их друг с другом. Логические способности субъекта позволяют связывать, переходить от одного к другому, делать вывод, но они не дают объекта для мысли. Понятие соединяет, не содержит в себе соединяемого многообразия. Поэтому наряду с логикой и чувственным восприятием Фреге признает еще один источник знания: «под «созерцанием» (Anschauung) я понимаю геометрические источники познания, а под последними те, из которых вытекают аксиомы геометрии...»<sup>7</sup>. В другом месте Фреге добавляет, что «арифметика и геометрия выросли на одной почве, а именно на геометрической, так что вся математика, собственно, есть геометрия»<sup>8</sup>, стало быть, «созерцание» является источником всей чистой математики. О трудности и нетривиальности проблемы сущности тех «предметов», которые даны в чистом созерцании и которые Гильберт называл «Gedankendinge» (мысленные вещи), свидетельствует один любопытный фрегевский черновик. Сначала Фреге написал в нем: «Положенные мною в основу понятия (Begriffe) — прямая и точка»<sup>9</sup>. Затем зачеркнул «понятия» и написал «Urgegenstände» (первопредметы). И снова зачеркнул, остановившись на «идее» (Ideen). Идея точки! Может быть, Фреге думал о том, что слова «понятие» и «предмет» (вещь, объект) не ухватывают в «точке» чего-то самого существенного, того, что как раз и выражает платоновская «идея» в кантовской трактовке? Точка — идеальное «сущее», которое никогда не дано «само по себе», но все же созерцается в своих потенциально бесконечных и вечно неадекватных чувственных воплощениях как их «порождающая модель». Точка — нераздельное единство понятия и созерцания, в котором созерцание служит только образом понятия, а понятие улавливается нами, обнаруживает себя, предстает перед нами только в образе созерцания. Конструируя точку в созерцании, мы не познаем эмпирически отдельную реальную «вещь», а задаем общее правило, принцип, построения бесконечного ряда возможных эмпирических восприятий. Эта возможность дана не свойствами объекта, а силой субъекта, ощущаемой в слове «идея».

Отвергают «чистое созерцание» не те, кто хорошо знает неевклидову геометрию, а те, кто мало думал о природе математического понятия.

<sup>1</sup> Лобачевский Н. И. Полн. собр. соч. М.; Л., 1949. Т. 2. С. 216.

<sup>2</sup> Frege G. Schriften zur Logik. Au dem Nachlass. Berlin. 1973. S. 159—160.

<sup>3</sup> Каган В. Ф. Основания геометрии. М.; Л., 1949. Ч. 1. С. 13.

<sup>4</sup> Рейхенбах Г. Философия пространства и времени. М., 1985. С. 66, 67, 75, 76, 112, 128.

<sup>5</sup> Hilbert D. Grundlagen der Geometrie. Leipzig — Berlin, 1930. S. 275.

<sup>6</sup> Frege G. Op. cit. S. 240.

<sup>7</sup> Ibid. S. 242.

<sup>8</sup> Ibid. S. 241—242.

<sup>9</sup> Ibid. S. 245.

## Кантовские типы вопрошания и проблемы образования

Г. Б. Сорина

(Всесоюзный НИИ системных исследований)

В нынешнее смутное время, когда рушатся многие общественные структуры, а сохраняющиеся могут быть зачастую охарактеризованы лишь через отрицательный признак, особенно важно, что в истории культуры есть некоторые устойчивые ориентиры, на базе которых можно строить, можно возрождать. Среди общественных структур, нуждающихся в немедленном возрождении, — структура образования. Один из ориентиров в истории культуры, который помогает «применять к жизни приобретенные знания и навыки» (6, 351), — кантовская философия.

Проблема общей цели воспитания и способы ее достижения занимали далеко не последнее место в системе кантовской философии. Кант исследует вопрос о том, как можно помочь человеку занять подобающее ему место в мире, более того, среди всех наук он выделил именно ту науку, «из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком» (2, 206). Именно поэтому три основных вопроса, при помощи которых он определял сферу философии в целом:

«1) Что я могу знать?

2) Что я должен делать?

3) На что я смею надеяться?» — Кант считает возможным свести к антропологии, к вопросу о том, «Что такое человек?»<sup>1</sup>. Познавательные способности человека, проблемы образования исследовались Кантом в контексте поиска ответа на этот основополагающий для него вопрос.

Изменения во внутреннем мире человека должны, по Канту, привести к такому состоянию, когда он, наконец, обретет «мужество пользоваться собственным умом» (6, 27). Для этого человеку, в частности, необходимо научиться отвечать на

другие три вопроса, которые, по Канту, вскрывают познавательные способности человека:

«Чего я хочу? (спрашивает рассудок).

От чего это зависит? (спрашивает способность суждения).

К чему это ведет? (спрашивает разум)» (6, 470).

Возможные ответы на каждый из этих трех вопросов характеризуют разные способности познающего человека. Тогда как умение отвечать на все три вопроса и выполнение в качестве неизблемых следующих трех максим:

1. Думать самому.

2. Мыслить себя (в общении с людьми) на месте любого другого.

3. Всегда мыслить в согласии с самим собой» (6, 471) — характеризуют, и как бы задают, особую группу людей: «класс мыслителей».

Формирование «класса мыслителей» — это конечный результат всей системы образования и воспитания. Мыслители уже не пользуются готовыми ответами, не живут по принципу: «Если у меня есть книга, мыслящая за меня, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, и врач, предписывающий мне такой-то образ жизни, и т. п., то мне нечего и утруждать себя» (6, 27). Мыслители нужна свобода, он должен думать самостоятельно. Вместе с тем Кант строго различал стремление к самостоятельному мышлению и необходимость выполнения долга на государственной службе. В рамках исполнения закона и долга человеку следует использовать готовые ответы, ибо их распространение как раз и входит в его функции. Любой человек на службе «не может быть свободным, так как он выполняет чужое поручение» (6, 31). Но этот же человек в качестве ученого-мыслителя «располагает неограниченной свободой пользоваться своим разумом и говорить от своего имени» (6, 31). Эта мысль проводится Кантом не только в работе «Ответ на вопрос: «Что такое просвещение?», но и в «Споре факультетов», в «Антропологии с прагматической точки зрения», в других работах.

Система образования, считал Кант, должна быть направлена на то, чтобы развить природные способности человека, помочь ему достичь своего назначения в жизни. Среди методов развития человеческих способностей Кант выделял искусство задавать вопросы и находить на них правильные ответы. «Умение ставить разумные вопросы есть уже важный и необходимый признак ума или проницательности. Если вопрос сам по себе бессмыслен и требует бесполезных ответов, то кроме стыда для вопрошающего он имеет иногда еще тот недостаток, что побуждает неосмотрительного слушателя к нелепым ответам и создает смешное зрелище: один (по выражению древних) доит козла, а другой держит под ним решето» (3, 159).

Кантовские идеи о месте вопроса и ответа в структуре об-



разования представляют собой особый интерес не только как идеи великого мыслителя, но и как обобщение практики работы педагога, который в течение семи лет работал домашним учителем, а затем сорок один год преподавал в университете. Количество лекционных курсов и предметов, прочитанных Кантом, не может не поражать любого современного педагога. «За годы работы в университете Кант прочитал 268 лекционных курсов; в том числе логику 54 раза, метафизику — 49, физическую географию — 46, этику — 28, антропологию — 24, теоретическую физику — 20, математику — 16, право — 12, энциклопедию философских наук — 11, педагогику — 4, механику — 2, минералогию — 1, теологию — 1»<sup>2</sup>. Но Канта-педагога невозможно отделить от Канта-мыслителя. Поэтому, я думаю, что при выяснении отношения Канта к сформулированной выше проблеме следовало бы начать с рассмотрения того, какие типы вопросов он выделял. Так как у Канта нет специальной работы, посвященной данной проблеме, то правильнее было бы в этом случае, как, впрочем, и в других, говорить о том, что, по выражению Фихте, удалось «вычитать из него»<sup>3</sup>.

В работах Канта, как я полагаю, можно выделить два типа вопросов: глобальные, метафизические, и учебные, педагогические. Это разделение существенно, и отношение Канта к этим двум типам вопросов разное. Первые из них должны быть строго ограничены и регламентированы, вторые, базируясь на первых, уже не имеют ограничений и определяются уровнем педагога, его задачами и возможностями ученика.

Что же представляет собой каждая из групп вопросов?

Для Канта процесс формулировки метафизических вопросов — это бесконечный, никогда не завершённый процесс. Анализ метафизических вопросов Кант проводил в плане решения задачи оправдания научного знания, выявления источников различных видов знания (математики, теоретического естествознания, метафизики). Эта задача не могла быть решена без ограничения возможности задавать вопросы. Достижение подлинного, объективного знания возможно, по Канту, только через ограничение разума, через сознательное ограничение возможностей познания. Это известное положение Канта о том, что ему необходимо «ограничить (*aufheben*) знание, чтобы освободить место вере» (3, 95). Процесс ограничения Кант считал нужным начать с ограничения допустимых вопросов. Уже первая фраза предисловия к первому изданию «Критики чистого разума» вскрывает его отношение к этой проблеме. Он писал: «На долю человеческого разума в одном из видов его познания выпала странная судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят возможности человеческого разума» (3, 73). Поскольку эти вопросы никогда не

прекращаются, постольку процесс познания оказывается незавершенным. То есть у основоположений есть, среди других, и эта функция — функция ограничения возможных вопросов разума. Метафизика, создание которой является одной из важнейших задач «Критики чистого разума», должна исключить вопросы, не относящиеся к сфере знания, должна создать условия для культуры разума. А уже на этой подготовленной базе можно, как считал Кант, заниматься воспитанием разума по сократовски. «Сократ, который называл себя повивальной бабкой познания своих слушателей, в диалогах, которые нам до некоторой степени сохранил Платон, показывает примеры того, как даже у пожилых людей можно кое-что извлечь из их собственного разума»<sup>4</sup>. Ограничения же на метафизические вопросы помогут определить верный путь науки. Они не позволят вернуться к прежней догматической метафизике, не приведут к потерям спекулятивного разума. Они только создадут рамки для неконтролируемых монополий прежних школ.

