

ISSN 0207—6918

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ПО ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ

КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический сборник научных трудов

Выпуск 17

Калининград
1993

Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. — Калининград, 1992.— Вып. 17.— 148 с. ISBN 5—230—08785—4.

В сборнике рассматриваются проблемы свободы и телеологии, а также воздействие идей И. Канта на ряд современных западных мыслителей. Специальный раздел посвящен проблеме «Кант и русская философия», где анализируется влияние кантианства на Вл. Соловьева. Продолжается публикация полемиического трактата И. Канта «Об открытии, вследствие которого всякая новая критика чистого разума не нужна благодаря наличию старой» (1790).

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

Редакционная коллегия:

Л. А. КАЛИНИКОВ, д. ф. н., профессор (Калининградский университет) — отв. редактор; *Л. А. АБРАМЯН*, д. ф. н., профессор (Ереванский университет); *В. Н. БРЮШИНКИН*, д. ф. н., профессор (Калининградский университет) — отв. секретарь; *В. А. ЖУЧКОВ*, к. ф. н., старший научн. сотрудник (Институт философии РАН); *И. С. КУЗНЕЦОВА*, д. ф. н., профессор (Калининградский университет); *И. С. НАРСКИЙ*, д. ф. н., профессор, заслуженный деятель науки России (Академия социально-политических наук); *Л. Н. СТОЛОВИЧ*, д. ф. н., профессор (Тартуский университет).

Нравственное сознание и религия в системе И. Канта

*Акад. Т. И. ОЙЗЕРМАН
(Институт философии РАН)*

Эпоха Возрождения и Реформации заложила идейные основы философии Нового времени как секуляризированного мировоззрения. То обстоятельство, что метафизики XVII в. провозглашали высшей задачей философии доказательство бытия Бога, — свидетельство противоречивости процесса секуляризации, которое несколько не ставит под вопрос его эзотерическое содержание, поскольку создатели метафизических систем обосновывают приоритет разума по отношению к вере, познавательное значение которой они, в сущности, отрицают.

Философский скептицизм этой эпохи своей разрушительной критикой метафизического системотворчества и его теологических импликаций приводит в конечном счете к убеждению, что атеист может быть не менее нравственным существом, чем богобоязненный теист. П. Бейль, как отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс, доказывал, что «возможно существование общества, состоящего из одних только атеистов, что атеист может быть почтенным человеком, что человека унижает не атеизм, а суеверие и идолопоклонство»¹.

И. Кант, считавший метафизику и скептицизм главными, противостоящими друг другу философскими направлениями, видел свою основную задачу в примирении этих противоположностей с целью радикальной ревизии и нового обоснования метафизику путем критического, родственного философскому скептицизму, анализа ее исходных положений и конечных выводов. Он отвергает как метафизические псевдодоказательства бытия божия, так и скептицистский индифферентизм относительно религии. Атеизм, с точки зрения Канта, еще более догматичен, чем теизм, поскольку он в отличие от последнего претендует на теоретическую обоснованность, в то время как теизм просто апеллирует к доктринальной вере.

Секуляризация, как многообразный идеологический процесс перехода от Средневековья к Новому времени, находит свое необходимое выражение в отделении этики от теологии, что вполне соответствует качественному изменению мотивов поведения человека в эту эпоху. Цивилизованной формой этого развода становится натуралистическое обоснование морали в философии Просвещения. Такова, к примеру, этика разумного эгоизма, которую систематически разрабатывали французские материалисты и представители философского утилитаризма вообще.

Отделение этики от теологии является, по учению Канта,

условием *sine qua non* самого существования морального сознания. Однако Кант решительно отвергает натуралистическое обоснование нравственности, которое, полагает он, фактически уравнивает бескорыстные по природе своей поступки с поведением, сознательно основывающемся на расчете. Но если натуралистическая интерпретация нравственности упраздняет именно то, что она надеялась утвердить, то отказ от этического натурализма необходимо ведет к признанию сверхчувственных, по существу трансцендентных предпосылок нравственности. Проблема, встающая перед Кантом в этой связи, может быть сформулирована следующим образом: как совместить признание трансцендентной реальности с самодостаточностью нравственного сознания? Ведь нравственное сознание возможно лишь постольку, поскольку в нем самом, а не во внешних реалиях находятся побудительные мотивы нравственных поступков.

Ригористическая этика Канта не только разграничивает, но и жестко противопоставляет моральные и легальные (законсообразные) поступки. Так, например, поступки коммерсанта, который, руководствуясь трезвым расчетом, никогда не обманывает своих клиентов, носят не нравственный, а легальный характер, так как их мотивы лежат за пределами нравственности. Но то же самое относится и к поступкам, обусловленным страхом верующих людей перед возмездием свыше или же их надеждами на божественное вознаграждение за добрые дела. Это значит, что моральный характер поступков определяется не их содержанием, не целями, как бы ни были возвышенны преследуемые людьми цели, а исключительно лишь нравственными побудительными мотивами поступков. Целостным выражением таких побудительных мотивов является категорический императив, который гласит: поступай так, чтобы максима твоей воли могла иметь силу принципа всеобщего законодательства.

Следует подчеркнуть, что кантовский принцип независимости этики от теологии, морали — от религии имеет своим основанием не враждебное отношение к теологии и религии, а скрупулезный теоретический анализ имманентных истоков нравственности, анализ, который увенчивается понятием чистой, или априорной, нравственности. Последняя как автономное, самодостаточное сознание не может, оставаясь самим собой, находиться в зависимости от чего бы то ни было внешнего, независимо от него существующего. Независимость нравственности от религиозного сознания есть, следовательно, необходимое выражение свободной самости субъекта нравственности. И поэтому Кант утверждает: «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить»².

Однако в том же предисловии к первому изданию трактата «Религия в пределах только разума», несколькими страницами ниже, Кант заявляет, что мораль «неизбежно ведет к религии, благодаря чему она расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека...»³.

Еще большей категоричностью отличаются суждения Канта по вопросу об отношении нравственности к религии в «Критике практического разума» и «Метафизике нравов». Так, например, он заявляет: «Иметь религию — долг человека перед самим собой» (4 (2), 383) *. Речь, разумеется, идет о моральном долге и тем самым о внутренней, нравственностью продиктованной потребности. Исследователи, в той или иной мере разделяющие кантовские представления об отношении нравственности к религии, видят в них нередко моральное доказательство бытия Бога. Такой вывод, однако, никак не согласуется с убеждениями Канта, согласно которым способностью доказательства обладает лишь теоретический разум. Можно, конечно, сказать, что учение Канта о практическом разуме, который в рамках его философии совпадает с нравственностью, представляет собой моральное обоснование необходимости религиозной веры. Но вера, как постоянно подчеркивал Кант, ничего не доказывает и не является знанием вообще. Оспаривая эти соображения, высказанные мною в ряде работ, немецкий исследователь Ф. Пичль пытается доказать в своей опубликованной в 1979 г. книге, что религиозная вера и знание образуют единство, а моральная необходимость веры в Бога является новым, гениально открытым Кантом способом доказательства его существования⁴. Известно, что комментаторы Канта протендуют на то, что они понимают Канта лучше, чем он сам себя понимал. Такая претензия не лишена оснований, но нельзя, однако, сбрасывать со счета основные положения «критической философии», согласно которой познание имеет дело лишь с предметами возможного опыта, к которым никоим образом не относятся объекты религиозной веры. Априорное знание, благодаря которому возможны не только чистая математика, чистое естествознание, но и метафизика, делает возможным суждения строгой всеобщности и необходимости, но отнюдь не познание трансцендентной реальности, поскольку априорные суждения основываются на априорных чувственных восприятиях (пространство и время) и, следовательно, не обладают трансцендентным содержанием.

Некоторые исследователи-марксисты, констатируя тот факт, что Кант сочетает убеждение в независимости нравственности от религии с признанием моральной необходимости религиозной веры, говорят о непоследовательности философа, несовме-

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

стимости одних его основоположений и выводов с другими. Я также в известной мере разделял эту точку зрения⁵, которую ныне считаю поверхностным пониманием сути дела. Кант отличался строгой последовательностью, считая ее величайшей обязанностью философа. Кантовский дуализм, который получает свое выражение и в учении об отношении нравственности к религии, отнюдь не непоследовательность, поскольку дуализм есть такая же фундаментальная философская позиция, как материализм или идеализм.

Тезис о непоследовательности кантовского учения о моральной необходимости религиозной веры оказывается преградой на пути исследования внутренней логики этики Канта, исходным положением которой является, как нетрудно понять, понятие свободы как сущности практического разума и тем самым специфически человеческой сущности. Здесь, однако, возникает вопрос: как возможна свобода воли, если в природе все находится в причинно-следственной, необходимой связи? Человек как явление природы, его воля как эмпирически существующая способность отнюдь не свободны.

Противоположность свободы и необходимости, трактуемая Кантом как абсолютная, образует содержание одной из антиномий, исследуемых в «Критике чистого разума». Кант не ограничивается доказательством, с одной стороны, тезиса, а с другой — антитеза антиномии. Он обосновывает возможность разрешения этой антиномии, т. е. признания действительности и необходимости, и свободы. Способ разрешения антиномии — применение к человеку фундаментального разграничения между явлениями и «вещами в себе». Человек со всеми присущими ему способностями не может быть сведен лишь к совокупности явлений хотя бы уже потому, что явления как чувственно воспринимаемые реалии предполагают субъект чувственных восприятий, который не есть уже явление и может быть понят лишь как трансцендентальный субъект или «вещь в себе». Это относится не только к человеческому интеллекту, но и к воле, которую, таким образом, надлежит рассматривать, с одной стороны, как эмпирическую (несвободную) волю, а с другой — как свободную, поскольку она есть способность человека как «вещи в себе». Человеческую волю, утверждает Кант, «можно мыслить, с одной стороны, как необходимо сообразующуюся с законом природы и постольку *не свободную*, с другой же стороны, как принадлежащую вещи в себе, стало быть, не подчиненную закону природы и потому как *свободную*» (3, 94).

Таким образом, кантовское противопоставление свободы природе необходимо предполагает независимую от природы и, более того, сверхприродную реальность. Это допущение, в свою очередь, указывает путь возможного (гипотетического) разрешения четвертой космологической антиномии. Ее тезис гласит: к миру принадлежит или как часть его, или как его причина

безусловно необходимая сущность. Противоположное утверждение, антитезис, формулируется Кантом следующим образом: нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины. Применяя к этой антиномии фундаментальное разграничение явлений и «вещей в себе», по-стороннего и потустороннего, Кант с необходимостью делает вывод, что антитезис антиномии действителен лишь в мире явлений, а в трансэмпирическом мире, поскольку мы признаем его существование, действителен тезис указанной антиномии. Следовательно, трансцендентальная свобода как непреложное условие нравственности и допущение возможного существования объектов религиозной веры внутренне связаны друг с другом.

Кант постоянно, настойчиво возвращается к разъяснению, обоснованию своего основополагающего убеждения относительно существования свободной воли, свободной самости человека. «Итак,— говорится в заключительной части «Критики чистого разума»,— мы познаем практическую свободу на опыте как одну из естественных причин, а именно как причинность разума в определении воли...» (3, 660). Это значит, что, несмотря на априорность понятия свободы, предшествующего всякому возможному опыту, наличие свободы подтверждается эмпирически, поскольку эмпирический субъект следует требованиям нравственности, которые априорны. Но этот же субъект (так же как и эмпирическая воля) не свободен, так как он существует во времени, где каждое последующее состояние детерминируется предшествующим состоянием. Кант объявляет неопостижимой, непознаваемой трансцендентальную детерминацию постулатов эмпирического субъекта, благодаря которой они становятся свободными. Непознаваем мир «вещей в себе» вообще, но это нисколько не устраняет фактичности, а именно того, что трансцендентальная, существующая вне временных определений и, следовательно, свободная воля обуславливает поступки эмпирического субъекта (стало быть, эмпирические поступки) и тем самым делает возможной нравственность как свободное, а отнюдь не навязанное независимыми от субъекта обстоятельствами, поведение.

Свобода, неустанно подчеркивает Кант, есть *факт*, отрицание которого равнозначно отрицанию как нравственности, так и человеческой личности вообще. По мнению американского исследователя К. Эмерикса, термин «факт» никоим образом не соответствует кантовскому понятию свободы, поскольку это понятие не дедуцируется, логически недоказуемо⁶. Кант, как известно, и сам неоднократно указывал на недоказуемость понятия свободы, но он вовсе не полагал, что факт свободы (и факты вообще) обязательно подлежат логическому выведению. И следует согласиться с Кантом, поскольку логика не ставит своей целью дедуцирование фактов из каких бы то ни было посы-

Признание неопровержимой фактичности свободы сочетается у Канта с *допущением* объектов религиозной веры: существования Бога, личного бессмертия, загробной жизни. Это допущение с необходимостью следует из основополагающего разграничения мира явлений и мира «вещей в себе»; наличие последних столь же достоверно, несомненно, как и наличие явлений. Но из этой неопровержимой, по убеждению Канта, фактичности «вещей в себе» никоим образом не вытекает признание фактичности объектов религиозной веры, хотя бы уже потому, что «вещи в себе» по определению принципиально непознаваемы.

Учение о бытии Бога есть, согласно Канту, доктринальная вера, которая не может быть подтверждена (или опровергнута) опытом. Иное дело *моральная вера*, т. е. неотделимое от нравственного сознания убеждение в том, что противоречие между требованиями нравственности и явно не соответствующим этим требованиям эмпирическим бытием людей может и должно быть преодолено. Нравственное сознание возможно лишь постольку, поскольку сохраняется убеждение, что справедливость не знает пространственных и временных границ. Воля, определяемая моральным законом, предполагает в качестве своего объекта идею высшего блага, которое недоступно ни одному из людей, но приближение к которому возможно, «только если допустить продолжающееся до *бесконечности существования* и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души). Следовательно, высшее благо практически возможно только при допущении бессмертия души, стало быть, это бессмертие как неразрывно связанное с моральным законом есть постулат чистого практического разума...» (4 (1), 455).

Кант вовсе не утверждает, что личное бессмертие действительно имеет место. В «Критике чистого разума» он, как известно, показывает, что метафизические концепции субстанциальности человеческой души представляют собой явные паралогизмы. Это обстоятельство нисколько не подрывает необходимости априорной идеи нетленной души и загробного существования людей. Но, может быть, эта идея есть не что иное как фикция, пусть и необходимая нравственному сознанию, но лишенная реального содержания? Такой по существу атеистический вывод решительно отвергается Кантом как догматическое умозаключение, страдающее тем же пороком, что и выводы убежденного теиста. Единственно разумным ответом на поставленный вопрос является отправное положение «критической философии»: трансцендентное непознаваемо. Но это не значит, что его нельзя *мыслить*, напротив, трансцендентное необходимо мыслится, так как без трансцендентного нет ничего, кроме наших представлений, да и мы сами, лишенные трансцендентной основы, оказываемся лишь совокупностью представлений. Но представления предполагают наличие субъекта, чьими представлениями они являются,

субъекта, который, разумеется, есть не представление, а «вещь в себе». Следовательно, трансцендентное невозможно не мыслить.

Теологическое учение о нравственности утверждает, что человеческий индивид может быть нравственным лишь постольку, поскольку он верует в Бога и следует предписаниям религии, согласно которым добродетели обязательно будут вознаграждены, а грешников неизбежно ждет божественное возмездие. По учению же Канта, не религия делает человека нравственным существом, а нравственное сознание порождает религиозные идеи, в том числе и идею о неизбежности божественного возмездия. Соответственно этому, Кант утверждает, что «вера в загробную жизнь вовсе не предпосылка того, чтобы показать воздействие карающей справедливости на человека, а, скорее, наоборот, вывод о загробной жизни делается из необходимости наказания» (4 (2), 436). Это значит, что не религия лежит в основе морали, а, напротив, мораль образует основу религии. И если верующему человеку не хватает этой основы, которую Кант называет *совестливостью*, то он будет поступать безнравственно, несмотря на свою веру в бытие божие, бессмертие души, загробное воздаяние.

Кант нисколько не отрицает воспитательного значения религии. Но он отрицает самостоятельное, независимое от нравственности значение религии в становлении морального субъекта. История человечества убедительно свидетельствует о том, что множество преступлений совершалось глубоко религиозными людьми, под флагом веры, ради торжества истинной религии и т. д. Не следует ли поэтому, учитывая уроки всемирной истории, пересмотреть традиционное, по существу клерикальное, представление об отношении между религией и нравственностью? Кант действительно пересматривает это отношение, противопоставляя догматической теологии теологию трансцендентальную, согласно которой Бог, личное бессмертие, загробное существование представляют собой априорные идеи, порожденные нравственным сознанием, которое, в свою очередь, является порождением свободы, необходимо присущей человеку как трансцендентальному субъекту. С этой точки зрения религия может и должна быть прежде всего нравственным сознанием, все остальное ее содержание лишь следствие последнего. «Религия, — утверждает Кант, — ничем не отличается от морали по своему содержанию, т. е. объекту, ибо она касается долга вообще; ее отличие от морали лишь формальное, т. е. религия есть законодательство разума, призванное придавать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком каждого его долга при помощи созданной самим разумом идеи Бога» (6, 334).

В иерархии априорных идей чистого разума главное место занимает идея свободы, которая в отличие от других априорных

идей подтверждается опытом и является, благодаря этому, не только идеей, но и эмпирически осязаемой реальностью воли, свобода которой реализуется в нравственных поступках. Эти поступки не были бы нравственными, если бы они не являлись актами свободы. Но актами человеческой свободы являются не только нравственные поступки, но и идеи Бога, бессмертия и т. д. Иными словами, человеческая личность *верует* вследствие присущей ей имманентно свободы, а не вследствие принуждения внешними, угнетающими обстоятельствами. Следовательно, практический разум «посредством понятия свободы дает идеям о Боге и бессмертии объективную реальность...» (4 (1), 315). Выражение «объективная реальность» означает здесь лишь общезначимость, аподиктическую необходимость, независимость от произвола субъекта, а не внешнее, независимое от субъекта существование.

Моральная вера, т. е. нравственное сознание, свободно постулирующее религиозные убеждения, никогда не может быть догматической уверенностью в трансцендентной реальности своих постулатов. Вера по природе своей не есть знание, религиозная же вера имеет своим предметом необходимо мыслимые, однако же непознаваемые объекты. Убеждение в их реальном существовании, независимом от субъекта, который их мыслит, не может быть теоретически оправдано. Но действительно ли необходима такая слепая вера в то, что не может быть предметом знания? Здесь уместно привести в высшей мере остроумное (и вместе с тем исполненное глубокой мудрости) возражение Канта тем теологам-догматикам, которые выдают свою веру за знание, окончательную, не подлежащую малейшему сомнению истину: если бы люди обладали действительным знанием того, что загробная жизнь действительно существует, что добрые дела будут вознаграждены, а преступления наказаны, то нравственность (каким бы парадоксом это ни показалось) стала бы невозможным делом. Ведь тогда, говорит Кант, «вместо спора, который моральному убеждению приходится вести со склонностями и в котором после нескольких поражений должна быть постепенно приобретена моральная сила души, у нас перед глазами постоянно стояли бы бог и вечность в их грозном величии». Нарушений морального закона в таком случае не было бы, мотивами поступков стали бы страх или расчет на вознаграждение и, следовательно, моральная ценность поступков, «к чему единственно сводится вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости, вообще перестала бы существовать» (4 (1), 483).

Таким образом, агностицизм выступает в учении Канта в качестве мировоззренческой основы нравственного сознания. Непостижимость трансцендентного и признание его безусловной необходимости составляют единое убеждение. Вера не может быть знанием; последнее же должно быть ограничено рамками

возможного опыта, которые определены пространственно-временным континуумом. И Кант не без иронии адресует догматически мыслящим теологам замечание, которым словно последним аккордом завершается первая часть «Критики практического разума»: «...неисповедимая мудрость, благодаря которой мы существуем, столь же достойна уважения в том, в чем она нам отказала, как в том, что она нам дала» (4 (1), 484).

Утверждение — есть Бог, существует загробная жизнь, человеческая душа бессмертна — принципиально недопустимо в границах практического разума, который не занимается познанием. Недопустимо это утверждение и для теоретического разума, познавательная мощь которого не выходит за границы мира явлений. Практический разум вправе утверждать лишь, что Бог, личное бессмертие, загробная жизнь *должны* существовать. Но долженствование не предполагает, во всяком случае необходимым образом, *наличия*.

С точки зрения нравственности, как ее понимает Кант, подлинная религиозность есть моральный феномен. Это, выражаясь его собственными словами, *моральная религия*, которую «следует полагать не в формулах и обрядности, но в стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей...»⁷.

Итак, не религия делает человека моральной личностью, а внутренне присущая ему как трансцендентальному, а не только эмпирическому субъекту свобода. И эта же свобода, непостижимая, но нисколько не подлежащая сомнению, сверхчувственная, но подтверждаемая опытом, образует основу религиозного умонастроения, которое при всем своем отличии от доктринальной веры и иных характеристик исторически определенных конфессий, в основном, совпадает с христианским верованием, в особенности с той его формой, которая была вызвана к жизни протестантизмом.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 141—142.

² Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78.

³ Там же. С. 81.

⁴ Pitschel F. Das Verhältnis vom Ding an sich und den Ideen des Übersinnlichen in Kants kritischer Philosophie. Eine Auseinandersetzung, mit T. I. Oiserman. München, 1979. S. 126—133, 179—233. Следует, однако, отметить, что отдельные высказывания Канта могут дать повод к выводам, которые делаются Ф. Питчлем и другими исследователями. Так, в статье «О неудаче всех философских попыток теодицеи» Кант говорит, что понятие Бога теоретически недоказуемо, из чего следует, что «доказательство бытия подобного существа может быть не иначе, как моральным» (Трактаты... С. 61). Однако это, пожалуй, единственный пример, когда Кант пользуется понятием доказательства вопреки его прямому смыслу.

⁵ См.: Ойзерман Т. И. Философия И. Канта. М., 1974. С. 51.

⁶ Ameriks K. Kant's Theory of Mind. Oxford, 1982. P. 209.

⁷ Кант И. Трактаты и письма. С. 155.

Категория свободы у Канта

И. С. НАРСКИЙ

(Российская Академия Управления)

Анализ позволяет выявить в кантовской философской системе семь различных понятий свободы, но эти понятия образуют гораздо более полное единство, чем это кажется гиперкритикам. В конечном счете единство разных видов свободы получает свое обоснование в единстве ноуменального бытия, чем «снимается» и дуализм Канта вообще. А все виды свободы, каждый по-своему, играют определенную роль в жизни человеческого общества и в той философии истории, которую выдвинул Кант для того, чтобы эту жизнь осмыслить. Притом эти разные виды свободы пронизаны противоречиями, что, впрочем, не отменяет их исходного единства¹.

То понятие свободы, с которым, изучая Канта, мы встречаемся прежде всего в «Критике чистого разума», — это свобода как трансцендентальная способность рассудка. Эта способность в состоянии упорядочивать и конструировать опыт, «свободно» полагая в основание его априорные механизмы, но преследуя при этом вполне определенную цель приближения опыта к научному уровню и затем распространения его в чувственном материале, так сказать, «вширь». Но не «вглубь», поскольку в сфере явлений, согласно Канту, познавательного движения от явлений к сущности вещей быть не может. А значит и «глубинного» познания самих явлений, строго говоря, достичь невозможно, они как раз расположены в одной «плоскости». Трансцендентальный субъект, который стремится заменить невозможное для него, согласно убеждению Канта, познание феноменального мира конструирующей деятельностью, как раз и действует спонтанно, то есть свободно. Именно в спонтанности заключается трансцендентальная свобода, но она в конечном счете имеет, если следовать духу философской системы Канта, «трансцендентное» происхождение. Поэтому самообусловленность свободы как спонтанности не абсолютна, но относительна. Не только в познании природы, но и в исторических исследованиях жизни общества, данные которых используются в философии истории Канта, действует эта трансцендентальная способность рассудка. Она действует как спонтанно проявляющаяся потенция, которая «запускает в ход» необходимый состав категориального аппарата (в том числе и категории причинности и необходимости), чтобы сделать понимание исторического процесса более научным. Но лишь в регулятивном смысле.

Обозначенную здесь теоретическую свободу Кант называет также свободой «в космологическом смысле», но если этот вид свободы рассматривать с практической точки зрения (здесь «практическое» имеет смысл не «морального», как это чаще

всего было у Канта, но «эмпирически», то есть «имманентно» опыту, применяемого), то он означает относительное примирение с внешней зависимостью в мире феноменов, подчинение эгоистическим требованиям эмпирической человеческой природы (здесь «относительное» означает «регулятивное», никогда не достигающее полного результата). Этот, второй, вариант свободы близок понятию добровольного подчинения «судьбе (eīmagtne)» стоиков, а также Спинозовской познанной необходимости.

