

ЭТИКА И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ: СУБЪЕКТ КАК ОБЪЕКТ ПОЗНАНИЯ

С. А. Чернов

(Ленинградский электротехнический институт связи)

Только моральный мир
есть мир умопостигаемый.

И. Кант

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

К. Маркс

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ Ibid. S. 314.

⁴ Ibid. Bd. 19. S. 183.

⁵ Ibid. Bd. 17. S. 317.

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

⁷ Там же. С. 81.

⁸ Там же.

ЭТИКА КАНТА И ЭТИКО-ВОСПИТАТЕЛЬНАЯ РЕФЛЕКСИЯ

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

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

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

* * *

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