Кант не уклонялся от поставленных человеческим разумом вопросов, однако введенные им основоположения должны были избавить разум от традиционно ожидаемых ответов, ограничить «догматически-мечтательную любознательность», ибо ее, по Канту, удовлетворить может только волшебство. Он определял специфику возможных вопросов в соответствии с введенными им принципами. «Чистый разум и на самом деле есть такое совершенное единство, что если бы принцип его был недостаточен для решения хотя бы одного из вопросов, поставленных перед ним его собственной природой, то его пришлось бы отбросить целиком, так как он оказался бы непригодным для верного решения и всех остальных вопросов» (3, 76). Фактически механизм, который Кант предлагал для формулировки вопросов и поиска ответов, задавался возможностью определения «всех чистых априорных знаний, которое должно служить мерилom и, следовательно, примером всякой аподиктической (философской) достоверности» (3, 77). Кант исследовал вопрос о том, что может быть познано рассудком и разумом до всякого опыта. Он считал, что результаты его усилий приведут к созданию некоторого «систематизированного инвентаря», при помощи которого можно будет осваивать материал уже на «дидактический манер», то есть при помощи школы. Так Кант намечал один из возможных переходов от метафизических вопросов к школьным.

Условия для дидактического способа освоения связаны с тем, «что разум видит только то, что сам создает по собственному плану», заставляя природу отвечать на поставленные им вопросы. «...Но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы» (3, 85—86). Кант пытался изменить прежний способ исследования в метафизи-

ке, которая пока еще не стала наукой. Он, по его собственному признанию, создавал трактат о методе, а не систему самой науки. Поэтому для него было столь важно не только задать основоположения, но и ограничить при помощи них бесконечный поток метафизических вопросов. Построение метафизики субъекта, по Канту, невозможно без такого ограничения.

Если метафизические вопросы Кант анализировал в связи с проблемами чистого разума, то школьные, методические вопросы — в связи с проблемами практического разума. Однако в «Критике практического разума» Кант лишь наметил свой подход к выяснению этого типа вопросов. Он писал о необходимости создания «чисто морального катехизиса» (4(1), 491), построенного на базе вопросов и ответов. Но реально он этим занялся в работе, которая развивает идеи «Критики практического разума». Это «Метафизика нравов в двух частях». Нравственное состояние человека, добродетель, по Канту, не прирождены человеку, они приобретаются. Кант считал, что добродетели можно и должно учить, в связи с этим он выделил проблемы способов обучения, которые проанализировал во второй части работы «Этическое учение о методе». Методы обучения обсуждались Кантом и в других его работах, в частности, в трактатах: «Логика. Пособие к лекциям» и «О педагогике».

Кант выделил два основных способа обучения. Первый из них построен на монологе. Это акроаматический метод обучения, специально предназначенный для слушания. Акроаматический метод обучения является необходимым, но не самостоятельным методом. Он создает основы для эротематического способа обучения, который, в свою очередь, подразделялся Кантом на катехизический и диалогический, или сократический методы обучения.

Катехизический способ обучения рассчитан на неискушенного воспитанника и обращен к его памяти. Этот способ обучения связан, в первую очередь, с освоением принципов морали и долга. Понятие «катехизис» ассоциируется обычно, в первую очередь, с проблемами усвоения религии. Однако Кант считал, что моральный катехизис должен предшествовать религиозному, ибо «перейти от учения о добродетели к религии можно только через чисто моральные основоположения, так как в противном случае религиозные убеждения не были бы чистыми» (4(2), 423). В соответствии с дидактическими правилами обучения должны быть составлены моральные категории.

Катехизический способ обучения необходим на той стадии, когда еще невозможно сотрудничество, «потому что ученик даже не знает, как ставить вопросы; следовательно, только учитель задает вопросы» (4(2), 423). Ученика необходимо научить задавать вопросы в конкретной области знания. До тех



пор, пока он не умеет это делать, учитель должен при помощи своих вопросов «извлекать из разума ученика» необходимые ответы, которые не могут быть заменены даже в способе выражения. Эти ответы должны основываться на памяти ученика. Такой способ обучения Кант называл механически-катехизическим. Но даже этот способ обучения Кант все-таки отличал от догматического способа, при котором говорит только учитель. Преимущества катехизического метода, по сравнению с акроматическим, особенно заметны в том случае, когда он приближается к диалогическому способу обучения. В этом случае происходит не просто тренировка памяти, а все-таки воспитание разума. Здесь уже ответы так жестко не predetermined, хотя инициатива остается по-прежнему за учителем. Однако у ученика есть некоторая свобода выбора, в этом смысле катехизический способ обучения, построенный не механически, приближается к диалогу, к партнерству в обучении. Это очень важно для Канта, который считал, что «сократовский прием при катехизическом методе должен был бы стать правилом»<sup>5</sup>.

Сократовским методом можно доказывать незнание собеседника-оппонента, отклонять его возражения против нравственности и религии. Следует заметить, что Кант считал, что именно этим методом он построил свою «Критику чистого разума» (см. 3, 96). Однако такая характеристика не вскрывает главные качества сократовского метода в процессе обучения. Этот способ обучения обращен к разуму ученика. Он создает условия для совместного поиска ответов. Отношения учителя и ученика в этом случае оказываются отношениями сотрудничества, так как диалог предполагает обращение друг к другу. «В самом деле,— писал Кант,— когда один человек хочет получить ответ от разума другого, то это может произойти лишь в виде диалога, то есть учитель и ученик спрашивают друг друга» (4(2), 422). При диалогическом способе обучения учитель не просто при помощи вопросов направляет ход мыслей своего ученика, происходит и обратный процесс. Ученик, осознавший свою способность мыслить, побуждает, в свою очередь, и учителя совершенствовать искусство правильной постановки вопросов. То есть диалогический способ обучения, по Канту, представляет собой метод, при помощи которого раскрываются творческие возможности обоих участников диалога. При таком способе обучения дается не просто окончательный ответ, но выделяются ступени, предварительные суждения, наводящие на правильный ход рассуждения. С точки зрения Канта, именно здесь содержатся главные достоинства диалогического способа обучения, которые, к сожалению, недостаточно принимались во внимание как во времена Канта, так и в наше время.

Различив метафизические и педагогические вопросы, Кант

все же вынужден их иногда объединять. Это происходит тогда, когда он оказывается непонятным. Так было с «Критикой чистого разума». Стремление быть понятым заставило Канта более популярно изложить основные идеи «Критики». Одновременно произошло и некоторое изменение способа изложения. Кант писал «Прологомены», специально подчеркивая, что пишет их не для учеников, а для учителей. Они планировались как более популярное изложение «Критики» и не должны были стать руководством для преподавания. Они были направлены на создание самой науки. Несмотря на подобные заверения Канта, его стремление направить ход мыслей читателя — ученика — учителя совершенно отчетливо проявляются в тексте.

Как доказать, что метафизика еще не стала наукой? Ведь ей так много веков. И вот тогда в кантовском тексте появляется серия вопросов, которая должна вынудить читателя (вне зависимости от его статуса) принять точку зрения автора, то есть Кант начинает использовать метафизические вопросы в функции педагогических. «...Возможно ли вообще то, что называется метафизикой? Если метафизика — наука, то почему она не может, подобно другим наукам, снискать себе всеобщее и постоянное одобрение?... да возможна ли такая наука и если возможна, то как? и т. д. (4(1), 69—70). Даже названия параграфов превращаются в вопросы:

«Общий вопрос пролегоменов: возможна ли вообще метафизика?

Общий вопрос: как возможно познание из чистого разума?

Главного трансцендентального вопроса часть первая.

Как возможна чистая математика?

Главного трансцендентального вопроса часть вторая.

Как возможно чистое естествознание?...

Главного трансцендентального вопроса часть третья.

Как возможна метафизика вообще?...

Решение общего вопроса пролегоменов: как возможна метафизика как наука?» (4(1), 542).

Стремление быть понятым вынуждает Канта объединить разные типы вопрошания.

Таким образом, и в кантовской теории познания, и в его системе обучения вопрос как инструмент познания занимал существенное место. Что же касается размышлений Канта по поводу методики обучения, то они в XX в. не менее полезны, чем в XVIII. Так, сложившаяся система образования в нашей стране — это, в кантовской классификации, акроаматическая, догматическая система, позволяющая себе разве что механически-катехизический способ обучения. Речь не идет об отдельных творческих педагогах, составляющих исключение из правила, речь идет о господствующей форме педагогики. Конечно, проблемы образования — это не только специфические проблемы советской школы. Однако, если в западных школах

можно выделить разные тенденции, разные направления<sup>6</sup>, то у нас господствующей являлась «генеральная линия» во всем, в том числе в системе образования.

Образец для построения системы образования в целом в обществе с единой формой идеологии, по-видимому, следует искать в структурах идеологического образования, в его эталонных учебниках. Думаю, что не ошибусь, если скажу, что такими учебниками стали учебники 20-х годов, написанные Н. И. Бухариным: «Азбука коммунизма» и «Теория исторического материализма». В предисловии к учебнику «Теория исторического материализма» Бухарин писал, что эта книга родилась из дискуссий на семинарах, где собирались слушатели лекторской группы Свердловского университета, ставшие впоследствии его научными сотрудниками<sup>7</sup>. Однако в тексте учебника найти следы споров практически невозможно. Нарождающаяся тоталитарная система предлагала своим гражданам образцы ответов, в диалоге она не нуждалась. Образование, базирующееся на ответах, не только задает набор определенных образцов, оно формирует человека нетворческого и одновременно удобного для манипулирования. «Образцовая система образования» изначально исключала диалог, те типы вопросов, которые не связаны с механически-катехизическими ответами.

Конечно, нельзя строить систему образования только на вопросах, ибо образование необходимо включает в себя и освоение результатов, достигнутых на предыдущем этапе развития культуры. Но образование не сводится только к усвоению прошлого опыта. «Никакая эпоха не может обязаться и поклясться поставить следующую эпоху в такое положение, когда для нее было бы невозможно расширить свои... познания, избавиться от ошибок и вообще двигаться вперед в просвещении. Это было бы преступлением против человеческой природы, первоначальное назначение которой заключается именно в этом движении вперед. И будущие поколения имеют полное право отбросить такие решения как принятые незаконно и злонамеренно» (6, 31). Именно так следует поступить с господствующими в настоящее время формами в системе нашего образования. Очень важно вернуть в структуры образования на всех его уровнях разные типы вопросов и равноправный диалог, а это, в свою очередь, будет одним из условий, способствующих формированию таких людей, которых Кант относил к «классу мыслителей».