Конечно, у Канта нет собственно *познания* феноменального мира. Но это не значит, будто вопрос о познании царства феноменов Кант счел бесплодным: чем более успешным будет процесс конструирования понятий науки, тем более свободным в космологическом смысле осознает себя человек. Поведение человека, которое соответствует регулятивному тождеству свободы и принятой к исполнению как «если бы (als ob)» подлинно объективной, то есть в смысле не «общеобязательной», но «нуменальной», необходимости (или результатов модальностей, которые ошибочно применяют не регулятивно, но конститутивно и считают их заменителями именно объективной «необходимости»), в легальном обиходе через применение гипотетических императивов во многих случаях близко образу добропорядочной респектабельности. Другое дело, что за этим образом может скрываться обычный, хотя и не крайний, эгоизм.

В процессе исторической смены поколений отмеченная категориальная структура образует фон всего происходящего, и в философии истории Канта эта структура создает сетку эгоистических, но социально важных ориентаций, которыми формируются сословия и государство. Эти ориентации представляют собой обнаружение скрытых внутренних мотивов мира явлений, а оно образует подоплеку исторического развития человечества.

Но «свобода может иметь отношение к совершенно иному роду условий, чем естественная необходимость» (3, 494) и исходный пункт познавательного конструирования опыта. Мы имеем здесь дело с третьим понятием свободы, это «высший принцип свободы», свобода трансцендентная, которая составляет основу *самоопределения личности*. Мы, люди, причастны к ней, когда следуем зову нравственного категорического императива,— зову, который свободно возникает внутри души, действующей как вещь в себе, и пристекает от воли, делающей свой правильный, благой выбор. Морально действующая свобода и добрая воля, с точки зрения Канта,— это одно и то же. Когда Кант пишет, что «практическое есть все то, что возможно благодаря свободе» (3, 658), он имеет в виду, что именно автономность, то есть самостоятельность, свобода морального воления и составляет сущность «личности (Persönlichkeit)». Здесь у Канта воля, свобода и мораль совпадают. И как уже отмечалось, Канту нельзя не признать наличия внутренней связи трансцен-

дентной и трансцендентальной свобод, поскольку трансцендентальные способности души могут иметь свой опорный базис только в ноуменальном мире и нигде еще, кроме него, коль скоро существование этого мира философом признано.

И не только теория практического разума, но также философия истории и антропология Канта призваны были исследовать условия и путь проникновения трансцендентной свободы в эмпирический мир. «Практическая», то есть моральная, свобода проявляется в «...действительных поступках, стало быть, в опыте» (5, 507; ср. 3, 385 и 220). На каком же основании это происходит? Это — проблема проблем Канта учения о свободе: если эта проблема останется неразрешенной, тогда душевная и несравненно более высокая *духовная* жизнь человека будут представляться в принципе взаиморасколотыми, люди — «раздвоенными», подобно тому, как это произошло в картезианском варианте дуализма, и каждый человек в лучшем случае может только мечтать о том, чтобы он смог мыслить и действовать в соответствии с требованиями нравственности, но на деле он никогда не в состоянии претворить это мечтание в жизнь. Если бы было так, то мораль оставалась бы лишь возможностью в мире вещей в себе и неисполнимой иллюзией в мире явлений и опыта.

Но Кант утверждает, что в сущности души коренится стремление трансцендентной свободы осуществить себя моральным образом в мире явлений и опыта, и можно сказать, что в этом случае свобода своеобразно также переходит в необходимость, *свободная причинность* самоопределения действует необходимым образом. Но в тяжелой истории человечества свободной причинности, чтобы утвердиться в сердцах людей, приходится пройти сложный и нелегкий путь. Практическая (в смысле: моральная) воля как свобода, сделавшая нравственный выбор, должна подняться по нескольким ступеням эмпирических битв. О них будет сказано ниже.

Дадим характеристику четвертому виду свободы. Это «анархическая свобода», которую надо понимать как способность к произвольным решениям и действиям. Итак, это «произвол (*Willkür*)». Средневековые схоластики называли это полной свободой безразличного выбора, *liberum arbitrium indifferentiae*. Эта свобода становится источником злого, антиморального поведения². Происходит это, по Канту, следующим образом.

Сам по себе этот вид свободы *свободен* по определению от принуждений со стороны чувственности, и произвол либо *случайно* выбирает между различными побуждениями со стороны эмпирической природы человека, либо остается от них в стороне и следует только чистому капризу³. Но чем дальше, тем больше оказывается свобода-произвол подверженной грубому и даже злему эгоизму. И соответствующих примеров из истории более чем достаточно: вновь и вновь повторяется маскарад злых страстей, которые не получают убедительных легальных ограни-

чений и сдерживаний, хотя нередко и прикрываются и маскируются ложью и обманом, в том числе самым наглым и беспардонным. Возьмем наше время: не просто каприз, но определенные злые мотивы, в том числе подозрительность и страх перед честными людьми, были причинами массовых сталинских репрессий. Что касается Канта, то вопрос об использовании свободы как произвола во зло людям играет существенную роль в первой части его «Религии в пределах только разума», где речь идет об «изначальном (radicales)» зле в человеческой природе.

Можно привести несколько мест из сочинений Канта в пользу того тезиса, что, согласно его взглядам, зло есть не необходимая, но лишь «привходящая», хотя и более, чем добро, укорененная черта человеческой природы. Зло и склонность ко злу проистекали бы не из специфики произвола, а из человеческой природы по существу ее, если бы органично порождались чувственностью человека как таковой, но этого, по Канту, нет. Он даже заявляет, что «...чувственность включает в себе слишком мало для того, чтобы указать причину морально злого в человеке...»⁴. Ведь животное, которое импульсивно следует призывам своей чувственности, не может быть оценено ни как злое, ни как доброе, оно действует не свободно, но необходимо (свобода как *познанная* и *осознанная* необходимость к животным не относится, как и к людям, ставящим себя на уровень животных). А в «Лекциях по этике» он просто заявит, что источник зла в человеке «нам неизвестен»⁵.

И вот иная точка зрения, вытекающая из исключения изначальной роли чувственности в этом вопросе: «...склонность ко злу может укорениться только в моральной способности произвола»⁶. Р. Мальтер сослался в данной связи на письмо Фридриха Шиллера Кёрнеру⁷, заключая: «...Также и Шиллер указывает на то, что злое, по учению Канта, находится не в чувственности, но и в разумном самосознании, в свободно познающей себя личности»⁸. Кстати, Гёте, Шиллер и Гердер вообще отклонили положение об изначальном злом в поведении людей.

Однако именно в «Религии в пределах только разума» мы находим заявления Канта, противоположные только что изложенной его точке зрения. «...В человеке есть естественная склонность ко злу. И сама эта склонность морально зла, так как, в конце концов, ее все же не надо искать в свободном произволе...»⁹. И далее эта «естественная склонность» уточняется в смысле эгоизма, поднятого с уровня чувственности на уровень общей интуиции и даже понятийного обобщения: «...себялюбие, если оно признается принципом всех наших максим, есть как раз источник всего зла»¹⁰. Таким образом, произвол от причин зла отстраняется даже как возможный элемент общей структуры данного причинения. Последнее из приведенных высказываний позволяет предположить, что, может быть, Кант стал считать источником зла гипотетические императивы «легального»

поведения или общую их содержательную основу? Но такое предположение не вяжется с тем, что гипотетические императивы рассматриваются в «Критике практического разума» не как апология эгоизма, но как его «смягчения», ориентирующие людей пусть и из эгоистических побуждений, но на такие поступки, которые могут быть допущены и признаны также и с собственно моральной точки зрения. Именно это «смягчение» действия себялюбия имеет, наверное, Кант в виду, когда пишет, что «умение выбирать средство для своего собственного максимального благополучия можно назвать *благоразумием...*» (4 (I), 254).

Итак, в отношении роли свободы-произвола в порождении зла у Канта возникло противоречие. Путь к разрешению этого противоречия мы попытаемся показать ниже. А пока набросаем наиболее соответствующую общему ходу рассуждений Канта схему функционирования всех ступеней свободы-произвола в жизни людей, и эта схема уже приблизит нас к искомому разрешению. Сначала рассматриваемый вид свободы проявляется как полная власть случая (например, как допустимость в равной мере разных вариантов выхода из ситуации Буриданова осла)¹¹, и это чисто феноменальное действие свободы, которое пока далеко от ноуменальной, трансцендентной свободы моральных решений воли. Затем свобода-произвол склоняется к тому, чтобы следовать непосредственным эгоистическим побуждениям человека, а значит и злым устремлениям, поскольку чувственные мотивы «ближе» к злым, чем к добрым и моральным шаблонам поведения. Эти две ступени мы уже указывали. Но на следующей, третьей, ступени предпринимаются попытки «смягчения» эгоизма: люди стремятся подчинить произвол «легальным» формам выражения и оправданиям эгоистического поведения. Наконец, ступень, устремленная в отдаленное будущее: будет развиваться регулятивное стремление к исключению произвола из жизни людей вообще, что произойдет по мере распространения действия категорического императива морали на все стороны их жизни. Обратим внимание на третью ступень функционирования свободы-произвола: произвол начинает здесь приобретать вид *свободы вообще*, соединяемой с мотивами разнообразного характера. Ниже мы возвратимся к этому варианту характеристики произвола, когда можно будет сопоставить его со случаями очень широкого применения этого термина «произвол (Willkür)».

Кант называл произвол свободой в негативном смысле. Но каков онтологический источник проникновения негативной свободы в мир человеческих феноменов, воздействия на причинные связи этого мира? Изначально произвол независим от диктатов со стороны чувственности и не есть положительная свобода, которая, как отмечалось выше, действительна именно в моральном смысле. С другой стороны, произвол происходит из глубины человеческой природы, и, поскольку Кант отрицает его появление из ее чувственности, образуется, как правило, простор для раз-

личных предположений. Вот одно из них: в произволе можно видеть зародыш нравственной свободы, которая еще не осознала своей подлинной миссии, связанной с тем, что просто «свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же» (4 (1), 290). И дальнейшее зависит от того, как в ходе истории на арене общечеловечески значимых событий развивается и крепнет самоопределение трансцендентной нравственной свободы, — поэтапно, через ряд последовательных ступеней.

Итак, проблема перемещается на арену всемирной истории. Но есть у Канта и второй, по сути дела психологический, вариант решения вопроса о преобразовании свободы-произвола. Он излагается в учении о трех постулатах практического разума, первый из которых (постулат свободы) обосновывается ссылкой на притягательность категорического императива морали даже для сознания, отягощенного эмпирическими желаниями и действием произвола и ставшего на службу последним. Кант делает эту ссылку и одновременно смягчает ее оговоркой: «мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны *сделать* себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья» (4 (1), 463 и 4 (2), 12). Речь идет о том, чтобы стать достойными заградного счастья, на которое надеются люди.

Но религиозное решение проблем морали и свободы не вызывает у Канта энтузиазма. С чем он, по-видимому, согласен, так это с тем, что произвол и моральная свобода, первоначально резко отделенные им друг от друга, в конце концов сближаются, да и не могло быть иначе, ибо это ветви одного и того же ствола, которые в кроне этого древа сплетаются друг с другом, а в то же время друг с другом борются, затем происходит их дальнейшее сближение, но в вершине судьбы их снова резко различаются в том смысле, что произвол должен исчезнуть. Если образ этого аксиологического древа взять в его историческом росте, то на протяжении долгого времени произвол, которым поддерживается зло, существует как бы параллельно нравственной воле как ее «недоразвитый», а также и искаженный ее вид, оказывающий ей противодействие, но способный стать и ее вспомогательным средством. Все это должно быть выявлено на различных этапах всемирной истории.

Пятая разновидность свободы, как и шестая, носит социально-исторический характер. В свое время А. Шопенгауэр в «Критике кантовской философии» объявил, что учение Канта о праве находится «между небом и землей», ибо оно не имеет строго обоснования. А что касается кантовской философии истории, то Шопенгауэр, сравнивший саму историю с хаотическим полетом кучевых облаков и беспорядочной сменой образов в калейдоскопе, не счел нужным сказать о первой хотя бы пару слов: он считал, что создать теоретически целостную философию исто-

рии вообще невозможно. И прошло много времени до тех пор, когда поняли, что Кант все-таки создал свою теорию исторического процесса, и она вовсе не находится «между небом и землей», хотя и не лишена неясных моментов. Философия истории Канта направлена на вполне земные цели и скоординирована с его учением о праве, этикой и таблицей категорий рассудка. Ее центральным пунктом является теория свободы, пронизывающая все три «Критики» Канта. А в развитых в первой «Критике» концепции трансцендентальных идей и учений об антиномиях и о методе находится собственно философский источник этой теории, дополненный построениями второй «Критики».

Свобода в историческом процессе вытекает из идеи нравственного самоопределения и скоординирована с той свободой, о которой идет речь в императиве внешнего права, как бы перекликающемся с мотивами 6-й статьи якобинской конституции 1793 г.: «свобода [произвола] каждого (*die Freiheit der Willkür eines jeden*) ограничивается условиями, при которых она может сосуществовать со свободой каждого другого по единому всеобщему закону»¹². Свобода жизни человека в обществе выражается Кантом и в такой формуле: «ни один не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет (так, как он представляет себе благополучие других людей)....» (4 (2), 79), и каждый имеет свободу подчиняться только тем законам, которым изъявил согласие подчиниться. И тут возникает вопрос, о какой «свободе [произвола]» идет речь в вышеприведенной первой цитате? Этот же вопрос может быть отнесен к рассуждению в «Критике практического разума», где говорится в моральном плане о «свободном [произвольном] выборе» (4 (I), 389).

Разъяснение содержится в начальных пассажах «Введения» к учению о праве (§ V): здесь говорится о формах двусторонней связи воли участников правового отношения, и исследователь права тут полностью абстрагируется от специфических волевых актов лиц, находящихся в этом отношении. Здесь речь идет о полной свободе, которая сама себя позволяет ограничить только буквой принятого ей же правового закона, и тогда само «право — это совокупность условий, при которых произвол [одного] лица совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы» (4 (2), 139). Итак, речь идет не собственно о произволе, но о *свободе вообще*, которая приобретает затем и специфический моральный смысл: произвол, ограничивающий себя, уже не есть произвол. Тем самым отвергается деспотизм.

Приведем еще несколько высказываний Канта, подтверждающих именно такую трансформацию понятия и термина «произвол». В «Критике чистого разума» Кант говорит так: «Свобода в практическом смысле есть независимость [произвольной] воли (*Willkür*) от *принуждения* импульсами чувственности» (3, 478). А вот ряд мест из «Религии в пределах только разума». «...Образ мыслей направлен на все применение свободы вообще. Но

сам образ мыслей должен быть принят свободным произволом, иначе он не может быть вменен». «...Свобода — свойство, которое становится известным человеку из определмости его произвола через безусловный моральный закон...». Интересно указание Канта на частичную амбивалентность произвола: «...в определении наших физических сил через *свободный произвол*, выступающий в действиях, можем действовать как вопреки закону, так и в его интересах...». И вот заявление философа, не только отождествляющее свободу с моральной волей, но и выводящее первую из второй как *свободу вообще*: «...понятие свободы произвола не предшествует в нас сознанию морального закона, а только выводится из определяемости нашего произвола этим законом как безусловным велением...»¹³.

Правовым образом защищенная политическая свобода означает у Канта свободу *от* рабского и вообще подневольного состояния, свободу *от* насилия и принуждения к какому-либо образу жизни, якобы несущему с собой свободу и счастье. Важное расширение политически правовой свободы, а в то же время опосредование, ведущее к свободе духа, заключается в шестом виде свободы, по Канту. Это свобода религиозной совести, мышления и обнародования своих взглядов в печати. «...*Свобода печатного слова* есть единственный палладиум прав народа...» (4 (2), 95), — эти слова означали вовсе не то, что свобода печати была вообще для Канта главным желаемым видом свободы жизни в обществе, но то, что в условиях прусского королевства тех лет это была одна из немногих отдушин для гражданского волеизъявления. Вернее, могла бы стать этим. Во всяком случае достижение тех свобод, на которые указывал Кант как на необходимые черты *нормального правового государства*, является необходимой ступенью исторического развития культуры. Трудно сказать, когда ее достигнет наша страна.

Попутно — о седьмом виде свободы, проявляющемся в деятельности художественного гения и до некоторой степени в поведении тех потребителей искусства, которых на самом деле можно отнести к числу его горячих ценителей. Это свобода «силы воображения (*Einbildungskraft*)» и способности игры как неотъемлемого, по Канту, компонента художественного творчества.

Выше уже говорилось о взаимодействии различных видов и разновидностей свободы. Добавим вот что: свобода как способность укрощать наши аффекты может быть истолкована у Канта как результат своего рода взаимодействия трансцендентной свободы и произвола, в той мере, в какой последний еще способствует бунту страстей, но, с другой стороны, — уже может быть использован и для добрых целей. Существенно важно отношение Канта к воздействию свободы на процесс реализации прав человека. В этой связи вновь возникает проблема изменения соотношения разума и рассудка, но уже как формы нравст-

венности и формы легального поведения в сочинениях Канта о «всемирно-гражданском плане (Absicht)» истории, о понятии «Просвещение», «К вечному миру» и «О конце всего сущего (aller Dinge)».

Почему же во второй формуле категорического императива морали присутствуют оба — и «легальный» и собственно моральный — уровни? Кант призывает здесь относиться к человечеству и ко всякому человеку «так же как к цели», но не относиться «только как к средству» (см.: (4 (1), 270. Курсив мой. — И. Н.). Что означает совмещение обоих уровней? Значит ли это, что Кант считает, что свобода-произвол никогда не будет вытеснена из человеческого обихода и даже в самом отдаленном будущем моральным принципам придется с нею считаться и, уступая ей, «потесниться» в жизни будущего человечества? Или же акцент здесь совсем другой: моральной свободе будет очень долго, если не всегда, необходима поддержка со стороны «легальных» принципов, и эта поддержка будет благотворной? Кант был реалистом, и я полагаю, что именно второй акцент является в рассматриваемой формуле ведущим. Это показывает и дальнейший анализ его сочинения «К вечному миру».

В приведенной выше формуле подразумеваются два разных значения «легального» поведения: согласованность с эгоистическими мотивами поведения разных лиц, но, по-видимому, учитывающими действие государственных законов, а также согласованность с самими законами государств, в более или менее смягченной форме утверждающими эгоистические интересы именно государственных образований. Интересно, что Ю. Хабермас, учитывая ситуацию внутренней связи между нравственными и прагматическими-эгоистическими мотивами (соответственно: императивами), в одной из своих московских лекций 1990 г. провел различие между «этическими» и «моральными» аспектами категорического императива: «этический» аспект совершенно не эгоистичен, а аспект «моральный» некоторой долей коллективного эгоизма отягощен: он ориентирует личность на исполнение ею долга перед лицом государства и общества, а долг этот не свободен от эгоистической заинтересованности индивида в процветании того государства, в условиях которого он живет. В данном разграничении некоторое отражение нашла реалистичность воззрений Канта: он понимал, что абсолютно «чистая» моральная позиция современным человечеством едва ли достижима.

И вот в итоге рассмотрения функций всей системы разных видов свободы мы приходим к схеме ступеней всемирного исторического процесса, которую мы уже осветили на страницах «Кантовского сборника» (вып. 2, 1977). Решающую роль в этой схеме играют различные противоречия, которые только в самом общем виде обозначаются как «недоброжелательная общительность», или «несоциальная социальность».

Если мы учтем это, то увидим, что Кантова концепция всеобщего исторического процесса в ее основных чертах опирается на принципы и структуры этики Канта и его учения о свободе. И мы видим, как много такого во взглядах великого философа, что ныне служит всем нам и уроком, и укором.

¹ Böckerstette Н. Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant. Stuttgart, 1982; Ortwein В. Kants problematische Freiheitslehre. Bonn, 1983.

² Ср.: «Так надвое нам душу раскололи Дух доброты и злого своеволия (Two such opposed kings encamp them still in man as well as herbs — grace and rude will)». (Шекспир У. Ромео и Джульетта, акт 2, сц. 3).

³ Проф. Г. Ф. Фульда называет свободу-произвол собственно «спонтанной свободой».

⁴ Кант И. Религия в пределах только разума//Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 106.

⁵ Этическая мысль: Сб. М., 1988. С. 330.

⁶ Кант И. Трактаты и письма. С. 101; ср. с. 99 и 112.

⁷ See: Schillers Briefe. Stuttgart; Leipzig; Berlin; Wien. U. I. S. 287—289.

⁸ Malter R. Zeitgenossische Reaktionen auf Kants Religionsphilosophie. Eine Skizze zur Wirkungsgeschichte des Kantischen und des reformatorischen Denkens//Bewußtsein. Gerhard Funke zu eigen. Bonn, 1975. S. 158.

⁹ Кант И. Трактаты и письма. С. 108.

¹⁰ Там же. С. 116.

¹¹ Эту ситуацию впервые описал, по-видимому, Данте в начале IV песни «Рая».

¹² Кант И. Трактаты и письма. С. 167.

¹³ Там же. С. 95; С. 211—212, ср. с. 189; С. 242; С. 121.

Телеология свободы

С. А. ЧЕРНОВ

(Электротехнический институт, Санкт-Петербург)

Видное место в исследованиях последних лет, посвященных кантовской диалектике, занимает концепция Л. А. Калининкова, открывающая новую интересную перспективу рассмотрения истории диалектики под углом зрения телеологии¹. Метод Канта, применяемый им во всех частях системы и обеспечивающий ее единство, должен быть назван, с этой точки зрения, не трансцендентальным (скажем, методом восхождения от факта к условиям его возможности), а именно *телеологическим*. Кант «закладывает фундамент диалектики», указывая на неспособность механистического редукционизма, разъединяющего причину и следствие, часть и целое, внутреннее и внешнее, цель и средство, объяснить сущность *живого* организма и *человека* (как члена общества и творца истории). Суть телеологического метода, по мнению Л. А. Калининкова, заключается в применении к объектам рассмотрения четырех принципов: (1) тождественности причины и следствия, (2) первичности целого и взаимообусловленности частей, (3) формирующей силы организмов, (4) тождественности цели и средства. Перечисленные принципы дают

модель для формирования диалектической логики, поскольку в них уже заключено единство противоположностей, их взаимопереход и триадическая структура движения мысли.

Термин «телеологический» на первый взгляд кажется не вполне удачным, так как с ним в историко-философской традиции связаны прочно устоявшиеся ассоциации, а *целевой* подход в объяснении сам по себе еще ни в коей мере диалектическим не является. Телеологический метод — самый древний и самый простой метод объяснения. Он широко «применялся» в первобытной мифологии, объяснявшей природные процессы и житейские события *намерениями* богов. Все *теологическое* мышление насковзь телеологично, ибо Бог заранее установил цель для всего существующего, и только через эту цель может быть объяснена его сущность. Понятие «телеологический метод» не менее, а более подходит и для способа мышления Х. Вольфа. Суть кантовского подхода к телеологии как раз и заключается в известной мере в критическом разоблачении традиционной телеологии, проведенном тем же *методом*, которым Кант реформировал метафизику в целом.