<sup>1</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

<sup>2</sup> Гулыга А. В. Кант. М., 1977. С. 247.

<sup>3</sup> Фихте И. Г. Первое введение в наукознание // Новые идеи в философии. Спб., 1914. С. 17.

<sup>4</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 481.

<sup>5</sup> Там же.



<sup>6</sup> Так, например, соотношение между вопросом и ответом в системе образования проследил Э. Фромм. Правда, он не занимался методическим исследованием проблемы. Ему это надо для различения двух способов существования — обладания и бытия. Обладание в системе образования для Фромма характеризуется через пассивность, запоминание ответов, отсутствие творчества. Бытие же, наоборот, — это собственные вопросы, новые идеи и как результат — развитие самого человека. В частности, при чтении книг на философские и исторические темы важно, как считал Фромм, научиться «мысленно беседовать о философии, обращаться к ним с вопросами» (Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. С. 43).

<sup>7</sup> Бухарин Н. И. Теория исторического материализма. М.—Л., 1928. С. 6.

## Докритический Кант о взаимоотношениях двух родов противоположностей

Ю. К. Протопопов

(Калининградский государственный университет)

На наш взгляд, именно И. Канту (а не Гегелю) принадлежит приоритет в открытии закона, который впоследствии стал известен как закон единства и борьбы противоположностей. Эти мысли Канта изложены в работе «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (опубликована в 1763 г.), значение которой далеко выходит за пределы только философского анализа роли отрицательных величин в математике. Кант вводит понятия о двух родах противоположностей: логической и реальной. «Если одно упраздняет то, что другое полагает,— пишет Кант,— то они противоположны друг другу. Эта противоположность может быть двоякой: или *логической*, через противоречие, или *реальной*, т. е. без противоречия» (2, 85). Необходимо подчеркнуть, что здесь Кант использует термин и понятие «противоречие» только в формально-логическом смысле. Указывая на это, Кант замечает: «До сих пор обращали внимание только на противоположность первого рода, т. е. на логическую. Она состоит в том, что относительно одной и той же вещи нечто одновременно и утверждается и отрицается. Следствие такого логического соединения есть *ничто*..., как гласит закон противоречия» (2, 85).

Принципиальное значение имеет открытие И. Кантом противоположности иного, по сравнению с логической, рода, *реальной* противоположности, которая не может характеризоваться формально-логическим противоречием. Определяя реальную противоположность, Кант, по сути дела, высказывает идею диалектического противоречия как отношения между реальными противоположностями. «Противоположность второго рода — реальная,— пишет Кант,— состоит в том, что два предиката одной и той же вещи противоположны, но не по закону противоречия. Здесь также одно упраздняет то, что другое полагает; однако следствие [здесь] *нечто*. Сила, движущая

тело в одну сторону, и равное стремление того же тела в противоположном направлении не противоречат друг другу и в качестве предикатов возможны в одном и том же теле одновременно. Следствие этого — покой, который есть нечто представимое» (2, 85); «...мы имеем здесь истинную противоположность, ибо то, что полагается одним стремлением,... упраздняется другим и оба они истинные предикаты одной и той же вещи, присущие ей одновременно» (2, 85—86). Поясняя свое понимание реальной противоположности, Кант замечает: «Когда речь идет о логической несовместимости, то имеют в виду только то отношение, которым два предиката вещи в силу противоречия упраздняют друг друга и свои следствия. Но какой именно из обоих предикатов действительно утвердительный и какой действительно отрицательный — это здесь безразлично. Например, быть одновременно темным и нетемным в одном и том же смысле будет в одном и том же субъекте противоречием... Реальная несовместимость также основывается на взаимном отношении двух предикатов одной и той же вещи, но противоположности эта совсем иного рода... оба предиката — А и В — утвердительны» (2, 86).

Опираясь на свое понимание двух родов противоположностей, Кант различает два типа отрицания: отрицание как *лишение* и отрицание как *отсутствие*. «Отрицание, — пишет Кант, — если оно следствие реальной противоположности, я буду называть *лишением*; всякое же отрицание, если оно не результат такого рода противоположности, будет здесь обозначаться как *отсутствие*. Для такого отрицания требуется не положительное основание, а лишь его отсутствие; первое же отрицание имеет действительное основание полагания, а также равное ему противоположное основание. Покой тела есть или просто отсутствие, т. е. отрицание, движения, если [в нем] нет движущей силы, или лишение, если движущая сила, правда, имеется, но следствие, а именно движение, устраняется противоположной силой» (2, 93). Методологическое значение имеют положения Канта, по существу выражающие ту идею, что взаимодействие, столкновение реальных противоположностей и является источником всех изменений, всякого движения в природе и в духовной деятельности человека. «Но я утверждаю, — подчеркивает Кант, — что если возникает А, то при естественном изменении мира должно возникнуть и — А, т. е. не может быть такого естественного основания какого-либо реального следствия, которое в то же время не было бы основанием некоторого другого следствия, представляющего собой отрицание первого следствия» (2, 111); «в мире никогда не может произойти естественным путем какое-либо изменение, следствие которого в общем не состояло бы в действительной или потенциальной противоположности, самое себя упраздняющей» (2, 112); «Кроме того, в этом столкновении противоположных

реальных оснований как раз и состоит совершенство мира вообще, равно как и закономерный ход материальной части его совершенно очевидно поддерживается только борьбой [этих] сил» (2, 116).

Кант применяет эти положения и к «немеханическим изменениям, как, например, к изменениям, происходящим в нашей душе или вообще зависящим от нее...» (2, 113). Развивая свое учение о двух родах противоположностей, И. Кант высказывает много диалектических идей, анализируя примеры из математики, логики, механики, психологии, морали. Эти мысли Канта, обладая исторической ценностью, весьма актуально звучат и в наше время.

Приведем некоторые высказывания И. Канта о взаимообусловленности реальных противоположностей: «Давно известно, что магнитные тела имеют два противоположных друг другу конца, называемых полюсами» (2, 101); «Природа не знает никакого абсолютного холода, и если о нем говорят, то его понимают лишь в относительном смысле» (2, 100); «Например, падение отличается от подъема не только так, как *non* а от *a*, но представляет собой нечто столь же положительное, как и подъем, и лишь в соединении с ним дает основание для некоторого отрицания. Ведь ясно, что, поскольку здесь все дело в отношении противоположности, постольку я с одинаковым правом могу нисхождение назвать отрицательным восхождением, а восхождение — отрицательным нисхождением» (2, 90); «всякое исчезновение есть отрицательное возникновение» (2, 105).

*В математике:* «никакую величину нельзя назвать безусловно отрицательной, а следует сказать, что  $+a$  и  $-a$  представляют собой отрицательные величины по отношению друг к другу... Необходимо, однако, в самом выражении дать понять, что один из [членов] противоположности не есть контрадикторная противоположность другого и что если этот последний есть нечто положительное, то и первый не есть простое отрицание его, а, как мы это скоро увидим, противостоит ему как нечто утверждающее» (2, 88—89).

*В логике:* «Ошибки суть отрицательные истины (не следует смешивать это с истинностью отрицательных суждений), опровержение есть отрицательное доказательство» (2, 97).

*В психологии:* «Возьмем пример из психологии. Вот такой: есть ли неудовольствие лишь отсутствие удовольствия или оно основание для лишения его, основание, которое, правда, само по себе есть нечто положительное, а не только противоречащая удовольствию противоположность, но которое противоположно ему в реальном смысле, и, следовательно, можно ли неудовольствие назвать *отрицательным удовольствием*? Внутреннее чувство сразу подсказывает, что неудовольствие есть нечто большее, чем простое отрицание» (2, 94—95); «отвра-



щение можно назвать отрицательным желанием, ненависть — отрицательной любовью... Можно было бы подумать, что все это только пустая игра словами... Ошибка, в которую впадают многие философы, пренебрегая этим, очевидна. Известно, что в большинстве случаев они рассматривают зло как простое отрицание, между тем как из наших объяснений явствует, что существует зло как отсутствие и зло как лишение», второе «гораздо большее, чем первое» (2, 97); «Неразумное животное не совершает никаких добродетельных деяний. Это упущение не есть, однако, порок, ведь здесь не нарушается внутренний закон» (2, 98). Большой интерес представляет следующая мысль Канта: «По нашим же понятиям, реальное основание никогда не может быть логическим основанием и дождь определяется ветром не по закону тождества. Рассмотренное нами выше различие между логической и реальной противоположностью аналогично только что указанному различию между логическим и реальным основанием» (2, 122). Подводя итог своим размышлениям, Кант указывает на четыре признака реального противоположения: «Противоречащие друг другу определения должны, во-первых, принадлежать одному и тому же субъекту. В самом деле, допустим, что в одной вещи имеется одно определение, а любое другое — в другой; в таком случае отсюда не произойдет никакого действительного противоположения. Во-вторых, одно из противостоящих друг другу определений при реальном противоположении не может быть контрадикторной противоположностью другого, ибо тогда противоречие было бы логическим и, как было показано выше, невозможным. В-третьих, определение может отрицать только то, что полагается другим определением... В-четвертых, эти определения, если они противоречат друг другу, не могут быть оба отрицательными, ибо в этом случае ни одно из них не полагало бы того, что устранялось бы другими. Поэтому в каждом реальном противоположении оба предиката должны быть положительными, но так, чтобы при их соединении следствия их устраняли друг друга в одном и том же субъекте» (2, 91). Таким образом, хотя Кант и не вводит термины «диалектическое противоречие», «диалектическая противоположность», сущность закона как утверждения необходимости взаимоотношения, взаимодействия между диалектическими противоположностями в природе, в познании, в духовной деятельности человека выражена Кантом достаточно определенно. В заключение хотелось бы обратить внимание на тот удивительный факт, что Гегель, много сделавший для развития взглядов на соотношение диалектических противоположностей, нигде не упоминает имени Канта в связи с открытием данного закона. В то же время Гегель во многом повторяет путь, пройденный Кантом. Гегель использует те же доводы, те же примеры из математики, логики, механики, психологии, морали. Например,

Гегель пишет: «Обыкновенно думают, что в различии между положительным и отрицательным мы имеем абсолютное различие. Они оба, однако, в себе одно и то же, и можно было бы поэтому назвать положительное также и отрицательным... Положительное и отрицательное, следовательно, существенно обуславливаются друг другом и существуют лишь в своем отношении друг с другом. Северный полюс магнита невозможен без южного и южный — без северного... То обстоятельство, что новейшее естествознание пришло к признанию, что противоположность воспринимается нами... в магнетизме как полярность, проходит красной нитью через всю природу, есть всеобщий закон природы, мы, без сомнения, должны признать существенным шагом вперед в науке»<sup>1</sup>. Впервые в науке этот шаг был осуществлен И. Кантом.