И тем не менее применение понятия телеологии для характеристики кантовского способа мышления имеет глубокие основания, которые, на мой взгляд, могут быть кратко резюмированы следующим образом. Во-первых, Кант в письме к К. Л. Рейнгольду от 28—31 декабря 1787 г. разделил систему философии на три части: теоретическую философию, телеологию и практическую философию.² Понятие *целесообразности*, о котором Кант размышлял всю свою творческую жизнь, было им положено в основу «критики вкуса» (теории прекрасного и возвышенного) и учения об организмах как «целях природы». Во-вторых, в практической философии речь идет о морали, сущность которой раскрывается понятием «царства целей», учением о человеке как конечной цели творения, цели природы. Одна из равносильных формулировок категорического императива включает в себя понятие цели. «Способность человека посредством своих *представлений* быть причиной действительности своего объекта» — это и определение *цели*, и основа морали. Каузальность практического разума — это именно целевая каузальность. Мораль существует только потому, что человек способен мыслить себе конечную цель своего существования и мыслить себя самого, как и всякого другого, как цель природы. Стало быть, и сущность морали можно объяснить исключительно телеологическим методом. В-третьих, философия истории Канта, базирующаяся на философии морали, равным образом исходит из понятия *задатков* человека и его *предназначения*, т. е. объяснить смысл и законы истории целесообразно действующих существ без понятия цели невозможно. Мы можем раскрыть «механические», объективные движущие силы истории и причинно-следственную, детерминистическую связь состояний

эволюционирующего человечества, но мы одновременно не можем видеть *смысл* истории, не предполагая с самого начала научного (детерминистического) объяснения некоторой *идеи* осуществления человеком своего назначения и той конечной цели, ради которой существуют человек и человечество. Наличие такой идеи обусловлено просто тем, что история творится *свободными* субъектами. Чисто детерминистическое описание исключает принцип автономии, самоопределения субъектов исторического процесса. В-четвертых, саму сущность человека, его отличие от животного Кант усматривает в разуме как свободе, а свободу определяет как способность самому ставить себе цели. Культура и есть формирование в человеке способности целеполагания, самоопределения. Следовательно, философия истории и теория культуры должны строиться телеологическим методом. И, наконец, в-пятых, «коперниканский переворот», как известно, заключается в том, что принцип активности субъекта был положен в основу *всей* системы философии, в том числе и ее «теоретической» части — онтологии, теории познания, натурфилософии. Познание природы — дело ума человеческого, акт субъекта, поэтому и сущность познания можно раскрыть только исходя из сущности человека, которая, как мы видели, постигается лишь телеологическим методом. Следовательно, и в теории познания понятие цели должно быть исходным, первичным, фундаментальным. Весь процесс познания должен быть рассмотрен как *целенаправленный*, подчиненный высшим и конечным целям человека, не вытекающим из процесса познания как его результат, а направляющим и определяющим его с самого начала. *Идея* — первое, что нужно видеть в науке; идеал знания задает процесс познания. Вся теория науки Канта, трактовка всех гносеологических понятий, изображение всех деталей познавательного процесса с самого начала *определены* конечной целью — получением трансцендентальной идеи свободы. Моральный субъект и познающий субъект — одно и то же лицо. Поэтому теория познания должна быть построена так, *чтобы была возможной* нравственность. Таким образом, вся система Канта строится телеологическим методом, ибо понятие цели — исходное и основополагающее для всех трех частей его учения.

И тем не менее термин «телеологический» нельзя признать удачным и адекватным для обозначения кантовского метода. И прежде всего не потому, что с ним связаны иные устоявшиеся историко-философские ассоциации. Дело в том, что понятие цели не выражает главного в кантовском методе. Не менее важен, например, второй аспект — идея целостности. Кант говорил об идее *целого*, лежащей в основе *системности* философии, а не об идее цели, хотя в этой идее целого важное место принадлежит и идее цели. Общий корень двух слов, видимо, не случаен. Если то целое, которое определяет свои части, еще только должно возникнуть, так что его осуществление есть временной процесс, то

такое целое есть цель. Но вообще говоря, целое не обязательно должно быть целью. И с другой стороны, цель, несомненно, есть то целое, через которое только и возможно понять части целенаправленного процесса. Оба понятия несводимы друг к другу и равно важны. Поэтому с равным основанием метод Канта можно было бы назвать «интегральным» или, скажем, пантологическим, тотальным. Но и этот термин, конечно, не выражает специфику кантовского метода, поскольку суть всякой философии, начиная с Упанишад и Фалеса, заключается в том, чтобы брать всякую вещь и всякую мысль, так сказать, в аспекте абсолюта.

Коренное отличие кантовской телеологии от всей предшествующей, как известно, обусловлено тем, что *цель* в соответствии с *трансцендентальным* методом рассматривается как понятие *рефлектирующей* способности суждения, т. е. как *представление* субъекта, имеющее основанием его свободу. Лишь потому, что человек свободен, т. е. разумен, т. е. способен сам ставить себе цели и определять ими свое поведение, — лишь потому он способен мыслить организмы природы, произведения искусства и историю как целесообразные. Стало быть, ключевое, решающее значение для формирования и понимания *диалектики* Канта, отличия его метода от методов предшествующей философии имеет то специфическое *единство* тотального и телеологического подходов, которое достигается принципом *автономии* (активности) субъекта, создающего *целостность* (единство, связность) аффицированных ощущений посредством спонтанной *целесолагающей* деятельности. Самопроизвольная активность конечного человеческого субъекта (души) является основанием как целесообразности, так и целостности. Для характеристики кантовского метода понятие спонтанности и самозаконности субъекта более важно, чем понятие цели. Самозаконность, кстати, не покрывается понятием целесообразности. Категорический императив может быть сформулирован и без понятия цели, так как говорит об одной только *форме* воления. В каком-то смысле даже суть моральности — в ее *бесцельности*. Собственно человеческое, т. е. моральное, существование, по Канту, — это такое существование, о котором уже нелепо спрашивать: *для чего* оно, какова его цель?

Соединение телеологического принципа с тотальным на основе принципа активности субъекта образует *первоначало*, «клеточку» диалектического метода во всей немецкой классической философии от Канта до Гегеля. Принципы противоречия и развития являются производными и получают различную трактовку в системе в зависимости от понимания *субъекта*. Л. А. Калинин на первое место среди принципов кантовского телеологического метода поставил «взаимодействие причины и следствия безотносительно ко времени». Однако суть дела не во временной последовательности самой по себе, не во временной тождествен-

ности причины и следствия. Специфическое для целевой каузальности понимание прошлого через будущее, благодаря которому причина и следствие меняются местами («цель» — это такой *результат* процесса, который мыслится как его *причина*), возникает только тогда, когда мы пытаемся причинно объяснить феномен *само-порождения*. Телеологический метод в биологии неизбежен потому, что растение, например, *порождает себя само*, имеет внутренний источник активности, некоторую спонтанность, «энтелехию», самодвижение, т. е. является, так сказать, «растительным субъектом». Забавная проблема отношения курицы и яйца дает неплохую иллюстрацию связи телеологического метода с диалектикой. Сущность яйца, несомненно, в том, что оно «в себе» есть курица. Оно называется «зародышем» лишь поскольку берется в отношении к *цели* своего существования — курице и поскольку каким-то образом все, что будет в курице, в нем «потенциально» уже налично. Курица также, несомненно, суть раскрывшее *свою* суть яйцо, т. е. яйцо, ставшее «для себя». И поскольку яйцо (в подходящих условиях) *само сделало себя* курицей, то «оба» они — одно и то же, но такое «одно», которое существует лишь в процессе «жизни», т. е. самосохранения, самостановления, самоотрицания, саморазличения, самообъединения и т. п. Пытаясь *объяснить* этот процесс детерминистически, используя категории причины и следствия, мы и вынуждены применять двойное (прямое и обратное) причинение, так как объясняем вещь через нее же саму. В качестве неизбежного следствия являющегося противоречие и триада.

В самом деле, триадическое построение системы философии начинается с Ямвлиха и Прокла именно вследствие попытки дать причинный ответ на не причинный вопрос, т. е. *объяснить*, что такое Единое, ответить на вопрос «почему?», относящийся к тому, что само всегда должно быть в основании всякого объяснения. А поскольку объяснение — это всегда опосредование (выход в *иное* и возвращение к исходному), то Единое можно объяснить лишь процедурой *самоопосредования*. Если мы скажем, что «Бог сотворил мир», а «мир — это творение Бога» (эманация Единого), то мы что-то причинно объясняем и начинаем «понимать», но для философа эти суждения тавтологичны, вернее — неудовлетворительны, ложны, ибо если мир — вне Бога, вне Единого и представляет собой нечто *иное* по отношению к нему, то Бог — это не Бог, и Единое — не Единое. Поэтому мы тут же берем свои слова обратно и говорим, что мир «эволюционирует» обратно в Единое, что мир — это Бог, а Бог — это мир и что «иное» Единого — это оно же само. Раздвоение единого, самоотчуждение, возвращение в единство — необходимые процедуры «объяснения» Единого *им же самим*. В немецкой классике тройственный ритм диалектического самоопосредования возродил Фихте, поскольку попытка устранить «вещь в себе» делает субъекта абсолютным, подобно Богу. Самосознание

есть именно самообъяснение, бытие как самоопосредование, и поэтому его структура триадична: «я» мыслимое, «я» мыслящее и «я», которое понимает, что оба первых «я» — одно и то же «я». У Фихте диалектика самоопосредования уже эксплицитно телеологична, что обусловлено изначально понятием *само-обоснования*. Движение самосознания с первого акта самополагания направлено на *конечную* цель — полное самопознание, «конкретное» тождество с собой, соответствующее неоплатонической «единораздельной сущности».

Гегелевское мышление откровенно био-логично и, соответственно, телеологично. Его «понятие» — подлинно «живородящее» (по меткому выражению М. А. Кисселя). Разъясняя основополагающее для его системы понятие развития, Гегель употребляет *те же самые термины*, что и новоплатоники: «в-себе-бытие» он называет «дюнамис» возможностью, задатком, способностью, потенцией, а «для-себя-бытие» — «энергейя», «иное», «инобытие», действительность (где звучит «действие»). Он также подчеркивает, что то, что стало для себя предметом, есть *то же самое*, чем оно было «в себе», а выход «из себя» и самораскрытие в инобытии есть лишь возврат к себе, и весь процесс — лишь «нахождение у себя». Обратим внимание на четыре принципиально важных момента. Во-первых, общим основанием всех упомянутых свойств и состояний «духа» является его собственная имманентная *активность*, «самоотрицательность»: «он не может мириться с тем, чтобы оставаться лишь в-себе-бытием, а влечется к развитию... хочет породить лишь себя самого, раскрыть то, что есть в нем, чтобы затем снова возвратиться к себе... Все, что совершается, вечно совершается — на небе и на земле, жизнь Бога и все, что происходит во времени, стремится лишь к тому, чтобы дух себя познал...»³. Гегелевский «дух» — это *субъект*, абсолютность которого заставляет его быть самоотрицательным, внутренне раздвоенным, противоречивым. Подлинный смысл гегелевской диалектики заключается не в отрицании и противоречии как таковых. Согласно его собственному разъяснению, истинно спекулятивная философия — это не философия тождества или единства различного и противоположного, а философия единства как *деятельности*, «энергии», философия тождества через *само-различие*. Указывая на превосходство Аристотеля над Платоном «в отношении спекулятивной глубины», Гегель усматривает основание этого превосходства в трактовке эйдоса как деятельности.⁴ Недостаток платоновской точки зрения как раз в том, что всеобщее у него не содержит в себе «субъективности». Самое глубокое и истинное в философии Аристотеля, согласно Гегелю, — понятие Бога как «чистой деятельности», абсолютной актуальности: «более высокого идеализма, чем тот, который выражается в этой дефиниции, не существует».⁵ Бог — это сама деятельность как субстанция. Энергия мысли создает и все *предметы* мышления как *мыслимые* вещи. Обращая вни-

мане на эту вечную *деятельность*, тождественную в субъекте и объекте, на это «абсолютное», — мысль познает саму себя, «наиболее превосходное», божественное; Аристотель высказал это «с величайшей определенностью»; «нельзя познать более глубоко...». ⁶

Во-вторых, лишь подобное самоопосредование, как подчеркивает Гегель, выражает абсолютную *свободу* духа, «ибо свободно то, что не имеет отношения к другому и не находится в зависимости от него». Диалектика Гегеля, как и диалектика Канта, начинается с принципа активности и свободы субъекта, однако субъект у Гегеля, как и у новоплатоников, абсолютен, божествен, поэтому их диалектика триадична, а у Канта субъект конечен, его диалектика не может быть теорией самоопосредования и противоречия.

В-третьих, все рассуждения Гегеля о движениях духа пронизаны телеологизмом, который на поверхности выражает себя в постоянном употреблении слов «для того, чтобы», «к тому, чтобы» и т. п. Тройственное движение духа по направлению к самому себе «можно признать его высшей абсолютной целью». Все противоречия гегелевского учения вытекают из этого исходного противоречия: начало и конец совпадают: дух, «пришедший» к себе, — это тот же самый дух, ибо все, что он осознал в себе, в нем уже было; но это и не тот же самый дух, ибо он «теперь» самосознательный, раскрывшийся для себя, ставший «конкретным» и т. п., поэтому начало все же есть только начало, а не конец, а конец — совсем не то же самое, что начало и т. д.

И, наконец, в-четвертых, Гегель сам указывает в качестве иллюстрации своей схемы на развитие растения, которое само «полагает себя в существование» и «не теряет себя в непрестанном изменении». Спекулятивная диалектика и сама есть «логический организм» и представляет собой учение об органической и суперорганической целостности. *Жизнь* (в том числе и простейшая — растительная) была прообразом и «моделью» гегелевского описания вечной, вневременной жизни духа. Деятельность, активность, обобщенное понятие «субъекта» составляют альфу и омегу диалектики в немецкой классической философии. Тройственный же ритм самодвижения, противоречие, как движущая сила развития составляют особенную форму общедиалектического принципа, обусловленную монизмом идеалистического типа. У Гегеля *цель* снова становится объективной, как и до Канта, поскольку целеполагающий субъект становится абсолютным. Система остается диалектической, поскольку целеполагание, как и у Канта, остается имманентным целенаправленному процессу, однако в силу объективности цели диалектика становится спекулятивной и провиденциальной. У Канта, напротив, субъект не абсолютен, остается конечным, человеческим субъектом. Кант избегает спекуляции и провиденциализма по-

тому, что свобода целеполагания человека ограничена как вещью самой по себе, так и свободой другого субъекта. Его диалектика свободна от противоречий и триад отнюдь не вследствие *недоразвитости*, недомыслия, непоследовательности, недостаточной глубины и т. п. Она стоит не в одном ряду с учениями Фихте, Шеллинга и Гегеля, но вне этого ряда как его материалистическая альтернатива, по меньшей мере не уступающая своим противникам по силе и глубине. Противоречия и триады не случайно появляются и у неоплатоников, и у Гегеля — бесконечный, абсолютный саморазвивающийся дух является специфическим предметом философского *богословия*. Триадические фокусы живородящего понятия требуются Гегелю и потому, между прочим, что иным путем дух не может *сотворить* мир межсубъективных материальных вещей. Чтобы из «плода» спекулятивно-диалектически «вывести» яблоки, груши и миндаль, нужно сделать *его* (а не человека) субъектом, заставить «саморазличаться» и выдать движение своего мышления за «энергию» божественного логоса. Кантовский принцип синтеза аффицированных ощущений в предметность не требует ни отрыва мышления от человека, ни тройственного ритма самопосредования понятия; многое, связываемое в единство деятельностью понятия, согласно Канту, *не содержится* в нем самом, но дано извне, а потому и не должно порождаться саморазличением (отрицательностью) объективно-безличного мышления. Самая суть гегелевской триады — *преодоление предметности*; самая суть кантовской диалектики — *конструирование* предметности двойным аффицированием человеческого субъекта. Гегель дает теорию сотворения мира абсолютным духом, а Кант сохраняет основоположное для всей истории философского материализма и научного естествознания убеждение в самостоятельном существовании материального мира независимо от всякого понятия о нем.

Поэтому в высшей степени несправедливо и ошибочно видеть смысл кантовской диалектики в «элементах» и «зачатках» противоречий и триадизма, а ее «ограниченность» — в недостаточном развитии этих элементов. Кантовская диалектика — это учение об активности субъекта, о внутреннем чувстве и двойном аффицировании, о трансцендентальных условиях возможности опыта и эмпирическом синтезе, об отношении явления к вещи самой по себе, о регулятивных функциях идей разума. Она находится не на периферии, а в самом сердце критической философии. Хорошо заметил Э. Ю. Соловьев, что способность и обреченность человека ставить себе практически неосуществимые, бесконечно далекие цели — следствие его *небожественности*. Трансцендентальный метод и регулятивная функция идей в прогрессе «эмпирического синтеза» — единственно возможная форма неспекулятивной диалектики небожественного субъекта, для которого абсолютное бытие и абсолютное знание о мире — только «горизонт», в котором он рассматривает всякую конечную

вещь. Само же *наличие* этого горизонта — следствие способности свободного целеполагания.

Таким образом, рассмотрение кантовского метода под углом зрения телеологии действительно требует внести существенные коррективы в оценки кантовской диалектики. Вместе с тем представляется более предпочтительным называть его все же не «телеологическим», а, скажем, трансцендентально-телеологическим. Построенное этим методом учение, несомненно, представляет собой телеологию, а именно телеологию свободного, но — увы — небожественного субъекта.

¹ См.: Калинин Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978. С. 82—94; Он же. Категорический императив и телеологический метод//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1988. Вып. 13. С. 32—35.

² Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 56.

³ Гегель Г. Соч. М., 1932. Т. 9. С. 28.

⁴ Там же. Т. 10. С. 244.

⁵ Там же. С. 247.

⁶ Там же. С. 253.

Кантовская телеология и гегелевское понятие субъективности

ФРАНЦ ХЕСПЕ

(Университет им. Филиппа, Марбург)

Гегель полемизировал с кантовской «Критикой способности суждения» в разное время и с различными намерениями. Однако все эти случаи объединены стремлением Гегеля оплодотворить понятие «субъективности» при помощи целевых понятий идеи интуитивного рассудка из «Критики способности суждения». Субъективность в гегелевской системе понимается, однако, только лишь в подчиненном смысле, как то, что мы так обозначаем, когда относимся к нашему сознанию эмпирически. Под субъективностью по большей части подразумеваются неэмпирические предпосылки, обеспечивающие возможность в ходе мышления, познания и практического действия вступать в отношение к миру в целом и таким образом в известном смысле «создавать» его. Рассмотрение этой концепции в свете кантовской «Критики способности суждения» и ее отношения к первой критике станет предметом последующих выкладок.

Использование кантовского понятия «интуитивного рассудка» в § 76 и далее «Критики способности суждения» для выработки спекулятивной теории абсолютного обнаруживается в одной из первых публикаций Гегеля, в журнальной статье «Вера и знание». В подоплеке этого использования лежит гегелевское доказательство (или попытка доказательства) тезиса, согласно которому «трансцендентальное единство апперцепции», которое согласно приписываемой ему Кантом роли, обеспечивает объек-

тивность чистых понятий разума посредством того, что она первоначально конституирует для нас объекты, только тогда может выполнить свою направляющую функцию, когда в нем уже содержится единство мышления и бытия в еще требующей определения форме. Такое единство Гегель надеется найти в «трансцендентальной способности воображения», которую он со своей стороны идентифицирует с «интуитивным рассудком», мыслящим созерцательно или созерцающим интеллектуально. По мнению Гегеля, сам Кант вследствие этого вынужден воспринимать интеллектуальное созерцание как возможный для нас вид познания, а не просто как созерцание некоего мыслимого интуитивного рассудка, если программа «Критики чистого разума», состоящая в обосновании объективности нашего познания, претендует на успех. При этом причиной особой заинтересованности Гегеля в идее интуитивного рассудка, содержащейся в кантовской «Критике способности суждения», становится убеждение в том, что рассудок мог бы способствовать познанию сверхчувственного субстрата природы, в котором соединились бы механические и конечные причины (4.340₂₆ и далее, 341₃₅ и далее) *.

По Канту, интуитивный рассудок является — как отрицание ограничений нашего человеческого рассудка — идеей некоего только возможного рассудка, для которого мышление и созерцание не различаются как условия его деятельности. Для него отпало бы не только различие понятий просто возможных предметов и чувственных созерцаний, посредством которых им придается действительность, но и вся случайность согласия природы с особыми законами (AA V. 401 и далее — 5, 431—437). Такой рассудок должен был бы не подводить особенное под аналитически всеобщее, т. е. под понятие, а идти к частям от синтетически всеобщего, от представления целого, которое уже не содержит случайности связи частей (AA V. 407 — 5, 437). Для такого рассудка прежде всего был бы возможен интеллигибельный субстрат как сверхчувственная реальная основа природы, к которой принадлежим и мы сами. Однако для нас этот субстрат представляет собой только проблематическую идею, поскольку он может быть дан лишь в интеллектуальном созерцании, но не может быть дан в нашем созерцании. Из допущения такого субстрата, вытекала бы возможность судить то, что необходимо как предмет чувств, по механическим законам, а единство и согласованность последних как предмета разума рассматривать по телеологическим законам (AA V. 409 — 5, 439).

В отличие от Канта Гегель интерпретирует созерцающий рас-

* При ссылках на литературу автор статьи принимает следующие сокращения: (4.340₂₆), к примеру, означает: Hegel G. W. F. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart, 1927—1940. Rd. 4. S. 340, 26 — номер фрагмента; (AA V; 401) — Kant I. *Gesammelte Schriften*. Bd. V. Berlin, 1913. S. 401. (В 186) — ссылка на второе издание «Критики чистого разума». — *Прим. ред.*

судок не как божественный рассудок, а включает его в процесс человеческого познания. Он критикует Канта за приверженность точке зрения, согласно которой разумное познание в том виде, в каком оно возможно для интуитивного рассудка, должно быть невозможным для человеческого познания (4.342₅ и далее), и за то, что Кант в силу этого принимает форму проявления человеческого познания в опыте и в эмпирической психологии за его сущность (4.341₂₁ и далее) ¹.

Следовательно, Гегель не отождествляет интуитивный рассудок ни с творческим разумом в смысле Спинозы, который посредством мышления вещей порождает эти вещи, ни с рассудком в смысле Канта, «в котором самосознанием было бы дано также все многообразное» (В 135 — 3, 194), т. е. который через свое созерцание одновременно порождал бы мир ². Гегель характеризует созерцающий рассудок как идею рассудка, который вместе с тем апостериорен, и идентифицирует его со способностью воображения на том основании, что деятельность способности воображения представляет собой деятельность созерцания, единство которой и есть не что иное как единство самого рассудка (4.341₂ и далее). Поэтому согласно интерпретации Гегеля интуитивный рассудок не следует отождествлять с таким рассудком, который материально порождает предметы своего представления, хотя, по мнению Гегеля, такой рассудок продуктивен в каком-то более сильном смысле, чем наш «только дискурсивный рассудок» в интерпретации Канта ³.

То, что это не произвольные утверждения, спровоцированные гегелевской мечтой о всеединстве, и то, что они опираются на ученый спор с философией Канта, должны показать следующие соображения. Гегель считает целесообразным дискутировать с критической философией Канта, поскольку, по его словам, в основном трансцендентальном вопросе критической философии: «как возможны синтетические суждения *a priori*?», выражается идея здравого смысла (4.326₃₂), и это несмотря на то, что Гегель всегда придерживался того мнения, что суждение само по себе не в состоянии адекватно выражать метафизически релевантные постановки проблем — или, по терминологии Гегеля, — идентичность разума. По Гегелю, разумный ответ на поставленный Кантом вопрос должен состоять в том, что в синтетическом суждении *a priori* «субъект и предикат: тот как особенное, этот как всеобщее, тот в форме бытия, этот в форме мышления, — одновременно *a priori* неравнозначны, т. е. абсолютно тождественны» (4.327₄). Нас не должно смущать, что такой ответ на поставленный вопрос — что субъект, как особенное и форма бытия с предикатом как общим и формой мышления *a priori* абсолютно идентичны — кажется некантовским. Дело в том, что вопреки встречающейся в литературе интерпретации этого места ⁴ речь здесь идет не об интерпретации Канта, а о собственной гегелевской систематической концепции ответа на поставленный воп-

рос, которая по собственному признанию Гегеля также отличается от кантовской⁵. Правда, Гегель в пользу своего утверждения, что в синтетическом суждении мышление и бытие ставятся в некоторое отношение, и даже в пользу утверждения, что при этом речь идет об отношении тождества мышления и бытия, которое Гегель видит выраженным на параллельном месте в связи, все же еще может сослаться на Канта; так как у Канта в § 19 «Критики чистого разума» имеется место, где он приписывает связке ту же самую функцию⁶.

Однако гегелевский ответ на вопрос о возможности синтетических суждений отличается от ответа, данного Кантом, поскольку Гегель полагает, что решение этой проблемы следует искать не в отношении различных содержаний представлений, а только в обосновании членов суждения в идее разума. Между упомянутыми парами противоположностей — особенным и бытием, с одной стороны, и общим и мышлением, с другой — существует, по Гегелю, отношение тождества. Хотя это утверждение Гегеля необоснованно, он все же пытается показать, что Кант вопреки своим собственным намерениям в ходе осуществления своей программы трансцендентального идеализма вынужден применять его.

Поскольку, с точки зрения Канта, с одной стороны, понятиям рассудка необходимость придается только через доказательство того, что мы не заимствуем их из опыта, а они являются формальными условиями, в рамках которых только и могут мыслиться предметы, и, с другой стороны, рассудку откуда-нибудь должна быть дана материя, так как иначе не избежать идеализма Беркли, то предположение, согласно которому чувственность и рассудок имеют различное происхождение, является для трансцендентального идеализма конститутивным. Однако Гегель тут же утверждает, что Кант при проведении трансцендентальной дедукции вынужден отказать от этого предположения. Совершая отдельные шаги доказательства в трансцендентальной дедукции, Кант вопреки первоначальному утверждению, согласно которому наше познание происходит из двух разнородных ствов (В 29, 33, 74, 92 — 3, 123—124, 127, 154, 165), вынужден предположить, что чувственность и разум определяются одним общим принципом. Единство апперцепции признается как принцип фигурного синтеза, который Гегель в свою очередь отождествляет с формой созерцания, пространство и время сами понимаются как синтетические единства. Продуктивная способность воображения, характеризующаяся как спонтанность и синтетическая деятельность вопреки первоначальному утверждению, согласно которому чувственность является просто рецептивной, также понимается как принцип чувственности (4.327).

Связь, на которую ссылается здесь Гегель, несомненно, выражена в §§ 24 и 26 «Критики чистого разума» и во включенных в контекст § 26 сносках (В 161, 162, — 3, 210—212). Кант закан-

чивает содержащуюся в этих параграфах дедукцию аргументом, согласно которому пространство и время, представленные как предметы или как формальные созерцания в противоположность им же как чистым формам самого созерцания, уже содержат синтетическое единство многообразного, с которыми должно соотнобразовываться все, что представляется в пространстве и времени⁷. Она представляет собой не что иное как «связь многообразного [содержания] данного созерцания вообще в первоначальном сознании сообразно категориям и только в применении к нашему чувственному созерцанию» (В 161 — 3, 211). Как основание для этого в примечании (В 161 — 3, 210—211) указывается, что пространство и время даются лишь как созерцания, причем рассудок определяет чувственность, а в примечании к В 162, кроме того, говорится, «что синтез схватывания, имеющий эмпирический характер, необходимо должен соотнобразовываться с синтезом апперцепции, который имеет интеллектуальный характер и содержится в категории совершенно a priori. Это одна и та же спонтанность, в первом случае под названием способности воображения, а во втором — под названием рассудка вносит связь в многообразное [содержание] созерцания» (3, 210—211).

Для обсуждаемой здесь связи имеет значение и тот факт, что этот так называемый второй шаг доказательства обусловлен заявленной ранее гетерогенностью познавательной способности созерцания и рассудка. По словам Канта, в первой части доказательства он еще вынужден абстрагироваться от того, каким образом дается многообразное содержание эмпирического созерцания, поскольку категории возникают только в рассудке независимо от чувственности. В дальнейшем дедукция завершается положением, согласно которому из того, *каким образом* в чувственности дается эмпирическое созерцание, вытекает, что *его единство и есть не что иное*, как то единство, которое предписывают категории многообразному содержанию эмпирического созерцания вообще (В 144 и далее — 3, 199—200). В следующем параграфе Кант получает отсюда тот факт, что мышление и познание не тождественны, к познанию относятся две вещи: понятия (категории), посредством которых мыслится предмет вообще, и созерцание: «В самом деле, если бы понятию вовсе не могло быть дано соответствующее созерцание, то оно было бы мыслью по форме, но без всякого предмета» (В 146 — 3, 201). Поэтому категории только постольку обеспечивают познание, поскольку их можно применить к эмпирическому созерцанию и одновременно таким образом ограничить им.

Исходя из вышесказанного второй шаг доказательства допускает следующее обобщение. В § 20 Кант завершает первый шаг доказательства выводом, согласно которому созерцания вообще в той степени, в какой они применяются к единству апперцепции, подчиняются категориям. Правда, нельзя было абстрагироваться от того факта, что многообразное содержание созер-

дания должно быть дано до и независимо от синтеза рассудка, однако еще не доказано, что в нашей чувственности категориям может придаваться соответствующее им эмпирическое созерцание, т. е. что они являются не просто формами мысли, а имеют в качестве содержания определенный предмет. Это доказательство должно быть построено таким образом, чтобы из способа данности в чувственности эмпирического созерцания вытекало то, что его единство является именно тем единством, которое категории приписывают созерцанию вообще.

В ходе доказательства Кант выставляет в качестве аргумента то, что рассудок как спонтанность может определять внутренний смысл в соответствии с синтетическим единством апперцепции, и, таким образом, синтетическое единство апперцепции многообразия чувственного созерцания можно понимать как условие, которому должны подчиняться все предметы нашего (человеческого) созерцания. Благодаря этому категории как простые формы мысли получают объективную реальность и применение к предметам (В 150—3, 203—204), поскольку согласно § 26 можно доказать, что пространство и время являются не просто *формами* чувственного созерцания, с которыми должен сообразоваться синтез схватывания в эмпирическом созерцании во всякое время, а как *созерцания* сами подчиняются условиям единства, с которыми должен сообразоваться синтез схватывания⁸.

«Следовательно,— пишет Кант,— уже само единство синтеза многообразного в нас и вне нас, стало быть и связь, с которой должно сообразоваться все, что представляется определенным в пространстве или времени, даны а priori уже вместе с этими созерцаниями (а не в них) как условия синтеза всякого схватывания» (В 161—3, 210—211).

Синтез а priori многообразного содержания чувственного созерцания, в ходе которого происходит определение внутреннего чувства при помощи рассудка, Кант называет фигурным синтезом, а способность, которая осуществляет его, называет продуктивной способностью воображения, являющейся, с одной стороны, чувственной, поскольку лишь через нее разуму может быть дано соответствующее созерцание, а с другой стороны, представляющей собой спонтанность, поскольку она осуществляет само действие синтеза (В 151 и далее — 3, 204—205).

В этом результате дедукции, согласно которому синтетическое единство многообразного — а именно синтетическое единство сообразно первоначальному синтетическому единству апперцепции — дано уже вместе со всеми созерцаниями в пространстве и времени, хотя и не в них, Гегель видит теперь подтверждение своего утверждения, согласно которому возможность синтетических суждений а priori можно объяснить, только обратившись к идее разума, а именно к тождеству противоположностей. Однако этого результата можно достичь только вопреки всему

замыслу хода доказательства. Чувственность и рассудок, являющиеся, по мнению Канта, разнородными, по мнению Гегеля, могут соотноситься друг с другом не через посредство среднего члена, который, с одной стороны, должен быть чувственным, поскольку только благодаря чувственности рассудка могут быть даны соответствующие созерцания (В 151 — 3, 204), а с другой стороны, должен быть самим рассудком, только под другим названием (В 153, 162 прим. — 3, 205, 211—212). Их связь возможна только в том случае, если в качестве исходного пункта берется результат дедукции, согласно которому синтетическое единство многообразного уже дано со всеми созерцаниями (ср. 4.327₁₇ и др. 329₁₇ и др.). Вопреки сказанному кантовский дуализм созерцания и рассудка — здесь я перехожу к следующему аспекту гегелевского интереса к кантовской «Критике способности суждения» — содержит неустранимый конфликт между утверждаемым сквозным законодательством рассудка для природы и случайностью данного в созерцании.

Однако Гегель считает решающим недостатком философии Канта именно то, что Кант по форме суждения или утверждения установил, что в нашем познании мы имеем дело только с нашими представлениями, а не с вещами в себе. (Сам Гегель, исходя из оснований, которые еще следует разъяснить, отождествляет представления и вещи в себе.) Поэтому Кант вынужден предположить, что в чувственном созерцании нам дано само по себе бессвязное и неопределенное многообразное, которое посредством самих по себе пустых понятий связывается в синтетическое единство и только через это становится объектом (4.330 и др.). Однако в таком случае объективность категорий в опыте и необходимость мыслимых через нее условий становится чем-то случайным и просто субъективным (4.332₁₆ и др., 34 и др.). По мнению Гегеля, требование сквозной детерминации через законодательство чистого рассудка находится таким образом в неустранимом противоречии с систематически и неустранимо заложенной в кантовском подходе случайности природы по отношению к нашим основоположениям рассудка. Эта проблема обостряется в «Критике способности суждения», поскольку сам Кант создает здесь себе проблему из возможности систематического единства природы и исследования природы согласно особым законам.

Кантовский субъективизм Гегель считает тем более непонятным, что сам Кант в «Критике способности суждения» наряду с трансцендентальным принципом целесообразности природы развил идею самой по себе определенной и сообразной нашей познавательной способности природы (4.332₂₂ и др. ср. также 340₂₆ и др.). Однако поскольку Кант, исходя из описанной дихотомии, может понимать наш рассудок только лишь как дискурсивный рассудок, которому разнобразное содержание чувственного созерцания может быть дано только откуда-нибудь извне,

он может оценивать соответствие природы, взятой по ее особым законам, только как случайное, хотя сам он считал возможной идею интуитивного (созерцающего) рассудка, для которого исчезает дуализм понятий, посредством которых предметы мыслятся как только возможные, и созерцаний, которые дают нам нечто, не познавая его как предмет, и для которого, следовательно, соответствие природы нашим понятиям не является чистой случайностью (4.340₂₉). Гегель же явно пытается распространить намеченное Кантом в «Критике способности суждения» только случайное соответствие нашей познавательной способности с природой, взятой по ее частным законам, также и на отношение чистых понятий рассудка к общим законам природы. Вопреки тотчас же возникающему подозрению, что Гегель неверно понял различие двух текстов законодательства для природы, я считаю, что Гегель, используя утверждаемое Кантом различие между определением природы по общим законам посредством рассудка и по частным законам посредством опыта, смог выдвинуть веские аргументы, оправдывающие его критику.

В «Критике способности суждения» Кант берется за решение проблемы: как возможно, что мы в познании природы при помощи сравнения представлений между собой всегда можем прийти к эмпирическим законам, а посредством их обобщения — к систематической связи, — проблемы, которую Кант, правда, уже обсуждает и в разделе о трансцендентальной диалектике «Критики чистого разума». Ибо согласно «Критике чистого разума» частные законы природы не могут быть выведены из основоположений, а должны быть даны в опыте (В 166 — 3, 214) и должны мыслиться настолько разнородными, что для нашего разума было бы невозможным посредством сравнения различных представлений прийти к аналогиям, а вместе с тем к связанному опыту (AA V. 179 и др., 183, 185 и др., 386 ср. XX 203, 209). Поэтому Кант задает вопрос о правомерности применения вполне логически возможного вывода от частных понятий к более общим (AA V. 179; AA XX. 211 и др. прим.), и вместе с тем о правомерности применения предполагаемых при этом законов однородности, спецификации и сродства (формулировки этих законов см. в AA V. 182, 185, AA XX. 210, 214 и др.) в эмпирическом исследовании природы.

Но поскольку логика ничего не может сказать о том, существует ли между эмпирическими законами природы такое родство, при котором для каждого представления нашлось бы однородное с ним представление, а это, скорее, является условием применения логики к природе и вместе с тем обуславливает возможности систематического познания природы, то рефлектирующая способность суждения, по Канту, помимо чистых законов рассудка нуждается в некоем принципе а priori, который дал бы ей право предполагать, что природа по эмпирическим законам является системой. Но этот принцип не может быть заимствован

из опыта, поскольку первоначально его условие и делает возможным систематический опыт (AA V. 180, 184 и др., 386; AA XX. 210 и др., 212 прим., 213)⁹. Кант называет его трансцендентальным принципом целесообразности природы для нашей способности суждения, потому что ее законы построены таким образом, как если бы рассудок спроектировал их для наших потребностей (AA V. 180 и др., 181 и др., 184 XX. 202, 216). Поскольку этот принцип представляет те априорные условия, при которых вещи только и могут стать объектами нашего познания и лишь при которых становится возможным опыт по особым законам, то он как трансцендентальный принцип не только нуждается в трансцендентальной дедукции, но и — иначе, чем в «Критике чистого разума», — допускается (AA V. 182 в связи с 183 и др.), на чем, правда, я сейчас не хотел бы останавливаться подробнее.

Конечно, в таком случае Канту становится ясно, что этот принцип способности суждения — и в первую очередь понятие цели природы — согласно «Критике чистого разума» является понятием разума, посредством которого природа не определяется объективно (AA XX. 234 и др., 236 и др.). Поэтому он имеет право использовать для цели устройства опыта по определенным принципам только рефлектирующую, но не определяющую способность суждения (AA V. 197 в связи с 184 и др., AA XX. 234 и др. 236). Но такое различие возможно только в том случае, если возможно провести качественное различие между функциями, которые выполняются чистыми понятиями рассудка, и теми функциями, которые выполняет принцип способности суждения по отношению к нашему опыту. Кант полагает, что такое различие может основываться на том, что понятия рассудка определяют природу объективно, а принцип способности суждения необходим только субъективно, как принцип систематического исследования природы (AA V. 180; XX. 204 прим., 219). Рассудок предписывает природе законы, а способность суждения законодательствует только для самой себя (AA V. 180, 183 и др., 185 и др., AA XX. 204, 216, 234). Поэтому закономерность природы, хотя и субъективно необходима, согласно этому закону объективно является случайным фактом, поскольку принцип способности суждения в отличие от категорий не является для опыта конститутивным понятием (AA V. 183 и др., 184 и др., 185 и др., 186 и др.; AA XX. 204, 219 и др., 243).

Таким образом, в обеих дедукциях — дедукции «Критики чистого разума» и дедукции «Критики способности суждения» — Кант показывает, что определенные логические формы представляют собой условия, при которых для нас только и возможны акты опыта, что они приобретают содержание лишь в том случае, если а priori могут быть заданы такие условия, при которых они могут быть применены в соответствии с данной реальностью. Кант считает, что их функцию возможно различить

следующим образом: рассудок формально определяет чувственность по отношению к тому, что может даваться нам в созерцании, в то время как способность суждения формирует свои правила вывода на основании того случайного факта, что природа закономерна и эта закономерность соразмерна формам наших логических правил¹⁰. Изложенную выше гегелевскую критику, согласно которой применимость категорий в рамках кантовских посылок может трактоваться только как чистая случайность, можно теперь реконструировать следующим образом: с точки зрения Гегеля, кантовское различие между претензией категорий на применимость к действительности и только регулятивным принципом способности суждения, не является ни возможным, ни даже необходимым. И поэтому то, что верно для принципа способности суждения, верно и для правил рассудка. Согласно кантовским предпосылкам они просто случайны.

Правда, Гегель смог и в «Системе основоположений», и прежде всего в общих соображениях по поводу аналогий опыта, найти мотивы для своей критики. По его словам, средствами «Критики чистого разума» можно объяснить только случайное соответствие с законами природы. Цель, которую преследует доказательство Канта, можно описать примерно следующим образом: при условии, что вещи понимаются не как существующие сами по себе, а как предметы представления, категории же — не как определения вещей в себе, а как такие условия единства самосознания, при которых вещи являются только предметами нашего самосознания, можно показать, что все бытие в его необходимой связи подчинено трансцендентальному временному порядку, устанавливаемому рассудком а priori, поскольку оно только при этом условии может стать частью целого опыта. Рассудок подчиняет бытие эмпирическому многообразию трансцендентального временного порядка, так что каждому явлению а priori задано определенное место в бытии всех явлений (В 218 и др., ср. 262 — 3, 248, 278).

Сходным образом в доказательстве, содержащемся в «Опровержении идеализма», Кант утверждает, что наше восприятие свидетельствует о наличии чего-то постоянного вне нас, потому что оно возможно «только при помощи *вещи* вне меня, а не посредством *одного лишь представления* о вещи вне меня» (В 275 — 3, 287). Если бы независимо от субъекта бытие не соответствовало условиям единства самосознания, то рассудок не мог бы порождать синтетическое единство восприятий, и единство природы как отдельный опыт было бы невозможно (В 263 — 3, 279). Из трансцендентального временного порядка содержащий представлений должны выводиться конститутивные законы бытия мира и вещей в нем, поскольку только при этом условии что-либо сможет стать для нас предметом.

Однако, поскольку существование такого независимого от нас бытия, удовлетворяющего условию функционирования в качест-

ве субстрата эмпирических временных определений, а priori не доказано, а бытие явлений не может быть познано a priori (В 221 — 3, 250), то Кант указывает на то, что основоположения, подводящие акты опыта под правила, являются только регулятивными принципами, что согласование объектов, ограниченных условиями единства нашего самосознания, само по себе случайно (В 221 и др., ср. 219 и др., 692 — 3, 250, 249, 566). С одной стороны, Кант тем самым утверждает трансцендентальную законодательствующую функцию рассудка, так как только таким образом можно доказать объективную значимость категорий. С другой стороны, для этой функции рассудка должно быть конститутивным, что независимый от субъекта материальный субстрат пригоден для подведения под эту функцию рассудка, что разум ориентирован на само по себе случайное согласование природы с правилами рассудка¹¹. Иначе говоря, Кант вынужден от каждого отдельного созерцания заключать к бытию мира и конститутивным для него законам с тем, чтобы это созерцание было пригодно в качестве субстрата трансцендентальной законодательной функции рассудка, хотя для такого смелого предприятия его трансцендентальный субъективизм совершенно не оставляет возможности.

¹ По поводу критики кантовской точки зрения, согласно которой человеческий рассудок является только дискурсивным, ср. также (4.69). Гегелевская критика сводится к тому, что Кант допускал естественную телеологию только лишь «как максимум нашего ограниченного, дискурсивно мыслящего рассудка (4.69), которая, правда, вообще не дает оснований судить о реальности природы. Интуитивный рассудок Гегель понимает здесь как «чувственный рассудок» (4.69) и критикует Канта за то, что он не отказался от различения между «самим по себе возможным и реальным» (4.69).

² В а и т М. Die Entstehung der Dialektik. Bonn, 1986. 209f, 217. Интуитивный рассудок согласно интерпретации Гегеля также не является божественным рассудком (там же). Гегель включает интуитивный рассудок в процесс человеческого познания и утверждает, что рассудок совпадает со способностью воображения (4.341). В конце концов Гегель отождествляет субстанцию Спинозы не с интуитивным рассудком (В а и т М. Op. cit. S. 215, 217), а с его предметом, сверхчувственным субстратом природы. Зато правильно мнение К. Дюзинга, согласно которому Гегель считает интуитивный рассудок разумным, не дискурсивным человеческим познанием, и отождествляет его со способностью воображения (D ü s i n g К. Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung.//Hegel-Studien 21, 1986, 87ff, 116ff).

Однако и Дюзинг не замечает, что Гегель перетолковывает спинозовскую субстанцию в смысле сверхчувственного субстрата природы или в смысле воспроизводящей самое себя организации.

³ Возможность такой интерпретации вытекает в первую очередь из гегелевских возражений на данную Кантом критику Спинозы. Кант критикует Спинозу, поскольку его теория единства субъекта, которому имманентны все вещи, не допускает никакой телеологии, так как представление о единстве субстрата не могло бы породить даже идею о непреднамеренной целесообразности (4.342; по поводу Канта ср. AA V. 393 и далее). В качестве обоснования этого утверждения Кант заявлял, что хотя целевая связь и выводится у Спинозы из какой-то первоначальной сущности, но не из ее намерения, а из необходимости ее природы (AA V. 393). Гегель на эту критику отвечает

следующим образом: «Если бы под спиновским единством Кант понимал не свое единство рассудка, ... а свою идею единства интуитивного рассудка, для которого понятие и созерцание, возможность и действительность суть одно и то же, то он не считал бы спиновское единство совершенно абстрактным единством, лишенным всякой целесообразности, т. е. абсолютной связи вещей, но должен был бы увидеть в нем абсолютно интеллигибельное и органическое в себе единство; и через это органическое единство, таким образом, при помощи разума непосредственно бы познали цель природы, которую он понимал как определение частей через целое, как тождество причины и действия» (4.342, по поводу Канта ср. AA V. 370, 373). Можно было бы попытаться интерпретировать это место в том духе, что Гегель идентифицировал интуитивный рассудок с единой субстанцией Спинозы. Однако Гегель, безусловно, не хотел бы, чтобы его так поняли. Дело в том, что Гегель, как подтверждают следующие за этой цитатой выкладки, критикует Канта за то, что он утверждает различие между созерцающим и нашим дискурсивным рассудком, причем для последнего сверхчувственный субстрат природы является недоступным, поскольку для этого требуется некое созерцание, отличное от чувственного (4.342). Итак, Гегель отождествляет субстанцию Спинозы не с интуитивным рассудком, а с его возможным содержанием. Иными словами, если бы Кант мыслил субстанцию Спинозы не по аналогии с единством, как его создает рассудок посредством категорий, т. е. как внутреннюю присущность вещей этой субстанции, но по аналогии с единством как познает его интуитивный рассудок, т. е. как связь посредством целевых понятий, тогда со стороны Канта было бы разумным воспринимать субстанцию Спинозы как органическое единство. Очевидно, что здесь Гегель неправильно интерпретирует взгляды Канта. Однако эта интерпретация проясняет, почему Гегель в йенский период считал философию Спинозы образцом разумного философствования: потому что он переинтерпретировал спиновское понятие субстанции органологически (*organologisch*).

Идея интуитивного рассудка весьма существенна для Гегеля, поскольку она делает возможным разумное познание природы, в котором объединяются механизм и конечная причинность или в котором части могут быть оценены в рамках целого (4.341). Иными словами, если бы Кант допустил для нас, людей, какое-либо иное, помимо чувственного, созерцание и разумное познание в том виде, как он приписывает их интуитивному рассудку, то для объяснения целесообразности природы ему не потребовалось бы никакого преднамеренно действующего рассудка в качестве причины мира. Тогда он наверняка бы признал, что в философии Спинозы познание природы выражено как определение частей через целое и как объединение механизма природы и естественной телеологии, точно так же, как и сам Кант считал познание природы возможным именно как познание интуитивного рассудка. Если бы Кант вместо того, чтобы представлять возможное познание интуитивного рассудка только проблематичным, приписывал бы ему как разумному познанию признак объективности и не настаивал на различии возможного более высокого и нашего человеческого рассудка, для которого разумное познание невозможно, тогда из всех названных философов именно у Канта было бы больше всего шансов обнаружить идею мирового целого как реализации принципа разума. Ибо это позволило бы понять природу в целом как организованное единство, в котором отдельное не исчезает, а предстает необходимым условием реализации целого, поскольку оно, с одной стороны, воспроизводит целое, а, с другой стороны, проявляется в том, что причинный процесс протекает в обратном направлении, что целое использует отдельное для своей реализации. Далее, это позволило бы мыслить разум или идею как имманентные (присущие) природе и иметь возможность отличать их, однако, от нее как понятие. Далее, это позволило бы мыслить связь отдельных вещей по причинным законам и в то же время мыслить единство природы в целом как порожденное самой идеей этого целого.

⁴ D ü s i n g. Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik//Hegel-Studien. Beiheft 15. Bonn, 1976. S. 110ff.

⁵ Идея разума «вписывается» в кантовскую систему понятий только вопреки его собственному пониманию, поскольку Кант, по его словам, в ходе решения этой проблемы в трансцендентальной дедукции вынужден прибегать к похожим предположениям (4.327).

⁶ Это суждение, как гласит кантовский текст, есть не что иное «как способ приводить данные знания к объективному единству апперцепции. Связка есть своей целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного (В 141 — 3, 198).

Суждение получает объективную значимость, утверждает далее Кант, через объективное единство апперцепции, и это затем объясняется при помощи того, что те представления, которые связываются в суждении, сосуществуют в объекте, а не просто в субъективном восприятии (В 142 — 3, 198). Следовало бы еще отметить, что именно объективность чистых понятий разума и есть та проблема, для решения которой необходим схематизм: «При всяком подведении предмета под понятие представление о предмете должно быть *однородным* с понятием, т. е. понятие должно содержать в себе то, что представляется в подводимом под него предмете, так как именно такое значение имеет выражение «*предмет подчинен понятию*» (В 176 — 3, 220). Поскольку же чистые понятия рассудка, по предположению, совершенно отличаются от эмпирических созерцаний, то в кантовской теории требуется схема, чтобы вообще установить между ними какие-либо отношения.

⁷ Ср. по этому поводу (4.364). Гегель со ссылкой на приведенные выше места из текста (§ 24 и прим. к В 160) выделяет кантовские высказывания относительно трансцендентального синтеза способности воображения как один из удачнейших пунктов кантовского учения о чувственности и априорности. Гегель в этом месте отмечает, «что разум как трансцендентальный синтез способности суждения сам является единством пространства и времени, и только сам делает их возможными (4.364).

Правда, рассуждения Гегеля в этом контексте отличаются от его же рассуждений в рассмотренной выше критике Канта, поскольку здесь Гегель защищает Канта от критики Якоби. По словам Гегеля, кантовское различение, согласно которому пространство и время, рассматриваемые как формальное созерцание, как предмет, содержат в себе единство, но как форма созерцания выступают только как многообразное, не содержит в себе противоречия. Хотя Гегель, как и в части, посвященной Канту, вполне оправданно утверждает, что многообразное само содержит единство, *только* многообразным оно является исключительно в той степени, в какой оно в качестве «чисто отвлеченной формы» противопоставляется понятию рассудка (4.364).

⁸ Эти размышления могут быть дополнены соображениями из § 24 и примечания к В 162, согласно которым чистые понятия разума относятся к предметам созерцания вообще, однако, будучи вместе с тем их чистой формой мысли, являются чисто интеллектуальными (В 150 — 3, 203—204).