<sup>1</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. 1. С. 278—279.

## И. КАНТ

### Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней ввиду наличия прежней (Против Эберхарда)

Господин Эберхард сделал открытие, состоящее, как о том сообщает его философский журнал (выпуск первый, стр. 289), в следующем: «Философия Лейбница содержит точно такую же критику разума, как и новая, причем она тем не менее вводит догматизм, основанный на точном разделении способностей познания, следовательно, содержит всю истину последнего и, даже более того, расширяет область рассудка».

Как же случилось, что никто много ранее не смог усмотреть ее в философии этого великого человека и ее дочери — философии Вольфа, он, правда, не объясняет; между тем сколь много открытий, считающихся новыми, и с какой ясностью находят теперешние ловкие интерпретаторы у древних после того, как им укажут, где им следует искать.

Относительно неудачного притязания, однако, на открытие еще куда бы ни шло, если бы прежняя критика не была бы по своим результатам полной противоположностью новой. Ибо в этом случае аргумент от стыдливости (как его называет Локк), которым предусмотрительно пользуется Эберхард из боязни, что его собственные могут быть недостаточны (правда, иногда, как на стр. 298, с искажением смысла слов), был бы большим препятствием для усвоения последней. Однако

с опровержением положений чистого разума с помощью книг (которые не имеют своим источником других, кроме тех, которые известны нам как их авторам) дело обстоит плохо. Господин Эберхард, каким бы предусмотрительным он ни был, кажется, на этот раз был не очень внимателен. Иногда, кроме прочего (как на страницах 381 и 393 в примечании), он говорит так, как будто он не может поручиться за Лейбница. Лучшее всего будет, следовательно, следующее: мы оставим в покое этого знаменитого мужа и будем рассматривать положения, которые господин Эберхард приписывает ему (Лейбницу) и которые он использует в качестве оружия против «Критики» как его собственные, так как в противном случае мы попадаем в щекотливое положение: выпады, которые он производит от чужого имени, направлены против нас, а те, которыми мы на них ответим, затронут великого ученого, что может вызвать у его почитателей неприязнь по отношению к нам.

Первое, на что мы, по примеру юристов на процессе, должны обратить внимание, относится к формальной стороне. В этой связи господин Эберхард на с. 255 выражается следующим образом: «Согласно целям нашего журнала вполне допустимо то [обстоятельство], что мы по своему усмотрению можем прерывать наши дневные поездки, двигаться вперед и назад и можем выступать по всем направлениям». Конечно, вполне допустимо, чтобы журнал в своих разделах и рубриках содержал совершенно разные вещи (как в этом, где сразу за статьей о логической истине следует статья, посвященная истории [ношения] бород, а за ней идет стихотворение). Но то, что в одном и том же разделе смешиваются противоположные вещи, или последующее помещается вначале, а менее важное на место более важного, тем более, если, как в нашем случае, речь идет о сопоставлении двух систем, то господину Эберхарду будет трудно обосновать это своеобразием журнала (который в таком случае походил бы на лавку старьевщика). В действительности он, конечно, далек от такого мнения.

Упомянутая выше мнимая неуклюжесть в расстановке тезисов на самом деле весьма продумана с тем, чтобы, прежде чем будет найдена истина, которой, следовательно, еще нет, заручиться поддержкой читателя по отношению к тем положениям, которые нуждаются в тщательной проверке, и затем доказать истинность критерия, выбранного в последнюю очередь не из его собственной природы, как это должно быть, а с помощью положений, выдерживающих его проверку (а не, напротив, проверяемую ими). Это искусственное *ußerordentlich*<sup>1</sup>, которое целенаправленно должно способствовать тому, чтобы с хорошей миной уклониться от исследования элементов нашего познания а priori и основания их истинности в отношении объектов до всякого опыта, уклониться, следовательно, от доказательства их объективной реальности (как от об-



ременительного и тяжелого дела) и, по возможности, одним росчерком пера уничтожить «Критику» и одновременно расчистить место для безграничного догматизма чистого разума. Ибо, как известно, критика чистого рассудка начинается с этого исследования, имеющего целью ответить на вопрос, как возможны синтетические суждения *a priori*. И только после трудоемкого выяснения всех необходимых для этого условий она может прийти к главному заключению: ни одному понятию не может быть обеспечена объективная реальность иначе, как с помощью демонстрации соответствующего ему созерцания (которое у нас всегда чувственное), следовательно, за пределами чувственного, а тем самым и вне возможного опыта не может быть просто никакого познания, т. е. никаких понятий, относительно которых можно быть уверенным, что они не пусты.

Журнал начинает с опровержения этого положения с помощью доказательства противоположного, а именно, что все же существует возможность расширения знания за пределами чувственных предметов, и заканчивается выяснением возможности этого с помощью синтетических суждений *a priori*.

Собственно, спектакль первого выпуска эберхардовского журнала состоит из двух актов. В первом должна быть показана объективная реальность наших понятий о сверхчувственном, во втором решается задача, как возможны синтетические суждения *a priori*. Ибо, что касается принципа достаточного основания, который излагается им уже на с. 163—166, то он призван доказать реальность понятия основания для этого синтетического основоположения; но он относится, по признанию самого автора (с. 316), также и к разделу о синтетических и аналитических суждениях, где уже предварительно должна быть выяснена сама возможность синтетических основоположений. Все остальное, сказанное предварительно или попутно, состоит из отсылок к последующему, ссылок на вышеприведенные доказательства, цитирование положений Лейбница и других, нападок на термины, но главным образом с искажением их смысла и т. п., прямо-таки по совету, который дает Квинтилиан оратору относительно его аргументов с целью перехитрить своих слушателей: *Si non possunt valere quia magna sunt, valebunt quia multa sunt — Singula levia sunt et communia, universa tamen nocent; etiamsi non ut tulmine, tamen ut grandine*<sup>2</sup>; которые заслуживают упоминания лишь в послесловии. Плохо иметь дело с автором, который не знает порядка. Но еще хуже иметь дело с таким автором, который намеренно создает беспорядок, чтобы незаметно проташить поверхностные или неправильные положения.

## Раздел первый.

### Об объективной реальности понятий, которым не может быть дано никакое соответствующее им созерцание, согласно господину Эберхарду

К этому предприятию господин Эберхард приступает (стр. 157—158) с торжественностью, которая соответствует важности его. Он говорит о своих долгих, свободных от всякой предвзятости усилиях ради науки (метафизики), которую он рассматривает как царство, значительную часть которого можно покинуть, и все же останется достаточно обширная территория; говорит о цветах и плодах, которые обещают неоспоримые плодоносные поля онтологии\*, и призывает не опускать рук перед такими же, но оспоренными в космологии, ибо, как он говорит, «мы всегда можем проводить работу дальше по их расширению, можем постоянно обогащать их новыми истинами, не вдаваясь тотчас в трансцендентальную значимость этих истин (под которой следует, видимо, понимать объективную реальность понятий)», и затем он добавляет: «Подобным образом даже сами математики завершали очерки (Zeichnung) целых наук, не обмолвясь ни единым словом о реальности предметов последних». Он хочет привлечь внимание читателя к этому, говоря: «Это можно проиллюстрировать с помощью забавного примера, примера, который слишком показателен и поучителен, чтобы не привести его». Да, действительно, поучителен, ибо никогда не приводилось более яркого предостерегающего примера того, как нельзя ссылаться в качестве основания на доказательства, взятые из наук, которых не понимаешь, и даже на высказывания других знаменитых мужей, которые лишь сообщают об этом, так как вправе ожидать, что и они не будут поняты. В самом деле, более сильного опровержения господином Эберхардом самого себя и своего только что провозглашенного намерения нельзя привести, как с помощью повторяемого вслед за Борелли [Borelli] суждения о конических сечениях Аполлония.

Аполлоний конструирует сначала понятие конуса, т. е. он изображает его a priori в созерцании (это первое действие, с помощью которого геометр сначала показывает объективную реальность своего понятия). Затем он рассекает его по определенному правилу, например, параллельно плоскости треугольника, который делит основание конуса (conus rectus), будучи проведен через его вершину под прямым углом (recht-

\* Ими являются как раз такие понятия и основоположения, притязания которых на познание вещей вообще оспариваются и суживаются до очень ограниченной сферы предметов возможного опыта. Нежелание сначала остановиться на вопросе относительно *titulum passionis*<sup>3</sup> выдает тотчас прием, с помощью которого предмет спора прячется от внимания судьи.

winkling), и доказывает с помощью априорного созерцания свойства кривой линии, которая описывается посредством этого сечения на поверхности конуса, и, таким образом, получает понятие отношения, в котором находятся ординаты сечения к параметру, понятие, а именно (в данном случае это парабола), дается тем самым в созерцании а priori, показывается, следовательно, его объективная реальность, т. е. возможность того, что вещь с названными выше свойствами существует, и доказывается не иначе, как с помощью подведения под это понятие соответствующего ему созерцания.

Господин Эберхард хотел доказать, что можно вполне расширить свое знание и обогатить его новыми истинами, обходя предварительно выяснение того, не оперирует ли оно понятием, которое, быть может, пусто и не может иметь никакого предмета (утверждение, которое прямо-таки противоречит здравому рассудку), и обратился для подтверждения своего мнения к математику. Более неудачно он адресоваться и не мог.

Неудача произошла от того, что он не знал самого Аполлония и не понял Борелли, рефлектирующего о методе древних геометров. Последний говорит о механическом конструировании понятий конических сечений (кроме окружности) и говорит, что математики объясняют свойства последних, не упоминая о первом (верное, но не очень важное замечание), так как указание чертить параболу согласно предписанию теории предназначено для художника, но не для геометра\*. Господин Эберхард сам мог бы извлечь для себя уроки из того места, которое он приводит из примечания Борелли и которое он даже подчеркивает. В нем говорится следующее: «Subjectum enim definitum assimi potest, ut affectiones variae de eo demostrentur, licet praemissa non sit ars, subjectum ipsum effor-

\* Для предотвращения неправильного применения выражения «конструирование» понятий, которому столь много места уделено в «Критике чистого разума» и тем самым впервые указано различие между методами в математике и философии, может служить следующее. В самом общем значении всякая демонстрация понятия с помощью (самостоятельного) производства корреспондирующего ему созерцания может называться конструированием. Если это происходит с помощью простой силы воображения согласно понятию а priori, то оно называется чистым (которое математик должен класть в основу всех своих демонстраций, поэтому он и может на примере окружности, начерченной им на песке, какой бы несовершенной она ни была, столь совершенно доказать свойства окружности вообще, как будто она выгравирована самым лучшим художником). Если же оно будет выполнено на каком-либо материале, то оно будет называться эмпирическим конструированием. Первое может быть названо схематическим, а второе — техническим. Последнее, действительно, так называемое несобственное конструирование (потому что оно относится не к науке, а к искусству и производится с помощью инструментов), является либо *геометрическим* (с помощью циркуля и линейки), или механическим, для чего необходимы другие инструменты, например, для вычерчивания других конических сечений, отличных от окружности.



mandum delineandi»<sup>4</sup>. Было бы, однако, в высшей степени неверно полагать, что тем самым он хочет сказать следующее: геометр ожидает от этого механического конструирования доказательства возможности подобной линии, следовательно, объективную реальность своего понятия. Новаторам можно было бы, скорее, сделать следующий упрек: [ошибка] не в том, что они выводят свойства кривой линии из ее дефиниции, не будучи однако уверены в возможности существования своего объекта (так как они вместе с тем одновременно полностью осознают ее всего лишь схематизированную конструкцию и воспроизводят ее по мере надобности также и механически в соответствии с ней), а в том, что они подобную линию выдумывают произвольно (например, вычисляют параболу по формуле  $ax=y^2$ ) и не конструируют ее первоначально как данную в сечении конуса, что отвечало бы более элегантно традиции геометрии, почему неоднократно и давался совет, за столь богатым своими открытиями аналитическим методом не упускать полностью из виду синтетический метод древних. Следовательно, не как математик, а как фокусник, который смог из песка свить петлю, господин Эберхард приступает к делу.

Уже в первой части своего журнала он отграничил принципы формы познания, которыми должны быть принципы непротиворечия и достаточного основания, от принципов материи его (по нему, представление и протяжение), принцип которых положен им в том простом, из чего они состоят, а теперь пытается, ибо никто не оспаривает у него трансцендентальную истинность закона непротиворечия, показать, во-первых, истинность закона *достаточного основания*, а тем самым и объективную реальность последнего, и, во-вторых, реальность простых сущностей без демонстрации, как того требует критика соответствующего им созерцания. Действительно, о том, что истинно, не должно прежде спрашивать, возможно ли оно, и постольку основоположение *ab esse ad posse valet consequentia*<sup>5</sup> у логики одинаково с метафизикой, или, вернее, она снабжает им метафизику. Согласно этому подразделению мы построим и свое исследование (Prüfung).

А.

*Доказательство объективной реальности понятия достаточного основания, согласно господину Эберхарду*

Вначале, пожалуй, следует отметить, что господин Эберхард изволит причислять закон достаточного основания к формальным принципам познания, но затем, однако, на стр. 160 останавливается на вопросе, поставленном «Критикой»: Обладает ли этот закон также и трансцендентальной значимостью (Gültigkeit) (является ли он вообще трансцендентальным принципом)? Или господин Эберхард вообще не имеет никакого понятия о различии логическо-

го (формального) и трансцендентального (материального) принципа познания, или — что более вероятно — это один из его искусственных приемов подсовывать вместо того, что имеется в виду в вопросе, нечто другое, о чем никто не спрашивает.

Всякое положение должно иметь основание — это логический (формальный) принцип познания, который не просто присоединяется к закону непротиворечия, а подчинен ему\*. Всякая вещь должна иметь основание — трансцендентальный (материальный) принцип, который еще никто не доказал, исходя из закона непротиворечия (и вообще из одних понятий без отношения к чувственному созерцанию), и никогда не докажет. Ведь достаточно очевидно и в «Критике...» бесчисленное множество раз говорилось о том, что трансцендентальный принцип должен сообщить нечто а priori относительно объектов и их возможности, следовательно, не так, как это делают логические принципы (совершенно абстрагируясь от всего, что относится к возможности объекта), имея дело лишь с формальными условиями суждений. Но господин Эберхард хочет провести на стр. 163 свое понимание формулы: все имеет свое основание, и, пытаясь протащить (как это следует из приведенного им самим примера) в действительности материальный принцип причинности с помощью закона непротиворечия, пользуется словом «все», боясь, вероятно, сказать «всякая вещь», потому что тогда сразу бросилось бы в глаза, что это не формальный и логический, а материальный и трансцендентальный принцип познания, который (как и всякое основоположение, покоящееся на принципе непротиворечивости) может занять свое место и в логике.

Но свое стремление доказать это трансцендентальное основоположение из принципа непротиворечия он осуществляет также достаточно продуманно и с намерением, которое он

---

\* Критика наметила различие между проблематическими и ассерторическими суждениями. Ассерторическое суждение есть предложение. Логика совершенно не права в том, что они определяют предложение как суждение, выраженное словами; ведь мы, для того чтобы произвести суждения, которые не выдаем за предложения, вынуждены в мыслях пользоваться словами. В условном предложении: «Если тело простое, то оно неизменно», — имеет место отношение двух суждений, ни одно из которых не является предложением; только отношение следования последнего (консеквента) из первого (антецедента) делает суждение предложением. Суждение: некоторые тела просты — может быть сколь угодно противоречивым, тем не менее оно может быть высказано, чтобы посмотреть, что из него следует, если оно будет высказано как утверждение, т. е. как определенное положение (Satz). Ассерторическое суждение: всякое тело делимо — говорит больше, чем чисто проблематическое («следует полагать, что тело делимо» и т. д.), и подчиняется общему логическому принципу ассерторических суждений, а именно: «каждое предложение должно быть обосновано» (быть не просто одним из возможных суждений), что следует из основоположения о непротиворечии, потому что иначе оно не было бы основоположением.

охотно бы скрыл от читателя. Он хочет доказать значимость понятия основания (а с ним незаметно и понятие причинности) для всех вещей вообще, то есть показать его объективную реальность, не ограничивая ее лишь предметами чувств, и тем самым обойти условие, дополняемое «Критикой», а именно, что он для этого нуждается еще в созерцании, лишь посредством которого эта реальность может быть доказана. Таким образом, ясно, что закон непротиворечия есть принцип, имеющий силу для всего, что мы можем только мыслить, будь то и чувственный предмет, и может ли быть ему дано чувственное созерцание или нет, потому что он истинен для мышления вообще, без отношения к объекту. Следовательно, то, что не выдерживает этого принципа, является очевидным ничто (не может быть даже мыслью). Если бы он хотел, следовательно, придать объективную реальность понятию основания, не связывая себя ограничением предметами чувственного созерцания, то он должен был для этого использовать принцип основания, но так, чтобы он, будучи в действительности лишь логическим принципом, содержал в себе при этом как бы реальные основания (следовательно, и основание причинности). Однако он понадеялся на добродушную веру читателя больше, чем ее у него, даже при средних способностях суждения, следовало предполагать. Однако, как это водится, при хитросплетениях, господин Эберхард запутался в своих. Сначала он закрепил свою метафизику на двух дверных петлях: законе непротиворечия и законе достаточного основания; и этому своему утверждению он остается постоянно верен, заявляя, что вслед за Лейбницем (вернее, за тем, как он его понимает) он вынужден для пользы метафизики дополнить первый принцип вторым. Так, на стр. 163 он говорит: «*Всеобщая истинность принципа достаточного основания может быть показана только, исходя из него (принципа непротиворечия)*», за что он затем мужественно и принимается. Но ведь в таком случае метафизика повышается снова лишь на *одной* петле, хотя первоначально их должно было быть две, ведь простое следствие из принципа, без малейшей новизны условия его применения и во всей его всеобщности, не есть новый принцип, который восполнял бы недостатки предыдущего!

Но господин Эберхард, прежде чем дать доказательство принципа достаточного основания (и с ним, собственно, реальность понятия причины, не нуждаясь для этого более ни в чем другом, как в законе о непротиворечии), удерживает читателя в напряжении с помощью не без помпы проводимой на стр. 161—162 классификации, а именно путем опять-таки сравнения своего метода с методом математиков, которое, однако, ему постоянно не удается. У самого Эвклида «есть среди аксиом положения, которые нуждаются в доказательстве, но которые тем не менее излагаются без такого доказательства».



И здесь, говоря о математиках, он добавляет следующее: «Стоит только опспорить у него одну из *аксиом*, как тотчас падают и все аксиомы, вытекающие из нее. Но это настолько редкий случай, что он не думает, что следует принести ему в жертву ясную (*unverwickelte*) легкость его изложения и прекрасную гармоничность (*Verhältnisse*) всего его теоретического здания. Философия должна быть более любезной (*gefälliger*)». Следовательно, существует теперь все же *licentia geometrica*<sup>6</sup>, как уже давно существует *licentia poetica*<sup>7</sup>. Но если любезная философия (в деле доказательства, как сообщается сразу же после этого далее) была бы столь любезна и привела бы один пример из Эвклида, в котором бы выдвигалось в качестве аксиомы положение, доказываемое математически; ибо то, что может быть доказано лишь философски (из понятий), например, целое больше, чем его часть, то доказательство этого относится не к математике, при всей строгости ее рассуждения.