⁹ Vgl. K. Düsing. Die Teleologie in Kants Weltbegriff.//Kant-Studien. Ergh. 96. Bonn, 1968. S. 40ff. 53ff.

¹⁰ Проблему систематического единства природного опыта Кант обсуждает уже в приложении в «Трансцендентальной диалектике». Там эту функцию берут на себя идеи. Однако здесь Кант считает их непригодными для трансцендентальной дедукции, поэтому они не делают возможными никакие понятия об объектах и не дают нам права придавать им объективную значимость. Они есть не что иное, как требуемый разумом эвристический принцип, согласно которому многообразие эмпирических понятий упорядочивается при помощи идей и приводится к систематическому единству (В 671 и др., ср. так же 367 и др. — 3, 552, 347—348). Их право на существование состоит в том, что они постоянно расширяют наше познание, но никогда не могут ему противоречить (В 699 — 3, 571).

К вопросу о введении целесообразности как собственного трансцендентального принципа ср. также К. Düsing (1968). S. 38. 51 f.

¹¹ По поводу противоречия, согласно которому рассудок в своей трансцендентальной законодательной функции, которую он должен исполнять по отношению к природе, вынуждал апеллировать к единству в бытии природы,

ср. Tuschling B. Widersprüche in transzendentalen Idealismus//Tuschling B. (Hrsg.) Probleme der «Kritik der reinen Vernunft». Berlin; New York, 1984. S. 227ff, 243ff, 248.

*Перевод с немецкого Ю. А. Волкова.
Сверено с оригиналом В. Н. Брюшинкиным.*

Аналогия как принцип телеологической способности суждения

С. В. КОРНИЛОВ

(Калининградский государственный университет)

Развитие кантовской гносеологии привело к необходимости введения в нее понятия целесообразности, а анализ последнего открыл существование целого «семейства» ее разновидностей¹. В связи с этим у Канта возникла реальная возможность содержательного осмысления в рамках критицизма вопроса, составляющего сердцевину всей полемики вокруг телеологии, — это проблема существования целевой каузальности в живой природе. Благодаря понятию целесообразности открывается перспектива «сделать природу понятной по аналогии с некоторыми субъективными основаниями связи представлений в нас» (5, 384). Принцип аналогии становится, таким образом, ведущим методологическим инструментом в понимании телеологии органического мира. Каковы же основные логико-гносеологические параметры мышления по аналогии?

Решающий шаг в переоценке значения аналогии в познании был сделан Кантом в работе «О применении телеологических принципов в философии». Ее написанию предшествовало знакомство Канта с «Диалогами о естественной истории религии» Д. Юма. Спор двух участников юмовских «Диалогов» концентрируется как раз вокруг вопроса о границах и возможностях рассуждений по аналогии. Выводы английского мыслителя оказали непосредственное влияние на Канта, поэтому следует остановиться на них и рассмотреть подробнее.

«Диалоги» представляют собой беседу двух персонажей — Клеанта и Филона. Отправная точка рассуждений Клеанта заключается в том, что весь мир есть не что иное, как гигантская машина, состоящая из бесчисленного количества более мелких машин. Если же принять эту общую посылку, то нельзя сомневаться также в существовании удивительной гармонии и взаимосвязи этих машинных структур. Однако почему одна машина находится в такой постоянной и закономерной связи с другими, почему одни явления точно приспособлены к другим, как глаз приспособлен к свету, а мужские и женские особи к продолжению рода, — это остается само по себе совершенно неизвестным. В механической картине мира, констатирует Клеант, никакой причины, объясняющей упорядоченность бытия, мы не находим. Вместе с тем наш опыт свидетельствует, что сходный процесс

организации имеет место в человеческом изобретении. «Но коль скоро действия сходны, то по всем правилам аналогии мы приходим к выводу, что сходны также причины и что, следовательно, творец природы имеет некоторое сходство с человеческим духом, хотя и обладает гораздо более обширными способностями, пропорциональными величине его творений»².

На самом деле, стремится показать Юм, вкладывая свои доводы в уста Филона, аналогия между человеком, создавшим те или иные машины, и причиной мира неправомерна. И дело не столько в том, что подобный взгляд ведет к антропоморфизму, сколько в ошибочном истолковании природы аналогии. Аналогическое мышление вообще могло бы нас далеко завести, но научное исследование показывает границы его использования. В частности, в истории биологии известно, что модель кровообращения Гарвея пытались употребить для объяснения физиологических процессов растений. Но достоверность вывода по аналогии тем выше, чем больше сходств у сравниваемых предметов. И если иметь в виду попытку Гейлса проследить «Обращение соков» у растений, то надо признать, что его аналогия была груба, а потому и выводы оказались ошибочны. «Наше заключение по аналогии, — говорит Филон, — становится гораздо слабее, если, зная из опыта о кровообращении животных, мы делаем отсюда вывод, что в растениях происходит обращение соков, и более точные опыты показали, что те, кто слишком поспешно доверились этой несовершенной аналогии, пребывали в заблуждении»³.

Возвращаясь к речи Клеанта, Филон убеждает читателей в том, что аргументация его оппонента была логически уязвимой. Она строилась на уподоблении мира продукту человеческого искусства или изобретения, чтобы отсюда сделать вывод о разумном творце мира, в то время как их сходство еще более проблематично, чем сходство животного и растения. Если уж стремиться к уподоблению мира чему-то, продолжает Филон, то скорее можно было бы присоединиться к древней точке зрения, обнаруживающей сходство природы с человеческим телом, а не с человеческим духом. Во всяком случае окружающий мир больше напоминает животное или растение, чем часы, ткацкий станок или другую машину.

Впрочем, Юм не предлагал двигаться дальше по пути этих аналогий. Происхождение, развитие живых организмов, с его точки зрения, объяснению не поддается и остается за рамками научного мышления. Это не значит, что органический мир не может рассматриваться по аналогии с деятельностью человека. Аналогия природных объектов и произведений искусства очевидна. Другое дело, что она не может быть методом строгого доказательства, как считали ранее. Эта юмовская идея оказалась исключительно важной для критического переосмысления целесообразности органического мира. Она стала отправной для

применения телеологической способности суждения. И впервые осознание возникающей в связи с этим проблемы Кант формулирует в сочинении «О применении телеологических принципов в философии» — в понимании живых существ «мы должны либо отказаться от всякого определения их причины, либо представить себе при этом *мыслящее* существо» (2, 94).

Дальнейшее прояснение статуса аналогии в познании мы находим в кантовской «Логике». Есть все основания полагать, что этот труд содержит логические взгляды философа позднего периода, по крайней мере, раздел умозаключений способности суждения дает прояснение отношений между определяющей и рефлектирующей способностями суждения и тем самым свидетельствует, что он подготовлен после разработки «Критики способности суждения», где впервые проведено различие между ними.

В логическом плане, отмечает Кант, наиболее существенно то, что достоверность результата при умозаключении от частного к общему будет иной, чем при движении мысли от общего к частному. Если последняя операция осуществляется определяющей способностью суждения, то рефлектирующая способность «имеет лишь субъективную значимость, ибо общее, к которому она направляется от частного, есть лишь *эмпирическая общность* — лишь аналог *логической общности*»⁴.

Разновидностями умозаключений рефлектирующей способности суждения, по Канту, выступают индукция и аналогия. Первая осуществляется по принципу обобщения, в соответствии с которым то, что свойственно многим предметам какого-либо класса, свойственно и другим его представителям. Логическая суть аналогии видится Канту в том, что от частного сходства двух вещей осуществляется переход к их полному сходству. В результате изучения индукции и аналогии философ приходит к выводу, что они принципиально отличаются от дедукции, обеспечивающей в своих выводах необходимость. Поэтому применение термина «умозаключение» в индуктивных выводах по аналогии не совсем точно, но скорее их следует характеризовать как «логические презумпции».

Развернутое исследование возможностей и границ мышления по аналогии содержит также третья «Критика». В ней Кант демонстрирует специфические особенности аналогии как метода изучения природы. В частности, если обратиться к явлениям общественной жизни, то можно увидеть, что поведение людей, поступающих в соответствии с нормами права и морали, подобно взаимодействию тел, подчиняющихся закону равенства действия и противодействия. Однако, полагает Кант, аналогия в данном случае не является правомерной и физические свойства нельзя переносить на социальные отношения. В подобных примерах рассуждений мы имеем дело с «точками неоднородности». Аналогией же следует считать только такое заключение, которое основывается на тождестве отношения между основаниями и след-

ствиями, поскольку оно имеет место, несмотря на специфическое различие.

Так, если сравнивать деятельность животных с деятельностью человека, то необходимо учитывать, что они в определенных моментах сходны, а в других различны. Дома, построенные человеком, и плотины, созданные в результате работы бобров, во многом похожи. Но основанием деятельности людей является разум, преднамеренная цель. И заключать по аналогии в данном случае к основанию деятельности животных было бы ошибочно, поскольку инстинкт животных специфически отличается от разума. Общее основание для сравнения все же есть и тут, так как животные одного рода с человеком. Поэтому заключение по аналогии будет верным только в том отношении, что животные подобно людям действуют на основе представлений.

Рассуждения Канта о точках «однородности» и «неоднородности», иллюстрируемые соответствующими примерами, позволяют прояснить его отношение к аналогии как особому методу исследования живых объектов. Организм, с его точки зрения, представляет собой аналог искусства, вообще разумной деятельности человека, ибо только последняя являет осознанную цель, и поэтому процессы целеполагания и целеосуществления выступают моделью для мышления о продуктах органической материи. Вместе с тем продукты природы отличны от результатов творчества человека, поскольку в последнем случае мастер создает свое произведение, вкладывая, реализуя в нем свое намерение, ту цель, которая привносится в изделие извне. Здесь возникает та «точка неоднородности», что определяет границу для аналогии. Возможности и пределы мышления по аналогии устанавливаются, таким образом, тем, что понятие цели природы есть не конститутивное, а регулятивное понятие, используемое «дабы по отдаленной аналогии с нашей каузальностью вообще направлять исследование такого рода предметов» (5, 401). Кант приходит к выводу, что аналогия не имеет доказательной силы, а ее эпистемологический статус совершенно специфичен; аналогия — не форма умозаключения, но «эвристический принцип рассмотрения» (5, 110).

Итак, в кантовской гносеологии произошла переоценка значения заключений по аналогии. Положение о том, что ее главная особенность состоит в указании направления дальнейшему исследованию, было воспринято логиками и философами и, начиная с работ Д. С. Милля, стало общепринятым. Разработка аналогии как эвристического поискового принципа, по оценке Х. Карья, стала высшим достижением кантовского учения о методе в критике телеологической способности суждения⁵. Действительно, ориентируя исследователей в многообразии эмпирического материала, аналогия позволяет представить его как закономерность случайного и выступает важным средством организации опыта как целого.

Вместе с тем заключения по аналогии не могут рассматриваться как строго достоверные, они отличаются от дедуктивного вывода и требуют эмпирического подтверждения. В общем случае, как верно отмечает Кант, аналогия выступает в качестве разновидности индуктивных рассуждений. Обычно ее представляют следующим образом:

$$\frac{Pa, Qa, Pb}{Qb} \quad \text{и} \quad \frac{Pa, \bar{Q}a, Pb}{\bar{Q}b}.$$

В рассуждениях по аналогии из утверждений, что явление a обладает признаками P и $Q(\bar{Q})$ и явление b имеет признак P , делается заключение, что явление также имеет признак $Q(\bar{Q})$. Однако истинность утверждений Pa, Pb и $Qa (\bar{Q}a)$ не гарантирует истинности заключения $Qb(\bar{Q}b)$, и поэтому заключение по аналогии будет являться эвристичным, но не доказательным. Именно это было установлено Кантом в его критике телеологической способности суждения.

Хотя аналогия понимается в «Критике способности суждения» как прием для изучения органических систем, ее формулировки носят у Канта порою весьма обобщенный характер. В связи с чем целесообразно поставить вопрос об общенаучном содержании этого метода познания. Какие принципиальные эпистемологические выводы можно было бы сделать из кантовского анализа аналогии?

Если представить себе процесс познания как процесс решения задач, как переход от одной познавательной задачи к другой, а от нее к третьей и т. д., то подобная цепочка должна иметь определенные гносеологические свойства. Так, к примеру, если A и B являются познавательными задачами в этом ряду, то заранее, конечно, вряд ли можно предположить, что решение задачи B будет вытекать из решения задачи A или наоборот. Иными словами, трудно ожидать, что эти задачи будут эквивалентны. Вполне возможно, что решение одной из них не даст конкретно ничего ценного для решения другой.

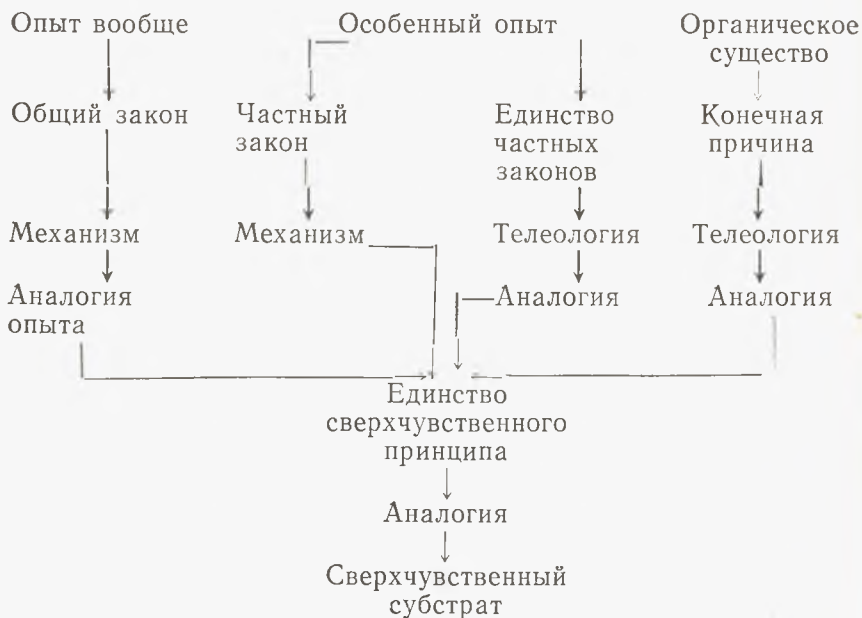
Однако, если эта связь между познавательными задачами кажется бесплодной в содержательном плане, сравнение их может быть полезно в том смысле, что решение задачи A может стать звеном в цепи, которую необходимо построить для решения задачи B , хотя последняя может и не содержать задачу A в качестве своего элемента. Между этими задачами устанавливается другое отношение. Ведь занимаясь любой познавательной задачей, исследователь принимает какое-то решение, и при этом существенно, что решение, скажем, задачи A может содержать какую-то часть или мысль, которая подходит и к решению задачи B . Аналогия между задачами A и B способна соединить их особыми отношениями, так что задача B станет более понятной и доступной. В таком случае аналогию между ними можно рассматривать как определенное стимулирование, необходимое для

решения задачи В. Аналогия при этом окажет методологическую помощь, позволяя наметить общий контур решения задачи или направления, в котором следует продолжать изучение проблемы.

Таким образом, отправляясь от кантовской идеи об аналогии как эвристическом приеме исследования живой природы, можно прийти к обобщенному выводу, сформулировав его в виде прагматического правила: «В новой ситуации следует пытаться использовать методы, подобные тем, которые лучше всего работали в аналогичных уже известных ситуациях». Разумеется, это правило широко используется не только в научном познании, но и в практической деятельности, когда оно даже не осознается. Другое дело, что применение аналогии в познании требует обоснования и выработки соответствующих объективных критериев подобия задач и их решений. Эта идея нашла содержательную разработку в трудах по кибернетике и моделированию интеллекта. Особенно целесообразно использование эвристик, т. е. правил, эффективно ограничивающих поиск решений, при решении задач, которые «не поддаются строгому математическому анализу или алгоритмическому решению. Алгоритмический метод гарантирует корректное или оптимальное решение задачи, тогда как эвристический метод дает приемлемое решение в большинстве случаев»⁶. Представление об эвристической связи задач основано на признании необходимости определенной меры сходства между познавательными действиями субъекта и ведет к нетривиальным заключениям относительно природы интеллекта.

Поскольку аналогия является логическим основанием применения телеологической способности суждения, ей принадлежит особая роль в познании. Поэтому вполне понятно то значение, которое она имеет в кантовском учении об органическом мире. Подчеркивая данное обстоятельство, японский ученый С. Такеда пишет: «Кант думал об аналогии как об открытом им новом принципе»⁷. Более того, С. Такеда рассматривает аналогию в качестве универсального принципа трансцендентального метода Канта. Схематически ее место в критической гносеологии изображено на стр. 48.

Вместе с тем надо отметить, что так называемая «аналогия опыта» по своей гносеологической функции отличается от аналогии как эвристического приема исследования системных объектов-организмов. Также единство эмпирических законов, хотя и требует принципа целесообразности в качестве субъективно необходимого гаранта познаваемости природы, предполагает признание еще только формальной, логической целесообразности, которая, по Канту, не есть еще телеология в истинном значении слова, ибо последняя имеет место только там, где присутствует объективная материальная целесообразность. Последняя предметно определена, ограничена миром живых существ, что и демонстрирует правая часть схемы.



Одновременно это означает, что особенностью изучения органического мира является не всякое использование аналогии, а только такое, когда соответствие устанавливается между закономерностями целевой деятельности человека, проявляющейся в создании произведений искусства, а также в нравственности, вообще в разумной активности, и организацией жизнедеятельности и поведения биологических систем (организмов). И в том и в другом случае сопоставляемые признаки не произвольно подобраны, а отвечают критериям подобия, что должно обеспечивать достоверность заключений.

Что же выступает в самом общем и принципиальном плане тем критерием, который позволяет определить подобие между моделью, в качестве которой принимается разумная деятельность людей, и объектом, подлежащим изучению, т. е. живым организмом? В чем заключаются те «точки однородности», что необходимы для верного понимания аналогии, указанные Кантом в его «Логике»?

Разумная творческая деятельность человека и органические явления в живых системах обнаруживают определенную общность, близость и родство, поскольку являются осуществлением некоторой чрезвычайно важной способности — способности самоорганизации. Поэтому становится возможной экстраполяция информации с одного объекта на другой, с аналога — на предмет изучения. Тем самым оказывается, между прочим, что гносеологическая структура «Критики способности суждения» осно-

вательно фундирована определенными «теоремами существования», экзистенциальными допущениями, без которых она становится непонятна.

Итак, специфика понимания органического мира раскрывается Кантом не только в общефилософском плане, но и с логической стороны. Принцип аналогии — вот что присуще мышлению о живых системах. Принципиальная новизна аналогии в кантовской телеологии заключается в том, что она перестает мыслиться как способ доказательства и приобретает статус эвристического приема изучения органических существ. Организация последних позволяет использовать ее в качестве средства для открытия закономерностей строения и функций биологических систем. Эта идея является плодотворным вкладом Канта в методологию науки.

¹ Корнилов С. В. Эпистемологические предпосылки кантовского учения об органической природе в «Критике чистого разума»//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1991. Вып. 16; Его же. Эпистемологический статус понятия целесообразности у Канта//Кантовский сборник. Калининград, 1990. Вып. 15.

² Юм Д. Соч.: В 2-х т. М.: Мысль, 1965. Т. 2. С. 465.

³ Там же. С. 466.

⁴ Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 431.

⁵ Karja H. Neurgistische Elemente der Kritik der teleologischen Urteilskraft. Heidelberg, 1975. S. 114.

⁶ Уотерман Д. Руководство по экспертным системам. М.: Мир, 1989. С. 26.

⁷ Takeda S. Kant und das Problem der Analogie. Den Haag: M. Nijhoff. 1969. S. 111.

И. Кант и эволюционная теория познания (основные аспекты соотношения)

И. Г. РЕБЕЩЕНКОВА

(Горный институт им. Г. В. Плеханова, Санкт-Петербург)

Трудно назвать какую-либо теоретико-познавательную систему в философии двух последних столетий, не испытавшую на себе в той или иной степени, в том или ином отношении влияния кантовского учения о познании. Не является исключением в этой связи и современное междисциплинарное направление с явно выраженной философской проблематикой — эволюционная теория познания¹.

Эволюционная теория познания включает в себя целую совокупность своих модификаций, объединенных одним общим признаком — применением в отчетливом виде эволюционной идеи для осмысления человеческого познания. Причем необходимо отметить то обстоятельство, что в отечественной литературе эта теория представлена и рассматривается в большей степени как направление в философии науки, то есть как такой ее вариант, в котором эволюционная модель применяется для исследования

процесса развития научного познания. В таком плане эволюционная теория познания разрабатывается, как известно, К. Поппером, С. Тулмином, Д. Холтоном и др.

В значительно меньшей степени в нашей литературе — научной и философской — представлен иной вариант эволюционной теории познания, именно тот, в котором, главным образом, исследуется проблема происхождения и исторического развития познавательных способностей человека (по терминологии самих представителей этой теории — «когнитивного» или «рациоморфного аппарата», присущего человеку и обеспечивающего познавательный процесс, делающего этот процесс возможным².

Основоположником этой ветви, эволюционной теории познания, по общему признанию, является известный мыслитель XX века, австрийский ученый-этолог и философ, лауреат Нобелевской премии — Конрад Лоренц (1903—1989)³. Еще в 1941 г. в одном из немецких философских журналов появилась статья К. Лоренца, в значительной мере определившая перспективу эволюционной теории познания и содержащая в себе конкретно-научное обоснование кантовской гипотезы о существовании априорных форм человеческой познавательной деятельности — «Учение Канта об априоризме в свете современной биологии»⁴.

Говоря о такой ключевой проблеме кантовской философии, какой является проблема сущности познавательных способностей человека, иначе — его познавательного аппарата, а также — и о ее более конкретной форме — вопросе о существовании априорных форм чувственности и мышления, — нельзя не учитывать одного важного обстоятельства. Дело в том, что «Критика чистого разума» — книга, в которой И. Кант скрупулезно и систематически изложил свои теоретико-познавательные воззрения, была задумана (по признанию самого И. Канта и по мнению исследователей его творчества) в 1772 г., подготавливалась и появилась в 1781 г. — задолго до публичного изложения основных положений теории эволюции Ч. Дарвином в работе «Происхождение видов путем естественного отбора» (в 1859 г.). Характерно, что эволюционная идея в последующие десятилетия не только активно обсуждалась многими учеными, но и также активно внедрялась в различные области научного знания, применялась для описания и объяснения механизмов развития различных объектов органического, а затем неорганического и социального миров. Однако в гносеологию эта идея проникла заметно позже, чем в другие сферы научного познания. Возможно, это связано с традиционной, укоренившейся достаточно прочно в процессе многовекового развития умозрительностью классической гносеологии. Практически все европейские философы, начиная с Платона, размышлявшие о человеческом познании, использовали главным образом интроспективно-психологические, рефлексивные и логические методы и не проводили конкретно-научного обоснования своих умозрительных гипотез. Собственно говоря, послед-

нее не могло быть осуществлено из-за неразвитости отдельных наук, в том числе и биологии. Тем большую ценность, с учетом всего сказанного, приобретает попытка К. Лоренца применить основные положения биологической теории эволюции для анализа такого сложного феномена, каким является человеческое познание.

После появления указанной статьи К. Лоренца, кстати, не получившей своевременного и достойного ее новаторской ценности отклика, эволюционные идеи время от времени использовались для осмысления человеческого познания и психики⁵, однако, как направление эволюционной теории познания начала формироваться с начала 70-х годов. Именно в это время, во-первых, появился ряд основополагающих работ, содержащих достаточно развернутую исследовательскую программу⁶, и, во-вторых, К. Лоренц объединил своих единомышленников и учеников в так называемый Альтенбергский кружок (от названия города Альтенберг под Веной). Проведенный в 1986 г. в Вене международный симпозиум, посвященный эволюционной теории познания, представлял собой, с одной стороны, как бы своеобразный итог многолетнего развития этой теории, поскольку еще раз высветил значимые для этой теории и решаемые в ее рамках проблемы, сформулировал существующие затруднения и достигнутые результаты, а с другой стороны,— выявил ее перспективы⁷.

В последние годы представители эволюционной теории познания переосмысливают всю интересующую их проблематику с учетом результатов современных научных дисциплин и теорий, в том числе синтетической теории эволюции, новейших разделов физики и астрофизики, палеонейробиологии и психологии, теории систем, синергетики и др. Вместе с тем обнаруживается стремление переосмыслить также и историю возникновения и формирования эволюционной теории познания, выявить ее теоретические истоки, выяснить отношение к своим предшественникам в деле исследования познавательного аппарата человека⁸. При этом представители эволюционной теории познания подчеркивают особую роль кантовской проблематики в их изысканиях. Не случайно поэтому, что существует потребность в прояснении отношения эволюционной теории познания к учению о познании И. Канта. Среди множества работ последних лет в этой связи выделяются работы, например, Г. Фоллмера и Э. М. Энгельс, содержащие в себе целые разделы, посвященные указанному соотношению⁹.