И вот, наконец, следует обещанная *демонстрация*. Хорошо, что она не столь пространна; ее логичность в этом случае тем более бросается в глаза. Мы приводим ее полностью. «Либо все имеет основание, либо не все имеет основание. В этом последнем случае, следовательно, может быть нечто возможно и мыслимо, основанием чего является ничто.— Если же из двух противоположных вещей одна не имела бы достаточного основания, то и вторая из обеих противоположных вещей может не иметь достаточного основания. Если бы, например, поток воздуха мог двигаться на восток, а ветер дул бы с востока, не согревая и не разжижая воздуха, то этот же поток мог бы *столь же успешно* двигаться на запад, как и на восток. Один и тот же поток воздуха мог бы *одновременно* двигаться и на восток, и на запад, следовательно, и на восток, и не на восток, то есть нечто может *одновременно* быть и не быть, что противоречиво и невозможно».

Это доказательство, посредством которого философ должен оказать основательности еще большую любезность, чем даже математик, имеет все свойства доказательства, которое может служить для логики примером того, как не следует доказывать.

В самом деле, во-вторых, доказываемое положение сформулировано двусмысленно, так что из него можно сделать как логическое, так и трансцендентальное основоположение, потому что слово «все» может означать «любое суждение», которое как утверждение мы производим о чем-либо, а также *любую вещь*. Если оно берется в первом значении (тогда оно должно звучать так: всякое утверждение (*Satz*) имеет свое основание), то оно не только истинно вообще, но и вытекает непосредственно из закона непротиворечия. Если же под «все» понимать любую вещь, то это потребовало бы доказательства совершенно другого вида.

Во-вторых, доказательству не хватает единства. Оно состоит из двух доказательств. Первое является известным баумгартеновским доказательством, на которое теперь, вероятно, вряд ли кто-либо будет ссылаться и которое полностью заканчивается там, где я поставил знак тире; отсутствует лишь вывод (противоречащий самому себе), который, однако, может быть выполнен каждым. Непосредственно за этим доказательством следует доказательство, которое подается с помощью слова «но» как простое продолжение цепи выводов, чтобы вернуться к выводному суждению первого [доказательства]; и все же, если опустить слово «но», составляет само по себе самостоятельное доказательство, которое нуждается в дополнении с тем, чтобы показать, что положение о том, что нечто не имеет основания, содержит противоречие, в отличие от первого, которое находит его [противоречие] непосредственно в самом утверждении, а именно, что в таком случае и противоположность вещи оказалась бы лишенной основания; следовательно, оно проводится совершенно иначе, чем это имеет место у Баумгартена, хотя оно и должно быть частью последнего.

В-третьих, новый поворот, который господин Эберхард придал своему доказательству, стр. 161, весьма неудачен, ибо силлогизм, с помощью которого произведен данный поворот, покинута на четырех столпах.— Если ему придать форму силлогизма, то он выглядит следующим образом:

Ветер, который без основания передвигается на восток, мог бы (вместо этого) с таким же успехом двигаться на запад.

Ветер движется без основания на восток (как утверждает противник закона достаточного основания).

Следовательно, он может *одновременно* двигаться на восток и на запад (что содержит противоречие). То, что я с полным правом вставил в большую посылку слова «вместо этого», очевидно, так как без этого ограничения никто не примет первой посылки. Если кто-либо делает ставку в игре и выигрывает, то тот, кто отговаривает его от этого, мог бы сказать, что он с таким же успехом мог бы ошибиться и столько же проиграть; но только вместо точного броска, а не проигрыш и выигрыш *одновременно* в одном и том же броске. Резчик по дереву, вырезавший из куска дерева Бога, мог бы с таким же успехом сделать из него скамейку, но из этого не следует, что он оба изделия мог бы сделать из него *одновременно*.

В-четвертых, само основоположение как таковое, в его неограниченной всеобщности, и если оно касается вещей, с очевидностью неправильно, ибо согласно ему не было бы вообще ничего безусловного. Избежать этого неудобства, однако, утверждая о прасущности (Urwesen), что хотя она и содержит основание своего существования, но оно находится в нем самом, есть противоречие, потому что основание бытия вещи как реальное основание (Realgrund) должно быть всегда от-



личным от самой вещи, и она должна тогда с необходимостью мыслиться как зависимая от чего-то другого. О некоем утверждении я могу вполне сказать, что оно имеет свое основание (логическое) в себе самом, так как понятие субъекта есть нечто другое, чем понятие предиката, и он может содержать в себе основание последнего. Если же я, напротив, не позволю себе мыслить в качестве основания существования вещи никакой другой причины, кроме самой этой вещи, то тем самым я хочу сказать, что она не имеет никакого другого реального основания.

Господин Эберхард, следовательно, ничего не достиг из того, что он хотел получить относительно понятия причинности, а именно показать значимость этой категории — и, вероятно, с ней также и других — для вещей вообще, не ограничивая ее действие и применение к познанию вещей предметами опыта, и напрасно пользовался для этого суверенным основоположением непротиворечия. Утверждение «Критики» остается в силе: ни одна категория не содержит ни малейшего познания, или не может его получить, если ей не будет дано соответствующее ей созерцание, которое у нас, людей, всегда чувственно, следовательно, в своем применении к теоретическому познанию вещей никогда не может выйти за пределы всего возможного опыта.

### В.

#### *Доказательство объективной реальности понятия простого в предметах опыта, согласно господину Эберхарду*

Выше господин Эберхард говорил о понятии рассудка, которое может быть применено к предметам чувств (понятию причинности), но, однако, таком, которое, не будучи ограничено предметами чувств, может иметь силу для вещей вообще, и намеревался доказать таким образом, объективную реальность, по крайней мере, одной категории, а именно категории причинности, независимо от условий созерцания. Теперь он делает следующий шаг (стр. 169 по 173) и хочет обеспечить объективную реальность даже такому понятию, которое, как известно, не может быть предметом чувственности, а именно понятию простой сущности, и тем самым предоставить свободный доступ к восхваляемым им плодородным полям рациональной психологии и теологии, от которых ей предстоит отпугнуть Медузью<sup>8</sup> голову «Критики». Его доказательство на стр. 169—170 сводится к следующему: «Конкретное\* время,

\* Выражение «абстрактное время» (стр. 170) в противоположность упоминаемому здесь конкретному времени совершенно неправильно и не может быть вообще никогда допущено, особенно там, где речь идет о высшей логической точности, хотя это злоупотребление одобрено современными логиками. Понятие как общий признак не абстрагируется, абстрагирование происходит в процессе применения понятия от тех различий, кото-



или время, которое мы ощущаем (что должно, видимо, означать: в котором мы нечто ощущаем) есть не что иное, как последовательное восприятие наших представлений; ибо даже последовательное восприятие движения может быть сведено к последовательности представлений. Конкретное время, следовательно, есть нечто составное, его простыми элементами являются представления. Так как все конечные вещи находятся в постоянном движении (откуда он может знать это *a priori* обо всех *конечных* вещах и только о явлениях?): так как эти элементы никогда не могут быть восприняты, внутреннее чувство не может ощутить их отдельно; они всегда воспринимаются как нечто, что предшествует и следует. И так как, далее, поток изменений всех конечных вещей есть *постоянный* (это слово выделено им самим) непрерывный процесс (Fluss), то ни одна осязаемая часть времени не является наименьшей или полностью простой. Простые элементы конкретного времени, следовательно, находятся целиком вне сферы чувственности.— Но над сферой чувственного поднимается теперь рассудок, открывая безобразное простое, без которого чувственный образ невозможен даже по отношению ко времени. Следовательно, он признает, что к образу времени принадлежит прежде всего нечто объективное, эти неделимые элементарные представления, которые вместе с субъективными основаниями, находящимися в рамках конечного духа, поставляют чувственности образ конкретного времени. Действительно, в силу этих рамок дан-

ные содержатся в нем. Лишь одни только химики владеют абстрагированием, когда они отделяют жидкость от других материй с тем, чтобы получить ее отдельно. Философ же абстрагируется от того, на что он при определенном применении понятия не обращает внимания. Тот, кто хочет получить правила воспитания, может сделать это так, что он должен взять за основу либо простое понятие о ребенке (in abstracto), или понятие бюргерского ребенка (in concreto), не высказываясь о различии между абстрактным и конкретным ребенком. Различие абстрактного и конкретного касается только применения понятий, а не самих понятий как таковых. Пренебрежение этой схоластической точностью часто искажает суждение о предмете. Если я говорю: абстрактное время или пространство обладают теми или иными свойствами, то тем самым допускается, будто бы время и пространство первоначально даны в чувственных предметах, подобно красному цвету роз, киновари и т. д., и выводятся из них лишь логически. Но если я говорю: у времени и пространства, рассматриваемых абстрактно, т. е. до всяких эмпирических условий, наблюдаются те или иные свойства, то я оставляю, по крайней мере, открытым право рассматривать их как познаваемых независимо от опыта (a priori), что возбраняется мне, если я рассматриваю время как лишь понятие, абстрагированное от него. В первом случае я могу, по крайней мере, попытаться произвести, с помощью априорных основоположений, суждение о чистом времени или пространстве в отличие от эмпирических, абстрагируясь от всякого эмпирического, что мне противопоказано во втором случае, когда я (как говорят) абстрагировал эти понятия лишь из опыта (как в примере выше с красным цветом). Таким образом, те, кто хотел бы уйти от точной проверки своего мнимого знания, прячутся за выражение, позволяющее незаметно протаскивать его.

ные представления не могут существовать одновременно и в силу опять-таки этих рамок они не могут быть различимы в образе». На стр. 171 о пространстве говорится следующее: «Многостороннее совпадение других форм созерцания у пространства со временем избавляет нас от труда повторять при его анализе все то, что у них имеется общего со временем: первичные элементы многосложного, одновременно с которым возникает пространство, также просты, как и элементы времени, и находятся за пределами чувственности; они суть сущности рассудка, лишены образности, однако, несмотря на это, они суть истинные предметы: и все это у них одинаково с элементами времени».