Чтение трудов И. Канта, содержащих его воззрения на сущность, природу человеческого познания, механизмы его осуществления и параллельно-новейших исследований этих вопросов в русле интересующего нас здесь междисциплинарного направления, размышление над ними показывает, что тема, сформулированная в названии данной статьи,— «И. Кант и эволюционная

теория познания» — достаточно обширная и глубокая по своему содержанию. О сказанном свидетельствует и тот факт, что Г. Фоллмер в результате достаточно тщательного анализа этого соотношения выявляет около трех десятков позиций для их сравнения и сводит их, кстати, в единую, легко обозримую таблицу¹⁰.

Таким образом, одним из этапов исследования темы «И. Кант и эволюционная теория познания» может быть рассмотрение тех аспектов соотношения двух теоретико-познавательных систем, которые выявили сами творцы новейшей из этих систем. Сформулируем теперь кратко, вслед за Г. Фоллмером, подлежащие, безусловно, дальнейшему научному и философскому анализу многочисленные аспекты соотношения учения о познании И. Канта и эволюционной теории познания и одновременно установим сходство и различие подходов к ним в обеих теоретико-познавательных системах.

Прежде всего Г. Фоллмер полагает, что кантовская теория познания носит статический характер, а представляемая им теория, т. е. эволюционная теория познания, — динамический. Обоснованна ли такая характеристика? Разумеется, ответ на этот вопрос можно дать только лишь после проведения специального анализа той и другой теории, но кратко можно ответить на этот вопрос утвердительно, по крайней мере, в том смысле, в каком это делает Г. Фоллмер. Дело в том, что И. Кант, исследуя человеческое познание, в частности познавательные способности человека, исследовал, главным образом, рассматривал детально их структуру, свойства, констатируя существование априорных форм чувственности и мышления, выясняя их функции в познавательном процессе. Однако он не ставил и не решал вопроса о происхождении и историческом развитии познавательных способностей, что вполне объяснимо из уровня развития науки того времени. Поэтому именно то обстоятельство, что И. Кант не перевел гносеологическую проблематику в историко-эволюционную плоскость, позволяет оценивать его взгляды на познание как статичные, не забывая при этом, что благодаря многочисленным «вкраплениям» идеи развития, эти взгляды содержали в себе как бы зародыш нового — динамического — подхода к познанию. Можно в известном смысле слова согласиться с Г. Фоллмером, что эволюционная теория познания в силу активного и отчетливого применения в ней идеи развития является одной из динамических версий познавательного процесса.

Далее, большое внимание Г. Фоллмер уделяет сопоставлению объектов теоретико-познавательных исследований, проведенных И. Кантом и представителями эволюционной теории познания, выявляет особенности этих теорий в этом отношении. Следует подчеркнуть, что проблема объекта теории познания, точно так же, как и любой другой — научной и философской — теории, важна и принципиальна, поскольку ее решение является предварительным условием решения всех остальных проблем.

Г. Фоллмер полагает, что И. Кант, подобно своим предшественникам — европейским философам, рассматривает познавательные процессы, протекающие лишь у «нормального, взрослого, образованного европейца». С этим утверждением невозможно не согласиться, ибо для его обоснования достаточно обратиться как к работам И. Канта, так и к трудам Платона, Ф. Бэкона, Р. Декарта, Б. Спинозы, Д. Локка, французских материалистов и других представителей классической европейской философии. Учитывая это обстоятельство, следует признать справедливым также и другое утверждение Г. Фоллмера — утверждение о существовании серьезного противоречия между признаниями традиционной теории познания на всеобщность, с одной стороны, и достаточно ограниченным ее объектом, с другой. Действительно, докантовская и кантовская теории познания упустили, разумеется неосознанно, целый ряд важных для полноценной, всеохватывающей теории познания моментов. Рассмотрим эти неучтенные классической, а также и кантовской теорией познания аспекты, касающиеся объекта исследования.

Во-первых, существует множество когнитивных различий у существ, принадлежащих к единой популяции — человеческой. В отличие от привычного для гносеологов среднестатистического, как бы идеализированного субъекта, реально, по утверждению Г. Фоллмера, существует многообразие его вариаций: начиная от психически неполноценных (дебилы, идиоты и т. п.), когнитивно неполноценных (слепых, глухих, немых и т. п.), кончая высокоодаренными людьми в одной или нескольких областях и гениями. Таким образом, гносеолог должен был бы учитывать весь спектр познавательных отношений людей к миру, не сводимый полностью к вырабатываемому на протяжении многих веков стандарту. То обстоятельство, что все когнитивные отклонения, как благоприятные, так и неблагоприятные, присущи именно человеку, позволяет рассматривать их в качестве именно человеческого (а не животного или машинного, например), познания. И тогда все указанные модификации познания должны быть в поле зрения гносеолога. Очевидно, что преодоление указанной ограниченности объекта традиционной, в том числе и кантовской, теории познания, может быть осуществлено лишь с привлечением данных комплекса нейробиологических наук, психиатрии, психологии, как общей, так и психологии творчества, и др.

Кроме того, по мнению Г. Фоллмера, не было учтено многообразие познавательных процессов, протекающих специфическим образом у представителей различных культур, рас, цивилизаций. И это опять-таки неудивительно: соответствующие науки — антропология, этнография и т. п. получили свое развитие главным образом в послекантовский период.

Еще одна особенность кантовской, как и всей классической

европейской, гносеологии,— это то, что рассматриваемый в их рамках субъект познания носил не только внепространственный, но и вневременной характер. Иначе говоря, субъекты познания в этих теориях не рассматривались существующими на разных этапах развития человеческого общества. Отмечая этот недостаток, необходимо помнить о сравнительно позднем возникновении таких наук, способных поставить эмпирический материал для осмысления, как археология, историческая этнография, а также — и о трудностях реконструкции духовной жизни, в том числе познавательной деятельности, народов, когда-либо живших на земле в прошлом.

Далее, вне кантовской гносеологии, по замечанию Г. Фоллмера, оказалась онтогенетическая динамика познавательных процессов и способностей, т. е. они не рассматривались в достаточной мере на разных возрастных этапах жизни человека. И, напротив, в настоящее время накоплен большой материал по когнитивному развитию детей в рамках так называемой возрастной психологии или генетической психологии, разработанной тщательно, скажем, Ж. Пиаже.

И последняя ограниченность объекта кантовской гносеологии, отмеченная Г. Фоллмером,— это преимущественное рассмотрение познавательных процессов, протекающих у образованного (по европейским стандартам) человека. Более того, можно утверждать, что объектом внимания европейских философов, в том числе и И. Канта, были не просто образованные люди, а ученые, философы, точнее, то, каким образом все они познавали мир. Нельзя в связи с этим не отметить такого явного факта, что теория познания, по большей своей части, особенно, начиная с Нового времени, была методологией научного познания.

Таким образом, и последняя ограниченность традиционной гносеологии — стремление рассматривать познавательные процессы, протекающие у, если так можно выразиться, интеллектуальной элиты, опять-таки препятствует ее претензии быть общей теорией познания.

Наконец, в кантовской теории познания отсутствует рассмотрение эволюции когнитивных способностей от животных до человека — их филогения. И этот пробел в настоящее время восполним с учетом данных комплекса неизвестных И. Канту научных дисциплин: эволюционной психологии, палеопсихологии, зоопсихологии, этологии и т. п.

Перечисленные здесь аспекты проблемы объекта теоретико-познавательных исследований, либо вовсе упущенные, либо недостаточно рассмотренные в рамках докантовской и кантовской гносеологии, учитываются, более того, входят существенной частью в эволюционную теорию познания. По заключению Г. Фоллмера, в сферу последней теории вовлекаются все возможные субъекты познания, обладающие разнообразными когнитивными

способностями и возможностями: исторически более ранними и современными, животными и человеческими, естественными и искусственными, земными и внеземными.

Заметим, что преодоление в эволюционной теории познания указанных ограничений прошлых теорий познания, не означает еще полного отрицания необходимости идеализированного субъекта в гносеологии. На определенных этапах и в определенных ситуациях такая идеализация не только объяснима уровнем развития специально-научных дисциплин, но даже в известном смысле необходима, более того плодотворна для осмысления познания. Такого рода идеализации, фиксирующие как бы «среднестатистические» объекты, выполняют функции нормы, эталона, своеобразного ключа для объяснения всех отклоняющихся от установленного стандарта вариантов — это характерно для всех научных теорий. Точно так же и выработанный в ходе длительного развития европейской гносеологии (включая кантовскую) образ идеализированного, абстрактного субъекта выполняет определенные эвристические функции в исследовании разнообразных субъектов познания. Одновременно преодолеваются и негативные последствия длительного господства нормативного представления о субъекте познания как о «нормальном, взрослом, образованном европейце» — пренебрежительное отношение европейских мыслителей к познавательным процессам, протекающим у неевропейских представителей человеческого рода, а также у людей с дефектами познавательного аппарата, их недооценки.

Вовлечение богатого эмпирического материала, накопленного многочисленными науками о различных когнитивных процессах и системах, не совпадающих со стандартами, нормативными представлениями, в теорию познания, не является, бесспорно, самоцелью. Обобщение этого материала — это всего лишь переходный, пусть необходимый, но все-таки предварительный этап дальнейшего развития гносеологии.

К рассмотренному аспекту соотношения теории познания И. Канта и эволюционной теории познания примыкает также и другой, выявленный Г. Фоллмером, вопрос — вопрос об отношении к многообразию и динамике когнитивных систем. Как следует из всего предшествующего рассмотрения и с точки зрения Г. Фоллмера, для И. Канта все эти системы не имеют отношения к теории познания, в то время как эволюционная теория познания как раз и занимается изучением многообразных и динамичных элементов познавательного аппарата человека, более того, именно эти элементы составляют сущность нового направления.

Сравнивая далее две теоретико-познавательные системы, Г. Фоллмер подчеркивает, как представляется, справедливо, что программный вопрос гносеологии И. Канта — это вопрос о должном, т. е. как бы об идеальном познании, иначе говоря, о том,

каким должно быть человеческое познание. Эволюционная теория познания, по его мнению, занимается не только и не столько должным, нормативным в познании, но и реальным, фактическим. Разумеется, такая особенность новой теории тесно связана со спецификой ее объекта, вытекает из этой специфики.

Сравнение функций, выполняемых сопоставляемыми здесь теориями, приводит Г. Фоллмера к заключению о том, что учение И. Канта, помимо нормативной, выполняет еще и экспликативную, а эволюционная эпистемология, кроме этих двух, — еще и дескриптивную.

Важным аспектом сопоставления интересующих нас здесь теорий выступает вопрос о затрагиваемой в той и другой проблематике. К числу основных проблем кантовской гносеологии Г. Фоллмер относит проблемы истины, значения, оправдания, объективности. Эволюционная теория познания, кроме перечисленных, традиционных для европейской гносеологии, проблем ставит и решает также и вопросы возникновения как самой познавательной деятельности человеческого типа, так и обеспечивающих эту деятельность познавательных способностей, точнее, совокупность такого рода способностей — своеобразного познавательного аппарата человека. Существует проблема не только возникновения этого аппарата, но также и исторического его развития. Необходимость и значимость постановки и решения указанных проблем представители эволюционной теории познания усматривают в том, что как само познание, так и сформировавшийся в процессе органической и культурной эволюции человечества познавательный аппарат являются факторами выживания человека, обеспечивающими его жизнедеятельность.

Используемые для решения обозначенных проблем И. Кантом и представителями эволюционной теории познания методы, по мнению Г. Фоллмера, различаются в том отношении, что в последней теории, помимо анализа, реконструкции, рефлексии (как и у И. Канта), применяются и эмпирические исследования.

Следующий аспект соотношения двух теорий связан с уже отмечавшимся здесь междисциплинарным характером эволюционной эпистемологии. Об ее явной междисциплинарности свидетельствует уже то, что у ее истоков находились заметные ученые — представители различных научных направлений и дисциплин: физики (Г. Гельмгольц, А. Пуанкаре, Э. Мах), биологи (Э. Геккель, Л. фон Бергаланфи, К. Лоренц), психологи (Ж. Пиаже, Д. Т. Кэмпбелл, Е. Н. Леннеберг), антропологи (К. Леви-Стросс), лингвисты (Дж. Кэти, Н. Хомский), философы (Ф. Ницше, Г. Спенсер, Ч. С. Пирс, Ф. К. Шиллер, Б. Рассел, К. Поппер). Надо заметить, что круг вовлекаемых в сферу эволюционной теории познания наук в последние годы, на последних этапах ее развития продолжает расширяться.

По мнению Г. Фоллмера, если И. Кант отдавал предпочтение и преимущество философской теории познания, то в насто-

ящее время эта теория и фактические научные знания о познавательной деятельности составляют плодотворное, самокоррегирующееся единство.

Анализируя отношение И. Канта и представителей эволюционной эпистемологии к самой эволюционной идее, к возможности ее применения для объяснения органического мира, Г. Фоллмер отмечает, что, если И. Кант считал ее привлекательной, но не подтвержденной, то в эволюционной теории познания она считается не только правильной, но и обладающей объясняющей силой.

Существует большая связка вопросов для сопоставления двух интересующих нас теорий, связанных с кантовской проблемой априоризма: вопросы о существовании врожденных и априорных познавательных структур, о происхождении категориальных форм, а также и о том, почему познавательный аппарат человека именно таков, каков он есть, а не иной, могут ли существовать иные когнитивные системы и осуществима ли коммуникация с последними, возможно ли понимание этих иных когнитивных систем. Сравнивая кантовские теоретико-познавательные воззрения со взглядами представителей эволюционной теории познания в этом отношении, Г. Фоллмер устанавливает, во-первых, что И. Кант отрицал существование врожденных познавательных структур (в его работах отсутствует соответствующее понятие), хотя вместе с тем признавал существование врожденных диспозиций. В отличие от кантовской теории, в эволюционной эпистемологии говорится о существовании врожденных структур в смысле генетически обусловленной информации о реальном мире.

Что касается априорных познавательных структур, то Г. Фоллмер подчеркивает, что и у И. Канта, и в эволюционной теории познания эти структуры признаются независимыми от индивидуального опыта человека, но в последней они интерпретируются как априорные в онтогенетическом смысле. И. Кант рассматривает априорные структуры в качестве независимых от любого опыта, в эволюционной эпистемологии они выступают одновременно апостериорными в филогенетическом смысле. Их расхождение существует также и в оценке априорных познавательных форм с точки зрения их необходимости и всеобщности. И. Кант, как известно, не сомневался, более того, отчетливо говорил об этой необходимости и всеобщности. В эволюционной теории познания и то, и другое отрицается на том основании, что априорные формы познания проистекают, хотя из коллективного, но все-таки ограниченного человеческого опыта, а опытное познание полагается в ней гипотетичным, следовательно, не необходимым и не всеобщим.

Если, далее, вопрос о существовании категориальных форм в обеих теоретико-познавательных системах, по мнению Г. Фоллмера, решается одинаково утвердительно, то вопрос о проис-

хождении этих форм — различно. Конкретнее говоря, этот вопрос, по представлению Г. Фоллмера, И. Кант считает круговым (поскольку для его решения применяются те же самые категории, которые и требуется объяснить), бессмысленным, не нужным и, следовательно, оставляет его без ответа. В эволюционной теории познания этот вопрос считается вполне разумным, осмысленным, вполне относящимся к гносеологии.

На вопрос о том, почему существуют именно такие, а не иные когнитивные структуры, у И. Канта не содержится никакого ответа, в то время, как в эволюционной теории познания эти структуры обосновываются в ходе эволюционного процесса как пригодные, полезные, как адекватные для человеческого выживания (*überlebensadäquat*)¹¹. Отвечая положительно на вопрос о существовании других познавательных систем, И. Кант вместе с тем не дает никакого представления об их использовании и коммуникации с ними, о возможности их понимания. В рамках эволюционной теории познания не только признается реальное существование иных — естественных и искусственных — познавательных аппаратов, но и признается возможность коммуникации с ними, возможность их понимания только лишь через объективные (а не субъективные) структуры.

Кроме перечисленных аспектов сравнения гносеологии И. Канта и эволюционной теории познания, Г. Фоллмер выявляет еще целый ряд позиций, касающихся как научного познания, так и основополагающих философских проблем.

Что касается отношения к наиболее развитым во времена И. Канта наукам — физике и математике, то Г. Фоллмер отмечает, например, различие разбираемых здесь теорий в отношении к физике И. Ньютона: если И. Кант оценивает эту физику как истинную, то в эволюционной теории познания она считается гипотетичной, недостаточной и даже ложной.

Далее, И. Кант, по мнению, Г. Фоллмера, считает возможным и реально существующим совершенное знание, например, в чистой математике и чистом естествознании. Представители же эволюционной теории познания отрицают существование такого знания, считая его невозможным.

Г. Фоллмер полагает, что И. Кант признает применимость математики для описания реального мира тривиальным способом, в то время как в эволюционной теории познания эта применимость оспаривается, по крайней мере считается проблематичной в силу отсутствия у нее необходимости и универсальности. К этому же вопросу примыкает вопрос об евклидовой геометрии, которую И. Кант считал не только применимой для каждого пространственного опыта, но даже и конститутивной для него. Одновременно он полагал невозможность неевклидова пространственного опыта. Представители эволюционной теории познания считают евклидову геометрию приблизительной и локальной (в их терминологии — мезокосмической, т. е. примени

мой лишь для мира средних, соизмеримых с человеческими, размеров), перестающей действовать в астрофизике и космологии.

Кантовский вопрос о существовании трансцендентальных (конституирующих познание) структур, обязательных для всего познания, включая научно-теоретическое, решается в эволюционной эпистемологии следующим образом: эти структуры обязательны для мезокосмического опыта, ограниченного, а не всеобщего.

Наконец, такие ключевые кантовские вопросы, какими являются вопросы обоснования объективности познания и его результатов, intersубъективности познавательных процессов, познаваемости реального мира, каузальной интерпретации связи реальных событий, также переосмысливаются в эволюционной теории познания.

Так, если объективность познания проистекает, по И. Канту, из так называемых «объектов для нас», то для представителей разбираемой современной версии познания, согласно Г. Фоллмеру, — из самого реального мира.

Intersубъективность познания объясняется у И. Канта, как известно, посредством введения в теорию познания трансцендентального Я, в эволюционной эпистемологии — частичной изоморфностью человеческого познавательного аппарата, основывающейся на общем филогенетическом происхождении.

Различие в решении фундаментального философского вопроса о познаваемости реального мира проявляется в том, что И. Кант приходит к выводу о непознаваемости этого мира (у И. Канта — *Ding an sich*), представители эволюционной теории познания говорят об его частичном и гипотетичном познании.

И, наконец, последнее сопоставление кантовской и эволюционной гносеологии касается их общей оценки. Так, в целом кантовское учение о познании оценивается как антропоцентрическое и поэтому, следовательно, антикоперниканское. Эволюционная теория познания, по мнению Г. Фоллмера, устраняет антропоцентричность и в этом смысле может рассматриваться в качестве коперниканского переворота в гносеологии¹².

Таким образом, последовательное вычленение, перечисление и краткое рассмотрение тех позиций, по которым возможно сопоставление кантовского и эволюционного учения о познании, показывает сходство и различие этих учений. Можно было бы обнаружить также и достаточно отчетливо выраженную философскую проблематику, очерченную еще в свое время И. Кантом и подвергающуюся в настоящее время в рамках эволюционной теории познания активному переосмыслению. Представляется, что эволюционная эпистемология как живая, интенсивно развивающаяся научно-философская дисциплина содержит в себе большой потенциал, который при соответствующей интерпретации

будет способствовать дальнейшему постижению сущности сложнейшего явления — человеческого познания.

¹ Название «эволюционная теория познания» — «evolutionäre Erkenntnistheorie» закрепилось в немецкоязычных странах, в англоязычных, в соответствии с терминологическими традициями, у этой теории иное название — «эволюционная эпистемология» — «evolutionary epistemology». Эти названия по самой своей сути идентичны. Что же касается самого термина «эволюционная теория познания», то он был введен в 1974 году Д. Т. Кэмпбеллом (см.: Campbell D. T. (ed.). La Salle, 1974. P. 413—463). Evolutionary epistemology//Philosophy of K. R. Popper. Schilpp P. A.

² Краткое упоминание об этом направлении эволюционной теории познания см.: Черткова Е. Л. Эволюционная эпистемология//Современная западная философия: Словарь. М., 1991. С. 384—385.

³ Философское наследие К. Лоренца также подлежит еще осмыслению, как и его вклад в теорию познания. Это наследие представлено такими трудами, как: Lorenz K. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München, 1973; Die Rückseite des Spiegels. München; Zürich, 1973; Der Abbau des Menschlichen. München; Zürich. 1983. О вкладе К. Лоренца в теорию познания см.: Engels E. M. K. Lorenz, der Altmeister der Evolutionären Erkenntnistheorie in unserem Gahrhundert//Erkenntnis als Anpassung? Eine Studie zur Evolutionäre Erkenntnis theorie. Frankfurt am Main, 1989. S. 42—46; также Гороховская Е. А. К. Лоренц//Современная западная философия: Словарь. С. 162—163.

⁴ Lorenz K. Kants Lehre vom apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie//Blätter für Deutsche Philosophie. 1941. N 15. S. 94—125. Данная статья была воспроизведена: Die Evolution des Denkens. Lorenz K., Wuketits F. (Hgg. München; Zürich. 1983. S. 95—124. Под этим же углом зрения кантовская проблема априоризма рассматривалась в еще одной ранней работе К. Лоренца: Lorenz K. Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung//Zeitschrift für Tierpsychologie. 1943. N 5. S. 235—409.

⁵ В 50—60-е годы появились работы таких крупных исследователей, как Д. Т. Кэмпбелл, Ж. Пиаже, содержащие идеи эволюционной теории познания (см., например: Campbell D. T. Methodological suggestions from a comparative psychology of knowledge process//Inquiry. 1959. N 2. S. 152—182; Piaget J. Introduction a l'Epistemologie Genetique. Paris, 1950. Tome I.

⁶ См., например: Monod J. Zufall und notwendigkeit. München, 1971; Shimony A. Perception from an evolutionary point of view//Journal of philosophy. 1971. V. 68. P. 571—583; Popper K. Objektiv Erkenntnis. Hamburg, 1973; Lorenz K. Rückseite des Spiegels. München, 1973; Campbell D. T. Evolutionary epistemology//The philosophy of K. R. Popper. Schilpp P. A. (Hrsg). Lasalle. 1974.

⁷ Материалы симпозиума: доклады, выступления, комментарии и дискуссии представлены в кн.: Die evolutionäre Erkenntnistheorie. Bedingungen. Lösungen. Kontroversen. Riedle R., Wuketits F. (Hrsg). Berlin; Hamburg, 1987.

⁸ См., например: Vollmer G. Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart, 1987. S. 177—189; 211—214.

⁹ См.: Vollmer G. Kant and evolutionary epistemology//International Wittgenstein symposiums. Kirchberg, 1982. Wien, 1983; Vollmer G. Kant und evolutionäre Erkenntnistheorie//Vollmer G. Können wir wissen? Band I. Die natur Erkenntnis. Stuttgart, 1985. S. 166—216; Vollmer G. Kant und evolutionäre Erkenntnistheorie//Vollmer G. Was können wir wissen? Band II. Erkenntnis der Natur. Stuttgart, 1986. S. 42—43; Vollmer G. Angeborene Strukturen und Kantisches apriori//Vollmer G. Evolutionäre Erkenntnistheorie. S. 126—131; Engels E. M. Die Kant-Intirpretation der evolutionären Erkenntnistheorie//Engels E. M. Erkenntnis als Anpassung? S. 341—374.

¹⁰ См.: Vollmer G. Was können wir wissen? Band I. Die Natur der Erkenntnis. S. 213—215.

¹¹ Там же.

¹² Там же. Кроме этого, о значении эволюционной теории познания как об коперниканском перевороте в гносеологии см. также: Vollmer G. Evolutionäre Erkenntnistheorie. S. 110, 170—172; Engels E. M. Erkenntnis als Anpassung? S. 252, 341, 373, 449.