Господин Эберхард отобрал свои доказательства, хотя и без какой-либо особо удачной логической связности, но все же, что касается своей цели, со зрелой обдуманностью и умением, и хотя он, по вполне понятным причинам, скрывает ее, однако же нетрудно и даже для ее оценки нелишне пролить свет относительно его намерения. Он хочет доказать объективную реальность понятия о простых сущностях, как чистых элементах, и ищет их среди *элементов* того, что является предметом чувств, сколь по своему престижу необдуманная, столь же по своему намерению противоречивая попытка. Если бы он вознамерился провести свое доказательство в общем из одних понятий, как обычно и доказывается подобное положение, что первоосновы сложного с необходимостью нужно искать в простом, то это было бы принято, но с одновременным добавлением, что это имеет силу только для наших идей, когда мы думаем о вещах в себе, о которых мы не можем иметь ни малейшего знания, но ни в коем случае для предметов чувств (явлений), которые суть единственные объекты нашего познания, следовательно, объективная реальность того самого понятия вовсе не доказана. Он вынужден был, следовательно, вопреки своей воле искать эти самые сущности рассудка среди чувственных предметов. Каков же выход из этого положения? Он придал понятию сверхчувственного с помощью поворота, которого не замечает читатель, другое значение, чем то, которое не только «Критика», но и любой человек привык с ним связывать. То говорится, что это то в чувственном представлении, что не может более ощущаться с помощью сознания, но о котором рассудок все же знает, что оно есть в наличии, подобно частицам тел или определений нашей способности представления, которые в отвлечении от нее осознаются лишь смутно, то (главным образом образом, когда необходимо мыслить эти малые части точно как простые), что это есть нечто лишнее образности, образ чего невозможен и что не может быть представлено ни в какой чувственной форме, стр. 171 (т. е. ни в каком образе).— И если какому-либо писателю когда-либо делался упрек в том, что он искажает понятие (не путает, по-

следнее может быть непреднамеренным), то это имеет место именно в данном случае. Ибо под сверхчувственным в «Критике» всегда понимается то, что не может даже в малейшей степени содержаться в чувственном созерцании, и лишь преднамеренным введением в заблуждение неопытного читателя является то, что под него (сверхчувственное) подсовывается нечто в чувственном объекте, так как ему не может быть дан никакой образ (под которым понимается созерцание, содержащее многообразное в определенных отношениях, следовательно то, что имеет в себе форму (Gestalt)). И если этот его (не очень тонкий) обман возымел действие, то он полагает, что и само собственно-простое, мыслимое рассудком в вещах и существующее лишь в идее, дано ему (не замечающему этого противоречия) в чувственных предметах, а тем самым и доказывает, с помощью созерцания, объективную реальность данного понятия. Теперь мы подвергнем это доказательство более тщательной проверке.

Доказательство основывается на двух свидетельствах: во-первых, что конкретное время и пространство состоят из простых элементов; во-вторых, что эти элементы, вместе с тем, не содержат ничего чувственного, а суть сущности рассудка. Эти свидетельства одновременно и столь же неправильны: первое потому, что противоречит математике, а второе потому, что противоречит самому себе.

Что касается первой ошибки, то мы будем кратки. Хотя господин Эберхард, кажется, не состоит в тесном знакомстве с математиками (несмотря на их частое цитирование), все же он, наверное, сочтет доказательство, которое приводит Кайль (Keil) в своем *introductio in veram physicam*<sup>9</sup> с помощью простого пересечения прямой линии бесконечным числом других, верным и заключит из него, что не существует никаких простых элементов их согласно простому основоположению геометрии, а именно через две данные точки нельзя провести более одной прямой линии. Это доказательство может многообразно варьироваться и содержит одновременно доказательство невозможности признания [существования] простых частей во времени, если основываться на движении точки вдоль линии. Здесь не помогает оговорка, что конкретное время и конкретное пространство не подчиняются тому, что доказывает математика относительно абстрактного пространства (и времени) как воображаемых сущностей. В самом деле, не только потому, что в таком случае физика во многих случаях (например, в законах падения тел) должна поостеречься заблуждения, следуя в точности аподиктическим учениям геометров, но и потому, что столь же аподиктически можно доказать, что каждая вещь в пространстве, всякое изменение во времени, как только они займут определенную часть пространства или времени, подразделяются на такое же количество вещей и изме-



нений, что и пространство или время, которое они занимали. Чтобы избежать чувствуемого здесь парадокса (что разум вынужден класть в основание всего сложного, в конце концов, простое, а тем самым вступать в противоречие с тем, что доказывает математика по отношению к чувственным созерцаниям), нужно, и необходимо, принять, что пространство и время являются просто мысленными вещами и являются сущностями воображения, но не теми, которые порождаются последним, а таким же, которые она должна положить в основу всем своим комбинациям (*Zusammensetzungen*) и продуктам, так как они являются существенной формой нашей чувственности и восприимчивости к созерцаниям, благодаря чему нам могут быть вообще даны предметы, общие условия которых одновременно с необходимостью являются условиями а priori возможности всех объектов чувств как явлений и которые, следовательно, должны согласовываться с последними. Итак, простое как во времени, так и в пространстве невозможно; и если Лейбниц иногда выражался так, как будто материя состоит из них, то лучше бы, насколько это допускают его выражения, понимать его так, как будто бы он под простым понимал не часть материи, а совершенно находящееся за пределами всякого чувственного и совершенно непознаваемое основание явлений, называемых нами материей (которое может быть простым разве что в случае, если материя, составляющая явления, является чем-то сложным), или, если даже это противоречит ему, необходимо отойти от высказываний даже Лейбница, ибо не он первый и не он будет последним великим человеком, который вынужден считаться со свободой исследования других.

Вторая ошибка касается настолько явного противоречия, что господин Эберхард, должно быть, заметил его, но постарался, насколько было в его силах, заклеить и замазать его, чтобы оно осталось незамеченным, а именно: целое эмпирического созерцания находится [у него] в пределах сферы чувственного, а его простые элементы полностью вне ее. Дело в том, что он не хочет, чтобы простое как основание было бы примыслено к созерцаниям во времени и пространстве (что слишком сближало бы его с «Критикой»), а существовало бы в самих элементарных представлениях чувственного созерцания (хотя и без ясного их осознания), и требует, чтобы сложное из них целое было бы чувственной сущностью, а его части не были бы предметами чувств, но только мыслительными сущностями. «Элементы конкретного времени (а также соответственно пространства),— говорит он на стр. 170,— не лишены этой наглядности»; Вместе с тем (стр. 171) «они не могут быть созерцаемы ни в какой чувственной форме».

Во-первых, что побудило господина Эберхарда к подобной странной и бросающейся в глаза своей несуразностью путани-

це? Сам он понимал, что без соответствующего понятия созерцания объективная реальность последнего совершенно неопределенна. Так как он хотел обеспечить ее лишь определенным понятием разума и, в частности, в данном случае понятием простой сущности и к тому же так, чтобы она не была объектом, дальнейшее познание которого (как учит «Критика») просто невозможно, так как в этом случае то созерцание, возможность которого мыслится с помощью этого самого сверхчувственного объекта, имело бы силу всего лишь для явления, что он также оспаривает у «Критики», то он вынужден собирать чувственное созерцание из частей, лишенных чувственности, что является очевидным противоречием\*.

Как же господин Эберхард выходит из этого затруднения? Средством для этого является простая игра словами, которые благодаря их двусмысленности какое-то время помогают. Невоспринимаемая часть находится полностью вне сферы чувственного; а неосязаемое есть то, что никогда не может быть воспринято *отдельно*, и это есть простое как в вещах, так и в представлениях. Вторым выражением, долженствующим сделать из частей чувственного представления или их предмета сущности рассудка, является *лишенное образности* простое (*das unbildliche Einfache*). Это выражение, кажется, особенно нравится ему, так как он употребляет его в последующем наиболее часто. Быть невоспринимаемым и составлять в то же самое время часть воспринимаемого казалось чересчур *очевидным противоречием*, чтобы с его помощью протащить понятие нечувственного в чувственное созерцание.

*Невоспринимаемая* часть означает здесь часть эмпирического созерцания, т. е. того, представление чего *не осознается*. Господин Эберхард никак не хочет выражаться ясно, ибо если бы он дал такое объяснение последнему, то он вынужден был бы признать, что у него чувственность есть не что иное, как состояние смутных представлений в многообразном созерцании, от осуждения чего в «Критике» он пытается, однако, уклониться. Если же употреблять слово «ощутимый» (*empfindbar*) в его собственном значении, то становится очевидным, что, если ни одна простая часть какого-либо предмета не доступна

---

\* Здесь следует заметить, что теперь он хочет иметь положенной чувственность не в простой смутности (*Verwogenheit*) представлений, а одновременно в том, что *объект* дан чувствам (стр. 299), как будто бы он тем самым что-либо выиграл для себя от этого. Так, на стр. 170 он причислил представление времени к чувственности, потому что его простые части, ввиду ограниченности конечного духа, не могут быть различены (следовательно, то самое представление является смутным). Затем (стр. 299) он хочет несколько сузить это понятие с тем, чтобы уйти от обоснованных возражений против этого, и добавляет к этому указанное выше условие, которое для него как раз и является самым неудачным, так как он пытается доказать, что простые сущности суть сущности рассудка, и тем самым вносит в свое собственное утверждение противоречие.