Кант и формирование идеи правового государства в первой половине XIX века в Германии

Ю. Я. БАСКИН

(Политологический институт, Санкт-Петербург)

Теория правового государства, приобретая за последние годы столь большое значение для нашей страны, уходит своими корнями в предшествующие столетия. Ее отдельные элементы начали складываться уже к концу XVI — начале XVII в., а свою четкую формулировку она получила в XVIII в. Тогда же стало ясно, что главный и первый принцип правового государства — это принцип юридического закрепления взаимных прав и обязанностей его граждан и самого государства. Неоценима в этом отношении заслуга И. Канта, которого, при всех дискуссиях и разночтениях о роли его предшественников, справедливо считают основателем собственно теории правового государства¹. Широко известно Кантово определение: «Государство (civitas) — это объединение множества людей, подчиненных правовым законам» (4(2)233). На первый взгляд оно не так уж и отличается от тех, которые давались ранее. Кант не первый выдвинул идею о внутренней связи государства и права. Мы находим ее зачатки уже у Цицерона, не говоря о более близких Канту философах и юристах. В чем же тогда основная заслуга Канта? Она заключается в том, что теория правового государства основана у него на идее категорического императива и поэтому означает не просто соблюдение гражданами и государственными органами действующих юридических норм, но и их соответствие праву как мере свободы. Кант одним из первых выдвинул и обосновал мысль о равенстве отдельного гражданина и государства в качестве субъектов правовых отношений. Вот ключевая для нас формулировка: «Категорический императив, который вообще выражает лишь то, что есть обязательность, гласит: поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона! — Следовательно, свои поступки ты должен сначала рассмотреть, исходя из субъективного основоположения; но значимо ли также объективно это основоположение — это ты можешь узнать лишь по тому, что, так как твой разум испытывает его: можешь ли ты благодаря ему мыслить себя в то же время устанавливающим всеобщие законы, это основоположение может оказаться пригодным в качестве такого всеоб-

щего законодательства» (4(2) 133—134). Это значит, что гражданин не есть только исполнитель действующих правовых норм, но и то, что его правовое сознание им соответствует. Более того, его поведение может и должно служить образцом для законодателя. Именно в силу этого гражданин и вправе претендовать на равенство с государством.

Посредством категорического императива Кант включил в теорию правового государства не только ее центральное положение о взаимных обязанностях власти и подданных, но и указал на приоритетность в конкретно-юридическом (но, конечно, не социальном и историческом) плане личности и ее прав по отношению к государству, ибо, согласно Канту, каждое разумное существо есть *«цель сама по себе»* и *«высшее условие согласия ее со всеобщим практическим разумом: идея воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы»* (4(1) 272—273). В силу этого обстоятельства гражданин и способен не только формально подчиняться, но и соучаствовать (прямо или косвенно) в законодательстве. Только в силу этого он же способен и готов нести ответственность за свои слова и поступки, без чего невозможно правовое государство. Идея приоритетности личности, столь популярная в наши дни, получила свое утверждение уже в трудах Канта. Но эта приоритетность не была для него абсолютной. Следуя категорическому императиву, и личность, и государство себя самоограничивают для достижения всеобщего интереса.

Такой подход логически вытекал из учения об общественном договоре в его либерально-демократической интерпретации, которой придерживался Кант. В его понимании общественный договор не способен нарушить естественные (неотчуждаемые) права человека, ибо, повторим, закон и право не одно и то же. Право есть мера свободы, закон — юридическое выражение и закрепление права. Поэтому государство в принципе ограничено в своих правах и возможностях, как бы могущественно оно ни было в политическом или ином отношении. А гарантией этой «ограниченности» является принцип разделения властей. Именно он становится преградой на пути узурпации власти одним лицом или группой лиц. (Хорошо известно, что эти положения постоянно присутствуют у Канта.)

Идеи Канта попали на весьма подготовленную почву и поэтому довольно быстро получили не только широкое признание в науке, но и практическое применение. Этому способствовали и политические факторы, сложившиеся в Западной Европе к началу XIX в.: сперва негативное отношение к Французской революции и особенно якобинской диктатуре, а затем (хотя и по совершенно иным социальным мотивам) к деятельности Священного союза. Если у Канта учение о правовом государстве представляло собой оппозицию практике полицейского государства, то в первой половине XIX в. оно оказалось тесно «связанным с

идеями либерализма, со взглядами Б. Констан, И. Бентама и Дж. С. Милля. В Германии разработка теории правового государства осуществлялась первоначально главным образом представителями юридической науки.

Одним из первых юристов, воспринявших идеи Канта, стал Карл Теодор Велькер (1790—1869 гг.). Он был профессором в Гиссене, Киле, Гейдельберге, Бонне и Фрайбурге. С 1831 по 1849 гг. Велькер состоял членом второй палаты Баденского ландтага, а в 1848—1849 гг. депутатом Франкфуртского собрания. В 1813 г. Велькер опубликовал «Основы учения о праве, государстве и наказании». Уже в начале этого исследования проявляется его связь с учением Канта о категорическом императиве. Правда, автор стремится дополнить его религиозными представлениями. По мысли Велькера, вера и разум едины. Иначе: «Вера без одобрения разума превращается в суеверие»². Признавая наличие внутреннего морального закона, автор ставит вопрос следующим образом: «Но может ли этот внутренний закон совести, нравственный закон, являющийся по своему источнику законом субъективным, стать обязательным для всех внешних законом государства?»³. Ответ, безусловно, положительный. Широко употребляя сам термин «правовое государство», Велькер приходит к выводу, что только в нем может быть достигнуто подлинное согласие между основополагающими принципами морали, субъективным и объективным правом. В таком государстве правительство действует на основе законов (объективного права) и в строгом с ними соответствии. Государство оказывается связанным, самоограниченным собственным правом и только благодаря этому способно осуществлять стоящие перед ним задачи. К их числу автор относит: охрану религии, заботу о воспитании граждан, их образовании и просвещении; охрану обычаев и нравов народа, создание условий для «приличествующего» уровня жизни граждан. Если же государство не считает себя связанным объективным правом, оно не может выполнить стоящие перед ним задачи. Иными словами, и в этом существенный шаг в понимании природы государства, оно не может быть ни произвольным союзом людей, основанным на субъективно выдвинутых принципах, ни организацией, действующей по собственному «произволу». Государство исторически необходимо, так как является ступенью в развитии свободы в ее широком значении и в более узком смысле как средство «сохранения свободы и автономии граждан». Велькер не столь категоричен, как Б. Констан, но и он склоняется к мысли, что государство существует для граждан, а не они для государства. Мнение свое он высказывает достаточно определенно: «Самым необходимым для истинной добродетели, как это уже упоминалось выше, является *свобода* граждан, она придает благородство всем чувствам, поддерживает внутреннюю самостоятельность, дает возможность развиваться, поддерживает и воспитывает

вает в человеке все лучшее — честь, прямоту, верность, в то время как рабское унижение и страх непременно делают человека низким, коварным и бесчестным. Следовательно, лучшей поддержкой для добродетели является нерушимость объективного права, полной правовой свободы граждан»⁴.

Спустя двадцать лет эти идеи получили свое дальнейшее развитие у Роберта фон Моля (1799—1875 гг.). Он был профессором в Тюбингене, а затем в Гейдельберге. Одновременно Моль активно занимался политической деятельностью в качестве члена палаты депутатов Вюртемберга, а затем депутата Франкфуртского парламента и министра юстиции; после 1849 г. — члена первой палаты в Бадене и, наконец, депутата Германского рейхстага⁵.

По учению Моля, существует шесть видов государств, характер которых зависит от внутренних и внешних условий жизни народа. Ими являются государства: патриархальное, патриомональное, теократическое, античное (полисное), деспотическое и правовое. Последнее присуще лишь новому времени. Задачей правового государства является «с помощью разумной организации общей власти сделать возможным, чтобы каждый отдельный индивид, каждая фактически существующая область и вся их совокупность могли бы развивать все свои силы и преследовать разумные цели; для этого государство должно защищать и поддерживать их»⁶.

Но правовое государство, согласно Молю, не только создает равные для всех юридические условия деятельности. Оно, «используя доверенную ему власть, помогает отдельным слабо развитым силам достигнуть разумных жизненных целей и, таким образом, способствует этим целям. Оно должно обеспечивать защиту и поддержку всем подданным⁷. (Выражаясь современным языком, осуществлять социальную политику). В этом отношении Моль, как и ряд его современников в Германии, конечно, отличается от представителей классического либерализма типа В. Гумбольдта, по мнению которого основным принципом государства является: «Формальное господство права при внутреннем невмешательстве в дела подданных»⁸. Моль в этом отношении, скажем, более гуманен. Помощь со стороны государства наименее обеспеченным слоям вытекает у него из требований нравственного закона: ведь крайности имущественного положения препятствуют утверждению и развитию добродетели, которая «является основой правовых отношений»⁹ и объективного права. Автор требует также от государства максимального уважения граждан, а не только подчинения их воли правительству. Все чиновники в правовом государстве должны избираться «нацией и ее представителями». Здесь последовательно реализуется принцип разделения властей. Государство обязано уважать честь и достоинство граждан, ибо без этого не могут существовать ни подлинная свобода, ни право и справедливость.

Нарушение чести граждан влечет за собой «исчезновение основы для права». Наконец, среди обязательных добродетелей государства Моль указывает на чувство долга, верность и истинность его деятельности, т. е. на соответствие законов и основанных на них действий реальным условиям, существующим в государстве. Объективное право не должно приходиться в противоречие с интересами общества и его членов. В правовом государстве «определенное лицо становится гражданином только для достижения своих человеческих целей»¹⁰.

Третьим из наиболее авторитетных немецких юристов, работавших в I половине XIX в. учение о правовом государстве, был Фридрих-Юлий Шталь (1802—1861 гг.). Он был профессором в Эрлангене, Вюрцбурге и Берлине. В качестве политика Шталь избирался в палату господ прусского ландтага. Его взгляды отличались заметным консерватизмом: Шталь выступал за отмену конституции 1849 г., был противником социализма и настороженно относился к либеральным идеям¹¹. Но в плане теоретическом это не помешало ему участвовать в разработке идеи правового государства.

В отличие от своих предшественников Шталь решительно не разделял учения о естественном праве. Но он был един с ними в том, что правовое государство, или, как он говорил, «государство права», должно быть одновременно и государством нравственности, нравственным сообществом «и в этом нет противоречия ввиду глубокого единства права и нравственности»¹². Для того, чтобы отвечать этому требованию, государство должно определять на основе права границы своей деятельности и «свободной сферы деятельности» граждан. Правовой порядок должен охватывать все стороны государственной деятельности. «Власть должна основываться не только на авторитете, но и на нравственных убеждениях»¹³, а также на религии. (Шталь был противником отделения церкви от государства). Но нравственность и религия продукт не государства, а общества. Правовое государство не стоит над гражданским обществом, но должно служить ему. Поэтому Шталь считал, что понятие государства у Гегеля «ниже, чем соответствующее понятие у Канта»¹⁴.

Впрочем, служение гражданскому обществу есть не общий признак государства, но признак именно государства правового. Что касается других его типов, то там имеет место и обратная картина. Шталь критикует не только патриархальные и патриомональные государства, но и «народное государство» Руссо и Робеспьера. В последнем «народ считает, что каждый гражданин обладает полной и подлинной политической добродетелью и не признает никаких правовых ограничений, давая всему свои моральные оценки»¹⁵. Такое государство, по мнению автора, нравственно лишь по видимости, ибо оно подменяет устойчивость права эмоциональными и зыбкими представлениями индивидуальной психики и морали. Оно является «абсолютно оши-

бочным», так, как основано на уничтожении внутреннего единства права и нравственности, которые не могут существовать друг без друга. Только при наличии их единства и возможно государство, в котором господствует «нерушимый правовой порядок, право является гарантированным и жизнь отдельного человека неприкосновенной. Внешняя (т. е. государственная. — Ю. Б.) власть не имеет права в нее вмешиваться даже по религиозным и моральным соображениям»¹⁶.

Как мы видим, и Кант, и следовавшие ему немецкие юристы видели сущность правового государства в единстве права и нравственности, которым подчинена деятельность и государства, и граждан. Различая их, они были вместе с тем убеждены, что оба коренных явления человеческой жизни не могут существовать друг без друга. В этом и заключался для них второй коренной принцип политики и правового государства.

¹ Правда, Г. Еллинек пишет, что идею правового государства до Канта высказал Фихте. Действительно, его «Основы государственного права» вышли в свет на год ранее «Метафизики нравов». Но то, что у Фихте осталось лишь идеей, у Канта стало теорией в собственном смысле слова (см.: Еллинек Г. Общее учение о государстве. Спб., 1908. С. 180).

² Welker K. T. Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe, philosophisch und nach den Grenzen der merkwürdigsten Völker rechtshistorisch entwickelt. Gissen, 1813. S. 26.

³ Ibid.

⁴ Welker K. T. Op. cit. S. 167.

⁵ Schmitz H. Die Staatsauffassung R. von Mohl unter Berücksichtigung der verfassungsgeschichtlichen Entwicklung und des positivischen Staatsdenkens. Köln, 1965.

⁶ Mohl R. von. Die Polizei-Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates. Tübingen, 1866. Bd. I. S. 14. (первое издание вышло в свет в 1834 г.). Есть и русский перевод, но он не очень удачен и заключает в себе лишь ч. 1 книги Моля (см.: Роберт фон Моля. Наука полиции по началам юридического государства/Пер. Р. Семеновского. Спб., 1871. Вып. 1).

Интересно, что сам Моля термин «правовое государство» считал неудачным, но пользовался им, полагая, что «лучше будет удержать это название, получившее столь широкое распространение, ради того, чтобы не дать повода к какой-либо путанице» (Моля Р. Энциклопедия государственных наук. Спб.; М., 1868. С. 256). Отметим также, что Моля (надо полагать без достаточных оснований) критиковал Канта за его: «Воззрение на государство, как на исключительно юридическое учреждение» (там же, с. 63).

⁷ Op. cit. S. 14.

⁸ Humboldt W. Von Ideen zu einem Versuch die Gränzen der Wirksamkeit der Staates zu bestimmen. Leipzig, 1892. S. 53.

⁹ Mohl R. von. Die Polizei-Wissenschaft. S. 3, 12.

¹⁰ Моля Р. Энциклопедия государственных наук. С. 77.

¹¹ Heinrichs H. Die Rechtslehre F. J. Stahls. Köln, 1967.

¹² Stahl F. J. Die Staatslehre und die Prinzipien des Staatsrechts. 3 Auf. Heidelberg, 1856. S. 137 (1-е изд. — 1845 г.).

¹³ Op. cit. S. 138.

¹⁴ Op. cit. S. 140.

¹⁵ Op. cit. S. 138.

¹⁶ Op. cit. S. 139.

ЛОГИЧЕСКОЕ КАНТОВЕДЕНИЕ

Логика понятий как предпосылка кантовской формальной и трансцендентальной логики

ТОМАС М. ЗЕЕБОМ

(Университет им. Иоганна Гутенберга; Майнц, ФРГ)

Во введении ко второму изданию «Критики чистого разума», а также и по другим случаям, Кант говорил, что логика со времен Аристотеля встала на твердый путь науки и с тех пор не смогла сделать ни одного шага вперед (В VIII—3, 182)¹. Это суждение вводит читателя в заблуждение прежде всего потому, что, руководствуясь этим суждением, изучающий кантовскую критическую философию не сможет понять, что кантовская концепция формальной логики, т. е. чистой логики, принадлежит к традиции, отталкивающейся от знаменитой «Логики Пор-Рояля»². Для всей этой традиции логики нового времени, *Logik der Neuzeit*, свойственна радикальная критика основных понятий Аристотеля. Уже Арно (а) отвергал аристотелевские категории, предикаты, как произвольное собрание понятий, (b) сводил теорию *praedicabilia**, или *quinque voces*, к своей классификации идей и (c) рассматривал аристотелевскую теорию силлогизма как теорию, полную излишних тонкостей и в целом не очень полезную³. Кант критиковал список аристотелевских категорий по сходным основаниям и писал о ложном мудрствовании в четырех фигурах силлогизма (В 107—3, 175—176)⁴. Хотя Кант в некоторых весьма существенных пунктах (о них речь пойдет позже) отходит от ранних этапов развития традиции, к которой принадлежит его концепция логики, он тем не менее принадлежит к традиции, начинающейся с «Логики Пор-Рояля» и заканчивающейся Гегелем.

Кантовское суждение о логике и ее истории выглядит особенно ошибочным в наши дни и особенно для читателей, хорошо знакомых с логикой XIX и XX веков, т. е. с логической традицией, опирающейся на тезис экстенциональности, а следовательно, на референциальную семантику. Основываясь на этих предположениях, можно во всех отношениях удовлетворительно эксплицировать аристотелевские теории суждения и силлогизма. Правда, существует некоторое затруднение, связанное с тем, что аристотелевская интерпретация суждений с квантором общности подразумевает экстенциональное истолкование. Однако допущение о непустоте множества, выделяемого предикатом, играющим роль термина-субъекта, порождает проблему только для адекватного перевода высказываний с квантором общности, а эту проблему можно решить без особых трудностей. Таким

* Предикации, производные понятия (лат.). — *Прим. перев.*

образом, в XX веке читатели под влиянием ошибочного высказывания Канта о логике испытывают искушение понять кантовскую концепцию логики как концепцию, которую можно эксплицировать с помощью современной формализованной логики. Одно из следствий этого заключается в том, что кантовское различение аналитических и синтетических суждений либо понимается неправильно, либо вообще становится бессмысленным.

Кант не воспринял первые попытки разработки логики в рамках тезиса экстенциональности. Он так и не заметил, что не только техника, разрабатываемая Эйлером и Плуке, но уже лейбницеvская концепция *characteristica universalis** и *mathesis universalis*** следовали парадигме, которая никоим образом не была совместима с концепцией логики, принятой в той традиции, которой он сам следовал. Кстати, Гегель вполне сознавал специфический характер этой другой концепции логики и осуждал эту радикально непонятную трактовку понятия как наиболее выродившуюся и самую пустую трактовку логики⁵.

Однако кантовскую оценку логики все же можно реконструировать в рамках тезиса экстенциональности, если учесть некоторые замечания из «Критики чистого разума». Согласно этой оценке такая логика не будет принадлежать к области чистой логики в кантовском смысле, однако сама оценка уже не будет столь уничижительной, как гегелевская. В «Критике чистого разума» довольно полно представлена кантовская трансцендентальная теория арифметики. Намного труднее найти соответствующую трактовку алгебры. Только два отрывка в «Учении о методе» полезны в этом отношении (В 746, 762—3, 603—604). Эти высказывания можно резюмировать следующим образом:

(1) Алгебра представляет собой конструкции конфигураций символов или букв в соответствии с правилами созерцания.

(2) Правила определяются созерцанием отношений между величинами (*Größen*).

Если теперь в (2) заменить термин «величина» на термин «множество», то вы получите философское суждение Канта об истинной природе булевой алгебры и вообще о любой алгебре логики. Однако верно ли, что множества и их отношения могут быть даны только в созерцании и только при помощи созерцания? В рамках философии Канта мы должны ответить «да». Множества состоят из элементов, и, по крайней мере в логической теории, мы вводим элементы в рассмотрение, обозначая их при помощи индивидуальных переменных и индивидуальных констант, если последние вообще допускаются. Что такое элемент, однако, мы знаем первоначально, поскольку мы знаем, что такое индивидуальный предмет. Однако, по Канту, индивидуальные сингулярные предметы даются только в созерцании. Чи-

* Универсальная характеристика (лат.). — Прим. перев.

** Универсальная математика (лат.). — Прим. перев.

стый разум, пытающийся сконструировать понятие индивида в «идеале чистого разума», тщетно пытается обнаружить предмет, соответствующий этой конструкции (В 599—601,—3, 503—505). Таким образом, на языке Канта наше понятие множества представляет собой понятие агрегата «индивидов», «предметов», данных в пространстве. С кантовской точки зрения, в дальнейшем допустимо ввести некоторые абстракции, например, единичного множества, пустого множества и т. п. Конструкция абстрактных сущностей вообще является обычной для математики процедурой.

Из сказанного вытекают некоторые радикальные следствия.

(1) Современная логическая теория, даже если она говорит о возможных мирах, т. е. о множествах множеств положений дел, является математической теорией в кантовском смысле. Созерцание является одним из условий ее возможности.

(2) Если современную логическую теорию или, по крайней мере, некоторую ее часть можно рассматривать как логику, то это — «логика частного применения рассудка, содержащая правила правильного мышления о предметах определенного рода», *logica specialis**. Эти предметы представляют собой множества, а теория множеств представляет собой самую основу математической логики и, следовательно, представляет собой *logica specialis* математики (В 76—3, 155).

(3) С кантовской точки зрения, можно утверждать, что существует обширная область, в которой этому типу частного применения логики приписывается объективная значимость. Это — область всех предметов опыта. Именно потому, что данная *logica specialis* представляет собой *logica specialis* математики, область ее объективной значимости составляет область аксиом созерцания и антиципаций восприятия. Поскольку предметы опыта являются единственными предметами, которые признаются эмпириками, то отсюда следует, что эта *logica specialis* представляет собой единственную логику, которая необходима для логического эмпиризма, конструктивного номинализма и тому подобных теорий.

(4) *Logica specialis* представляет собой результат применения принципов *logica pura*** , общей и чистой логики (В 77—3, 156—157) ⁶ к определенной области объектов. Если принять во внимание трансцендентальный и критический смысл работы Канта, он более всего нуждается в *logica pura*, которую можно было бы использовать и в других областях. Ведь имеются еще, во-первых, ноумены, во-вторых, идеи чистого разума и идеал чистого разума. Последние представляют собой понятия, составленные из понятий, т. е. чисто концептуальные конструкции, вообще не обозначающие никакого объекта созерцания. Само по-

* Частная, специальная логика (лат.).— *Прим. перев.*

** Чистая логика (лат.).— *Прим. перев.*

строение таких понятий предполагает логику. К тому же в метафизике существуют определенные доказательства, даже если они потом подвергаются критике. Это — доказательства чистого разума, т. е. доказательства, в которых рассматриваются только понятия и отношения между понятиями.

(5) В кантовском анализе возможного опыта различаются «доказательства» и «дедукции». Этот анализ не является анализом предметов опыта, и, следовательно, в данном случае опять применяется «чистая логика». Кант приводит не только примеры, заимствованные из метафизики, но пользуется и примерами из своей трансцендентальной теории при обсуждении «трансцендентальных доказательств» и задачи «правильного выведения оснований познания трансцендентального доказательства» в разделе «Дисциплина чистого разума в отношении его доказательств» (В 81 — 3, 646—654).

Сказанное представляет собой результат конструирования — конструирования возможной кантовской оценки логики XIX и XX веков наряду с некоторыми замечаниями о том, чем должна быть, по Канту, чистая логика. В качестве текстуального базиса использованы только два замечания Канта об алгебре. Те, кто исповедуют филологический подход к Канту, вряд ли будут удовлетворены такой реконструкцией. Следовательно, необходимо удовлетворить их запросы, проинтерпретировав то, что Кант говорил о чистой логике в других местах. Сначала я приведу общую характеристику «чистой логики». В этом пункте также будет необходимым прояснить различия между собственно кантовской концепцией логики и концепцией, развитой в той традиции, к которой принадлежал Кант. Затем можно будет поставить вопрос, удовлетворяет ли кантовская формальная логика этим условиям, и если — да, то каким образом?

Первым разделом логики в аристотелевской традиции была теория *praedicabilia*, рода, вида, видового отличия и *proprrium** теория предикаментов, категорий. Эта часть логической теории была заменена в современной посткартезианской логике теорией идей или представлений. Уже согласно Арно идеи ни в коем случае не ограничены теми идеями, которые могут быть представлены образами воображения. Для аристотелевской традиции характерно, что индивид играет важную роль в теории *praedicabilia*. Все предикаты в конечном счете являются предикатами индивидов, а индивид — это то, что не может быть предикатом. Тот факт, что аристотелевская интерпретация общего суждения влечет за собой утверждение о существовании, также говорит в пользу стоящей за ней экстенциональной интерпретации, ссылающейся на индивиды и множества индивидов, а не против нее.

* Собственное — одно из четырех классов сказуемых согласно аристотелевской «Топике». — *Прим. перев.*

Арно в своей классификации идей или представлений кратко упеминает идеи или представления индивидов. Однако они не играют сколь-нибудь существенной роли. То, что он говорит о содержании и объеме⁷ идей, совпадает с тем, что Кант говорит о содержании и объеме понятий. То же самое верно и для трактовки суждений в логике. Кант, который использует термин «идея» только в своей трансцендентальной диалектике и говорит, что значение, придаваемое этому термину в традиции, начинающейся с Декарта, вводит в заблуждение (В 376—3, 354), дает другую классификацию «представлений». Приводимое им радикальное различие между созерцанием и рассудком приводит к резкому различию между представлениями, сопровождаемыми сознанием, связанным с созерцанием, и представлениями, принадлежащими к рассудку, концептами или понятиями, *notiones* (В 377—3, 354). Идея для него представляет собой понятие, составленное из понятий. Согласно кантовской трансцендентальной теории индивидуальные предметы даны только в созерцании. Следовательно, они не принадлежат к царству понятий. Тогда мы должны также предположить, что индивиды вообще не играют никакой роли в кантовской чистой логике. Однако из этого предположения вытекает, что вся концепция чистой логической теории, включая теорию суждений и силлогизмов, должна быть развита как теория отношений исключительно между понятиями.