чувственности, то и он как целое также совершенно не может быть воспринят, и, наоборот, если нечто есть предмет чувств и ощущения, то и каждая простая часть последнего должна быть таковой, хотя им может не доставать ясности представления; но эта затемненность (*Dunkelheit*) частичных представлений целого в той мере, в какой только рассудок может усмотреть, что они в одинаковой мере должны содержаться в нем и в его созерцании, не может вывести их за пределы чувственности и сделать их сущностями рассудка. Ньютоновские малые корпускулы, из которых состоят цветочные частицы тел, до сих пор не мог обнаружить ни один микроскоп, но лишь рассудок познает (или предполагает) не только их существование, но и то, что они, действительно, могут быть предсказаны в нашем эмпирическом созерцании, хотя и без [их] осознания. И поэтому выдавать их за полностью неосязаемые и далее за сущности рассудка никому из его последователей не приходило в голову, ведь между такими малыми частями и совершенно простыми частями нет другого различия, кроме как в степени уменьшения. Все части с необходимостью должны быть предметом чувств, если целое должно быть таковым. Но то, что простой части не соответствует никакой образ, хотя сама она и является частью образа, т. е. чувственного созерцания, не может возвысить ее в сферу сверхчувственного. Простые сущности должны, конечно, (как показывает «Критика») мыслиться находящимися вне пределов чувственности, и их понятию не может быть дан какой-либо образ, т. е. какое-либо созерцание; но в таком случае их нельзя причислять в качестве частей к чувственности. Если все же они (вопреки всем доказательствам математики) причисляются к ней, то отсюда следует, что им не соответствует ни один образ, и совершенно неверно, что их представление является чем-то сверхчувственным; так как оно есть простое ощущение, следовательно, элемент чувственности, и рассудок тем самым не поднимается над чувственным иначе, как если бы он мыслил их сложными. Ведь последнее понятие, по отношению к которому первое является лишь отрицанием, есть также понятие рассудка. Лишь в том случае он поднялся бы над чувственным, если бы он полностью удалил простое из чувственного созерцания и его предметов и с помощью идущей в бесконечное делимости материи (как того требует математика) открыл бы себе перспективу (*Aussicht*) в микромир (*eine Welt im Kleinen*); но именно из-за недоступности подобного внутреннего основания для объяснения чувственного сложного (которому из-за полного отсутствия *простого* недостает полноты деления) сделал бы вывод о нем как находящемся вне всей сферы чувственного созерцания, которое, следовательно, мыслится не как часть его, а как его неизвестное нам основание, существующее лишь в идее; но при этом, правда, неизбежен вывод, который столь трудно да-



ется господину Эберхарду, о том, что об этом простом мы не можем иметь ни малейшего знания.

Действительно, чтобы уклониться от этого вывода, в предлагаемом доказательстве превалирует странный двойной язык. Место, где говорится: «Поток изменений *всех конечных вещей* есть *постоянный* непрерывающийся процесс — ни одна воспринимаемая часть не является наименьшей или полностью элементарной» — звучит так, как будто оно продиктовано математиком. Но тотчас ниже за этим [говорится] о простых частях тех же самых изменений, но которые мыслятся лишь рассудком, потому что не ощущаемы. Если же они находятся в нем, то тот самый *lex continui*<sup>10</sup> потока изменений ложен, и они происходят прерывно, а то, что они, как неправильно выражается господин Эберхард, не ощутимы, то есть не *воспринимаются* сознанием, вовсе не снимает специфического их свойства быть частями простого эмпирического чувственного созерцания. Может быть, у господина Эберхарда понятие «постоянство» (*Stätigkeit*) имеет особый смысл?

Одним словом, «Критика» утверждала: без наличия у понятия соответствующего ему созерцания его объективная реальность не может быть никогда прояснена. Господин Эберхард хотел доказать обратное и ссылался при этом на нечто с очевидностью ложное, а именно, что рассудок познает в вещах как предметах созерцания в пространстве и времени простое, в чем мы хотели бы с ним согласиться. Но ведь далее он не опроверг требования «Критики», а выполнил его по своему. Ибо последняя ничего не требовала, кроме как того, чтобы объективная реальность была показана в созерцании, благодаря чему понятию дается соответствующее ему созерцание, что и есть именно то, что она требует и что он хотел опровергнуть. Я бы не стал так долго останавливаться на этом столь очевидном вопросе, если бы он не содержал неопровержимого доказательства того, что господин Эберхард совершенно не понял смысла различия в «Критике» между чувственным и нечувственным в предметах.

<sup>1</sup> Последующее предыдущее (*греч.*). Здесь и далее *прим. ред.*

<sup>2</sup> Если они не могут быть в силе, поскольку велики, они будут в силе, потому что они многочисленны — по отдельности они легковесны, однако в целом вредят не как молнии, а как град. (*лат.*)

<sup>3</sup> Основания владения (*лат.*)

<sup>4</sup> Ведь определенный субъект может так приниматься, что им могут объясняться различные воздействия, и пусть не было употреблено искусство, сам субъект определения должен был получить оформление (*лат.*)

<sup>5</sup> Умозаклюают от действительного к возможному (*лат.*)

<sup>6</sup> Геометрическая вольность (*лат.*)

<sup>7</sup> Поэтическая вольность (*лат.*)

<sup>8</sup> Кант имеет в виду греческий миф о Медузе Горгоне.

<sup>9</sup> Введение в действительную физику (*лат.*)

<sup>10</sup> Закон непрерывности.

Перевод с нем. И. Д. Концева.

## Содержание

### Статьи

#### I. ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ В «КРИТИКЕ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ»

Б. Тушинг. Проблема системы трансцендентального идеализма в «Критике способности суждения» (Перевод с нем. Т. Б. Длугач)	3
Т. И. Ойзерман. Развитие понятия философии в кантовской «Критике способности суждения»	12
Б. В. Мееровский. Грани кантовского гуманизма	22
Л. А. Калинин. Проблема формы: Аристотель, Кант, Гегель	30
Л. Н. Столович. Аксиологический подход к эстетическим категориям в эстетическом учении Иммануила Канта	40
И. С. Нарский. От взаимоотно противопоставления к единству: основные тенденции учения Канта о прекрасном	48
И. С. Кузнецова. Эстетические идеи Канта и проблема прекрасного в математике	58
Ю. Лебун. «Критика способности суждения» с точки зрения юриста (Перевод с нем. Т. М. Потеминной)	65
Г. Н. Гумницкий. Категории конечной и высшей цели в учении И. Канта и их значение для теории морали	68

#### II. ЛОГИЧЕСКОЕ КАНТОВЕДЕНИЕ

Марко Беттони. Вместе с Кантом вперед к искусственному интеллекту. Исследование оснований обработки знаний с точки зрения «Критической методологии» (Перевод с нем. В. Н. Брюшкина)	75
В. Н. Брюшкин. Кант и искусственный интеллект: трансцендентальный анализ моделей мира	84
Райнольд Клокенбуш. О функции способности суждения при введении в действие оболочки экспертной системы DEDUC (Перевод с нем. В. Н. Брюшкина)	89
Е. Е. Ледников. Анализ понятия существования: от Канта к современной логике	99
А. Н. Троепольский. Кант: ценностные суждения и некоторые классические проблемы философии	106
И. В. Дмитревская. Способность суждения и проблема понимания	112
И. Д. Коцев. Синтактико-семантические принципы порождения терминов в текстах И. Канта	118

#### III. ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ НАУКИ

С. В. Корнилов. Эпистемологические предпосылки кантовского учения об органической природе в «Критике чистого разума»	126
С. А. Чернов. Чистое созерцание и неевклидова геометрия	135
Г. Б. Сорина. Кантовские типы вопрошания и проблемы образования	139
Ю. К. Протопопов. Докритический Кант о взаимоотношениях двух родов противоположностей	147

#### Научные публикации

И. Кант. Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней ввиду наличия прежней (Против Эберхарда). (Перевод с нем. И. Д. Коцева)	151
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

# Inhaltsverzeichnis

## Beiträge

### I. ALLGEMEINE PROBLEME DER PHILOSOPHIE IN DER «KRITIK DER URTEILSKRAFT»

<i>B. Tuschling.</i> Systemprobleme des transzendentalen Idealismus in der Kantischen «Kritik der Urteilskraft» ( <i>Übersetzt aus dem Deutschen T. Dlugatsch</i> )	3
<i>T. I. Oysermann.</i> Die Entwicklung des Philosophiebegriffs in der Kantischen «Kritik der Urteilskraft»	12
<i>B. W. Meerowsky.</i> Die Facetten des Kantischen Humanismus	22
<i>L. A. Kalinnikov.</i> Das Problem der Form: Aristoteles, Kant, Hegel	30
<i>L. N. Stolowitsch.</i> Das akseologische Herangehen an die ästhetischen Kategorien in der ästhetischen Lehre Immanuel Kants	40
<i>I. S. Narsky.</i> Von der Gegenüberstellung zur Einheit: Haupttendenzen in der Lehre Kants vom Schönen	48
<i>I. S. Kusnetzova.</i> Ästhetische Ideen Kants und das Problem des Schönen in der Mathematik	58
<i>J. Lebuhn.</i> «Kritik der Urteilskraft aus der Sicht eines Juristen ( <i>Übersetzt aus dem Deutschen T. Potemina</i> )	65
<i>G. N. Gumnitzky.</i> Die Kategorien des End — und Höchstzwecks in der Lehre Kants und ihre Bedeutung für die Theorie der Moral	68

### II. LOGISCHE KANTFORSCHUNG

<i>Marko Bettoni.</i> Mit Kant fortschreiten in der Kl. Grundlagenforschung der Wissensbearbeitung aus der Sicht der «Kritischen Methodologie» ( <i>Übersetzt aus dem Deutschen W. Brjushinkin</i> )	75
<i>W. N. Brjushinkin.</i> Kant und die künstliche Intelligenz: Transzendente Analyse der Weltmodelle	84
<i>Reinold Klokenbusch.</i> Zur Funktion der Urteilskraft beim Einsatz Expertensystemshell DEDUC ( <i>Übersetzt aus dem Deutschen W. Brjushinkin</i> )	89
<i>E. E. Lednikov.</i> Analyse des Existenzbegriffs: von Kant bis zur modernen Logik	99
<i>A. N. Trojepolsky.</i> Kant: Einschätzungsurteile und einige klassische Probleme der Philosophie	106
<i>I. W. Dmitrowskaja.</i> Die Urteilskraft und das Problem des Verstehens	112
<i>I. D. Kopzew.</i> Syntaktisch-semantische Prinzipien der Generierung der Termini in Kantischen Texten	118

### III. PROBLEME DER METHODOLOGIE DER WISSENSCHAFT

<i>S. W. Kornilov.</i> Epistemologische Voraussetzungen der Kantischen Lehre von der organischen Natur in der «Kritik der reinen Vernunft»	126
<i>S. A. Tschernov.</i> Die reine Anschauung und die Nicht — Euklidische Geometrie	135
<i>G. B. Sorina.</i> Der Kantische Typ der Fragestellung und das Problem der Ausbildung	139
<i>I. K. Protopopov.</i> Der vorkritische Kant über das Verhältnis von zwei Arten der Gegensätze	147

### Wissenschaftliche Publikationen

<i>I. Kant.</i> Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. (Gegen Eberhard) ( <i>Übersetzt aus dem Deutschen I. Kopzew</i> )	151
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----