То, что говорится об отношении между чистой логикой и трансцендентальной логикой в «Критике», принадлежит к тому же направлению. Трансцендентальное знание не является знанием о том, что некоторое понятие является понятием *a priori*, но знанием о том, каким образом некоторое понятие может быть применено к объектам *a priori*, т. е. каким образом понятие *a priori* может обозначать объекты. Проблема применения или референции эмпирических понятий не является проблемой исключительно трансцендентального знания, поскольку способ, каким они могут обозначать предметы опыта, совершенно ясен (В 25, 80/81—3, 121, 157—159). Они обозначают свои предметы, потому что сами происходят из опыта. Следует, однако, учитывать, что Кант более развернуто объясняет «условия возможности» референции эмпирических понятий. Предпосылкой референции в этом случае выступает схематизм репродуктивного воображения, который, в свою очередь, предполагает схематизм продуктивного воображения, т. е. трансцендентальную функцию (В 180/81—3, 223—224). Проблема референции, следовательно, существует только для трансцендентальной логики. Чистая общая логика, наоборот, «отвлекается... от всякого содержания познания, т. е. от всякого отношения его к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении знаний друг к другу, т. е. форму мышления вообще» (В 79—3, 157).

Главное отличие трансцендентальной логики от чистой фор-

мальной логики состоит в том, что первая интересуется вопросом о референции, а вторая — нет. В логике нашего века, наоборот, референция является основным понятием семантики, а семантика является последним основанием для всех вопросов, касающихся логической теории, например, корректности и полноты логической теории или теорий.

К данному контексту мы должны добавить только очевидное заключение. Мышление является занятием рассудка. Представления рассудка суть понятия. Формы отношений между фрагментами знаний представлены, следовательно, отношениями между понятиями. Чистая общая логика, таким образом, в качестве своего базиса имеет теорию понятий. Все остальные отношения между фрагментами знаний следует эксплицировать в терминах этой базисной дисциплины, в которой ни индивидуы, ни референция не играют никакой роли. Теперь нам следует установить, удовлетворяет ли кантовское изложение формальной логики этим требованиям, и если — да, то каким образом.

Дадим некоторые характеристики кантовской формальной логики.

1. *Кантовская теория понятий.*

1.1. Познание через понятия есть познание при помощи признаков.

А. Мы познаем понятие при помощи признаков, если и только если:

а) признак представляет собой часть того понятия, которое познается при помощи этого признака, и

б) данный признак является также частью других понятий.

В. Каждый признак может рассматриваться с двух точек зрения:

а) как часть понятия;

б) как понятие, которое само обладает признаками.

Все понятия являются признаками, и только понятия являются признаками. Понятие и признак различаются только будучи рассмотрены сразу в двух измерениях, т. е. признак сам рассматривается как понятие, если мы полагаем, что он сам содержит признаки⁸.

1.2. Два понятия признака связаны друг с другом или отношением включения, т. е. второй представляет собой признак первого, или отношением исключения, т. е. второй не является признаком первого, *tertium non datur*⁹.

1.3. Если понятие включает два признака и второй из них или является отрицанием первого, или включает отрицание первого как один из своих признаков, то это понятие противоречиво. Противоречия в понятиях следует избегать, поскольку противоречивые понятия обозначают все, т. е. они вообще ничего не обозначают. К тому же если в понятии имеется противоречие, то можно вывести два суждения, каждое из которых является «ложным»: круглый квадрат — кругл, он — не кругл (4(1), 163)¹⁰.

1.4. Признак называется непосредственным, если он не является частью какого-либо понятия только на том основании, что он представляет собой признак признака. Каждое понятие обладает своими непосредственными признаками, скоординированными в некотором агрегате признаков. Непосредственные признаки не упорядочены и связаны конъюктивно. Содержание понятия детерминируется его агрегатом признаков¹¹.

1.5. Признак подчинен другому признаку, если второй встречается как часть данного понятия только в силу того, что он представляет собой признак первого. Признаки, следовательно, составляют ряд субординации. С формальной точки этот ряд обладает первым наивысшим членом: признак, у которого есть только один признак,— он сам. Не существует самого низшего признака. Ряд признаков неопределенно открыт в этом направлении. Другими словами, формально не существует низшего вида, для которого уже нельзя найти подвидов. Также возможно обнаружить неопределенное число посредствующих признаков между любыми двумя признаками, один из которых подчинен другому. Подчиненный признак представляет собой понятийное следствие, признак, которому он подчинен, представляет собой понятийное основание: он составляет основание познания низшего признака. Подчиненные признаки следуют друг за другом в ряду следствий¹².

1.6. Каждый признак, рассматриваемый как понятие, также обладает «под» собой сферой или объемом понятия, признаком которого он является. Понятия, составляющие эту сферу, исключают друг друга при помощи строгой дизъюнкции. Другими словами, если дан некий признак, который составляет основание познания других, то мы получаем несколько ветвящихся рядов подчинений. Получающаяся пирамида подчиняется закону обратного отношения интенционала, или содержания, т. е. агрегата координированных признаков, и объема, т. е. сферы, состоящей из дизъюнкции понятий, включающих этот признак в качестве непосредственного. Отметим, что объем понятия в логике понятий представляет собой объем понятий, а не индивидов, включающих это понятие в качестве признака¹³.

2. Задача чистой логики заключается в том, чтобы эксплицировать суждения в терминах учения о понятиях.

2.1. Количество:

а). общее суждение = df: если сфера первого (субъекта) полностью включается в сферу второго (предиката);

б) частное суждение = df: если сфера первого частично включается в сферу второго, а частично исключается из нее;

с) единичное суждение = df: если первое не имеет сферы.

Рассматриваемые в чистой логике единичные суждения не отличаются от общих суждений. Первое полностью включается в сферу второго. Следовательно, в чистой логике единичным суждениям не дается особой интерпретации. Однако в трансцен-

дентальной логике рассматривается вопрос об обозначении индивидуального объекта. Следовательно, единичные понятия получают в ней специальную интерпретацию. Заметим, что в современной экстенциональной логике единичные суждения сводятся к частным суждениям, к суждениям с кванторами существования, а не к общим суждениям.

Частные суждения представляют для чистой логики определенный интерес, если и только если они получаются из общих суждений при помощи обращения и, таким образом, могут быть названы рациональными частными суждениями. Это означает: частные суждения современной логики, представленные при помощи квантора существования, не рассматриваются в кантовской чистой логике, потому что они не являются рациональными¹⁴.

2.2. Качество:

a) утвердительное =df: первое содержится под сферой второго;

b) отрицательное =df: первое не находится под сферой второго;

c) бесконечное =df: первое расположено вне сферы второго, но принадлежит другой сфере, которая бесконечна, поскольку она определена как сфера, расположенная вне сферы второго.

Чистая логика абстрагируется от всякого содержания. Следовательно, она особо не рассматривает случай понятия = предиката, которое обладает бесконечной сферой. Бесконечное суждение рассматривается как утвердительное суждение. В трансцендентальной логике дело опять обстоит по-иному. Поскольку она рассматривает отношение к объектам, референцию, она проводит различие между тем, когда объект принадлежит к конечному или бесконечному множеству вещей (*unendliche Menge der Dinge*)¹⁵.

2.3. Отношение и модальность.

2.3.1. Функции суждений, которые называются суждениями отношения, в кантовской логике весьма своеобразны. (1) Сам Кант упоминает, что многие логики — нам следует добавить: в известной ему традиции — пытались понять гипотетические и разделительные суждения как модификации категорического суждения. Согласно Канту отношение в разделительных и гипотетических суждениях представляет собой отношение между двумя или более проблематическими суждениями и не может быть сведено к отношениям между субъектом и предикатом¹⁶. (2) При экспликации суждений отношения Кант использует, а следовательно, и предполагает, модальности, т. е. разделение между проблематическими, ассерторическими и аподиктическими суждениями. (3) Значение того, что он говорит об отношениях и модальностях в суждениях, можно понять, только если принять во внимание принципы категорического, гипотетического и разделительного силлогизмов. Большая посылка в силло-

гизмах представляет собой правило, под которое подводятся другие суждения, а это правило есть не что иное как категорическое, гипотетическое и разделительное суждение. Различные правила различных силлогизмов выводятся из дальнейших экспликаций этих суждений.

2.3.1.1. То, что Кант говорит о модальностях суждений, можно понять без ссылки на отношения в суждениях. Я перечислю некоторые характерные черты его трактовки модальностей. (1) Модальности представляют собой модальности суждений в формальной логике, т. е. они, как мы могли бы сказать, являются модальностями *de dicto*, а не модальностями *de re*¹⁷. Этот тезис в системе Канта совместим с тезисом, согласно которому с точки зрения трансцендентальной логики категории модальности в определенном смысле представляют собой модальности *de re*. Для многих нынешних целей нет необходимости детально объяснять, почему это так.

(2) Проблематические суждения — это суждения, в которых вопрос об истинности или ложности оставлен открытым или решается произвольно, включая и вопрос о том, является ли суждение необходимым или нет¹⁸. Суждение «проблематично, что *p*», следовательно, не имеет ничего общего с обычным пониманием суждения «возможно, что *p*». В рамках кантовских определений суждения «возможно, что *p*» и «необходимо, что *p*» не являются взаимоопределяемыми с использованием отрицания. Какова природа проблематических суждений, можно правильно понять только в сравнении с «ассерторическими суждениями».

(3) Различие между проблематическим и ассерторическим суждениями представляет собой различие, которое детерминирует различие между суждениями *judgements* и высказываниями (*statements*)*. Говорить о «проблематическом высказывании» означает, по Канту, впасть в противоречие. Утверждение и отрицание ассерторических суждений или высказываний, по Канту, вполне может быть истинным¹⁹. Это означает, что Кант считает утвердительное высказывание ложным, если его отрицание истинно, а его отрицание ложно, если само высказывание истинно. Только ассерторические высказывания могут обладать истинностными значениями. Проблематические суждения могут быть названы «ложными», только если понятия, связанные в таком суждении, являются противоречивыми. Они «истинны», если из этой связи не возникает противоречия. Следовательно, противоречие понимается как вышеупомянутое противоречие понятий. «Ложность» проблематических суждений представляет собой в этом смысле аналитическую ложность, их «истин-

* Кант использует немецкий термин *Satz*. В русском переводе «Логика» этот термин передан как «положение». В тексте данной статьи я буду переводить «*Statement*» в соответствии с устоявшейся традицией как «высказывание». — *Прим. перев.*

ность» — аналитическую истинность (В 190/191—3, 229—230). Противоречивые понятия ничего не обозначают. Таким образом, отсюда следует, что аналитически ложное суждение не может быть частью ассерторического суждения или высказывания, поскольку высказывание истинно или ложно в собственном смысле, т. е. обладает применимостью или референцией. Поскольку принцип непротиворечия является принципом чистой логики, то чистая логика в узком смысле ограничена областью проблематических суждений. Чистая логика имеет значение для ассерторических суждений только потому, что суждение может быть ассерторическим суждением, только если связанные в суждении понятия не противоречат друг другу.

Кантовское объяснение аподиктических суждений весьма кратко. Кант дает номинальное определение: аподиктическое суждение представляет собой логически необходимое суждение, т. е. его отрицание «ложно»²⁰. Это имеет место только в том случае, когда ассерторическое высказывание определяется законом рассудка (В 101—3, 172). Согласно его «Логике» мы можем распознать необходимость высказывания только при помощи вывода разума. Другими словами, суждение или высказывание необходимо, только если оно встречается как заключение силлогизма²¹.

2.3.1.2. Субъект и предикат представляют собой материю категорических суждений. Форма их связи представлена связкой²². Это звучит странно, поскольку трудно понять, каким образом можно, не используя связку, выразить качество и количество суждений. Примеры, приводимые Кантом в разделе о качестве, в действительности используют связку. Смысл этого объясняется в примечании. Оно гласит: категорические суждения сплошь ассерторичны²³. Функция связки в ассерторическом суждении состоит, следовательно, в преобразовании связи понятий в ассерторическое суждение, т. е. в высказывание, которое относится к действительности и к вещам. Связь, рассматриваемая как таковая, является связью понятия, которое подчинено другому понятию. Вещь, которая является субъектом категорического суждения, представлена понятием, которое подчинено понятию, служащему предикатом²⁴.

Подчинение, следовательно, представляет собой чисто понятийное и поэтому логическое отношение, встроенное в категорическое суждение. Логическая структура подчинения, следовательно, представляет собой принцип, стоящий за принципом категорического силлогизма. Принцип, из которого Кант выводит *dictum de omni et nullo**, имеет следующую форму:

*Что принадлежит признаку вещи, то принадлежит и самой вещи; и, что противоречит признаку вещи, противоречит и самой вещи*²⁵.

* Речь обо всем и ни о чем (лат.). — Прим. перев.

Часть правила подчинения понятий, предполагаемая в принципе категорических силлогизмов, имеет следующий вид:

*Что принадлежит или противоречит высшим понятиям, то принадлежит или противоречит и всем низшим понятиям*²⁶.

Чтобы вывести принцип категорического силлогизма из принципа подчинения, следует добавить определение категорического суждения. Из этого определения следует, что категорическое суждение в силу своей ассерторичности относится к действительным вещам. Кроме того, остается еще один интересный вопрос. Насколько возможно реконструировать аристотелевскую теорию категорического силлогизма в рамках кантовской концепции чистой логики? Ответ на этот вопрос должен принимать во внимание то, что Кант говорил о «рациональных» частных суждениях²⁷. Конечно, можно возразить, что категорические суждения и, следовательно, суждения, встречающиеся в категорическом силлогизме, являются ассерторическими и тем самым относятся к «действительным вещам», что дает нам право снова применить аристотелевскую трактовку категорического силлогизма. Такое предложение, однако, несовместимо с кантовской идеей природы и функции *logica riva*. Чистая логика в соответствии с ее природой является исследованием логических отношений, связывающих понятия в проблематических суждениях. Эти отношения должны быть достаточными для экспликации всех логических отношений, включая и те отношения, в которых фигурируют ассерторические суждения. Для целей этой статьи мы можем оставить без ответа вопрос о том, каким образом категорическую силлогистику можно реконструировать в рамках кантовской идеи чистой логики, поскольку такая же проблема снова всплывет в гипотетических суждениях и в гипотетическом силлогизме, рассмотрение которых менее сложно.

2.3.1.3. Связь между определением разделительного суждения и логикой понятий очевидна. Составляющие суждения в разделительном суждении (а) все являются проблематическими суждениями. Они представляют собой (b) части сферы понятия или познания и определяют (с) всю сферу понятия. И, наконец, (d) из разделительного суждения следует, что одно из составляющих его суждений, неясно какое, является ассерторическим²⁸.

Большая посылка и, следовательно, правило силлогизма представляет собой разделительное суждение. Принципом разделительного силлогизма является принцип исключенного третьего. Если утверждение одного из членов дизъюнкции в меньшей посылке истинно, то все остальные ложны, и если утверждение всех других членов дизъюнкции ложно, то данный член дизъюнкции истинен. В идеальном случае дихотомии это означает, что утверждение одного члена дизъюнкции в меньшей посылке дает в заключение отрицание другого и что отрицание одного из членов дизъюнкции в меньшей посылке влечет за собой утвержде-

ние другого²⁹. Кант интерпретирует дизъюнкцию как строгую или исключительную дизъюнкцию.

Основанием этой интерпретации является глубинный принцип логики понятий. Кант понимает дизъюнкцию как разделение сферы познания. В то же время логическая форма разделения познания определяется логической формой разделения сферы понятия³⁰.

2.3.1.4. В логике понятий существует логическая структура, которую можно интерпретировать как гипотетическое суждение. В ряду субординации подчинений понятия связаны как основания познаний и обосновываемые познания. Поскольку подчиненные понятия являются *consequens*, а подчиняющие понятия являются как основания познания — *antecedens* * такого гипотетического суждения, то гипотетическое суждение не может иметь форму «Если *A*, то *B*», «Если человек, то животное». *B* — это антецедент, и, следовательно, в соответствии с теорией понятий правильный вариант этого «гипотетического» отношения — «*A*, только если *B*», «Человек, только если животное». Однако Кант понимает свое «гипотетическое суждение» так, что оно очень близко нашему пониманию имплицитивного условного суждения, и никогда не упоминает «только если», т. е. репликативное условное суждение. Таким образом, насколько я понимаю, он никогда не рассматривал упомянутую выше возможность сведения условных суждений к логике понятий. Однако «принцип основания» использовали некоторые из его последователей (прежде всего Фихте) в своих диалектических выводах³¹.

Материей гипотетического суждения являются два суждения. Эти суждения, взятые сами по себе, представляют собой проблематические суждения. Связывающая их форма представляет собой следование, т. е. то, что мы называем импликацией. Следование и вместе с ним гипотетическое суждение как целое является ассерторическим³².

Кант также упоминает, что следствие имеет два направления: если *antecedens* истинен, то *consequens* истинен, и если *consequens* ложен, то *antecedens* ложен³³. Однако уже само это определение гипотетического суждения представляет собой описание гипотетического силлогизма и двух присущих ему типов выводов. Принципом гипотетического силлогизма является принцип достаточного основания. Согласно ему, точнее принципу гипотетического суждения, вывод *modus ponens* в большей посылке содержит гипотетическое суждение, а в меньшей — утверждение *antecedens*, т. е. ассерторическое суждение, а в заключение — утверждение *consequens*, ставшего теперь ассерторическим суждением. Также и в *modus tollens* меньшая посылка представляет собой утверждение отрицания *consequens*, а отрицание — ассерторическое отрицание *antecedens*. В обоих случаях

* Основание, предшествующее (лат.). — Прим. перев.

меньшая посылка представляет собой преобразование проблематического высказывания в «категорическое высказывание», т. е. в ассерторическое суждение³⁴.

Кант сознает трудности, связанные с таким пониманием гипотетического суждения и гипотетического силлогизма. Он полагает, что гипотетический силлогизм с точки зрения чистой логики не может считаться «выводом разума»³⁵. «Вывод разума» требует «среднего термина», однако в гипотетическом силлогизме никакой средний термин не связывает суждения. Кант пытается решить эту проблему, указав на то, что гипотетический силлогизм является умозаключением рассудка, т. е. он представляет собой непосредственное умозаключение, подобно превращению, обращению и противопоставлению суждений³⁶.

Однако эта трактовка неудовлетворительна. Выводы превращения, обращения и противопоставления можно эксплицировать в терминах логики понятий без больших трудностей, поскольку в этих выводах используются только количество и качество суждений, а у Канта даны экспликации качества и количества в терминах логики понятий. Однако в своей экспликации гипотетического силлогизма Кант использует истинностные значения, связанные с ассерторическими суждениями. Только при помощи этих истинностных значений он в состоянии объяснить, что означает «следование» и импликация.

Заключительные замечания

Кантовская концепция общей чистой логики требует, чтобы логика абстрагировалась от всякого содержания и отношения к объектам. Она представляет собой логику, имеющую дело только с отношениями между понятиями, т. е. в ней нет места референции. Таким образом, логика и ее принцип — принцип непротиворечия в понятиях — ограничены проблематическими суждениями. Эта программа требует, чтобы все логические свойства и отношения вплоть до ассерторических суждений, т. е. суждений, обладающих референцией, отношением к реальности, следовало эксплицировать в терминах только проблематических суждений. Логические свойства и отношения имеют значение для высказываний только потому, что логические отношения базисных проблематических суждений определяют логические отношения между ассерторическими суждениями.

Однако более тщательное исследование показывает, что эта концепция не может объяснить гипотетические суждения и силлогизмы и, вероятно, также несовместима с полностью развитой теорией гипотетического силлогизма. Канту приходится ссылаться в этих случаях на референцию и истинностные значения.

Поскольку в задачи трансцендентальной логики входит и теория референции, т. е. прояснение того, каким образом в особенности понятия и суждения а priori могут относиться к объек-

там, различие между чистой формальной и трансцендентальной логикой не является очень строгим. Нестрогость этого различения связана с тем, что формальная логика, т. е. теория суждений, используемая как путеводная нить для метафизической дедукции категорий и стоящая также за логической реконструкцией системы идей чистого разума, не может быть сведена к *logica pura*. Таким образом, необходимо новое систематическое исследование знаменитой путеводной нити метафизической дедукции.

Кантовская концепция чистой логики и ее структуры тем не менее представляет собой интересную теорию, которая нуждается в дальнейшем исследовании. Не в последнюю очередь исследование в этом направлении необходимо потому, что мы имеем веские основания предполагать, что эта концепция формальной логики имеет большое значение для понимания формальной логики в ходе дальнейшего развития немецкого идеализма.

¹ Ср. *Logik//Kants Gesammelte Schriften*. Bd. IX. S. 20/21. «Критика чистого разума» цитируется по второму изданию. Остальные работы Канта цитируются по изданию Прусской академии наук *Kants Gesammelte Schriften* (сокращенно KGS).

Ссылки на «Критику чистого разума» даются в тексте посредством обычных обозначений, например, В 123, и указания соответствующего места в русском издании Канта. Русский перевод «Логики» цитируется по изданию: Кант И. Логика// Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 319—444 — и обозначается Логика. 000. — *Прим. перев.*

² Arnauld A. *La Logique ou l'art de penser*. 1662. Цитируется по немецкому переводу: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. (Русский перевод: Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. М.: Наука, 1991).

³ Arnauld A. *loc. cit.* Гл. III, VI, VII.

⁴ Ср. *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen// KGS*. II. 45—62. (Русский перевод: Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма// (2, 59—78).).

⁵ Hegel G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Lasson, Meiner, 1931. Bd. I. 34. Bd. II. 331. (Русский перевод: Гегель Г. Наука логики. М.: Наука, 1970—1972).

⁶ Кант вдобавок различает общую прикладную и общую чистую логику. Первая включает исследование эмпирических субъективных, т. е. психологических, условий для правильного применения правил общей чистой логики.

⁷ Arnauld A. *l. c.* Гл. VI. (Русский перевод: Арно А., Николь П. Логика... С. 51—53.)

⁸ *Logik*. 58. (Логика. 365.)

⁹ *Logik*. 104. Прим. 2. (Логика. 406—407.)

¹⁰ В противоречивом понятии «ничего не мыслится».

¹¹ *Logik*. 59. Ср. 62. (Логика. 366.)

¹² *Logik*. 59. Ср. 62, 97. (Логика. 366.)

¹³ *Logik*. 95/96, 106—108, 130, 146. (Логика. 402, 408—410, 429, 442.)

¹⁴ *Logik*. 103. § 21, прим. (Логика. 405—406.)

¹⁵ *Logik*. 103—104. § 22. (Логика. 406—407.) (Ср. В 97 — 3, 169—170.)

¹⁶ *Logik*. 105. § 24, прим. (Логика. 407.)

¹⁷ *Logik*. 109, прим. (Логика. 411.)

¹⁸ *Logik*. 108/109. (Логика. 411.)

¹⁹ *Logik*. 109. (Логика. 411.) (Ср. В 100 — 3, 171.)

²⁰ *Logik*. 53. (Логика. 360.)

- ²¹ Logik. 120. (Логика. 420—421.)
²² Logik. 105. § 24. (Логика. 407.)
²³ Logik. 105, прим. 1. (Логика. 407.)
²⁴ Logik. 107, прим. (Логика. 409.)
²⁵ Logik. 123. § 63. (Логика. 423.)
²⁶ Logik. 98. § 14. (Логика. 401—402.)
²⁷ См. выше 2.1 и прим. 23.
²⁸ Logik. 106/107. § 28. (Логика. 408—409.)
²⁹ Logik. 129/130. §§ 77 и 78. (Логика. 429—430.)
³⁰ Logik. 146. § 110. Ср. 96. § 8. (Логика. 441. 399—400.) (Ср. также В 379—380 — 3, 355—356).
³¹ Logik. 105. § 25. (Логика. 407—408.)
³² Logik. 105. (Логика. 408.)
³³ Logik. 106. § 26. (Логика. 408.)
³⁴ Logik. 129. §§ 75, 76. (Логика. 428—429.)
³⁵ Logik. 129. (Логика. 428—429.)

³⁶ По-иному выгядит вывод разума, основанный на гипотетическом силлогизме, в трансцендентальной философии. В качестве его посылок фигурируют (а) гипотетический силлогизм и (б) принцип разума: если дано обусловленное, то должна быть дана целокупность условий. Заключение представляют собой тезис и антитезис антиномий (ср. В 379/380 — 3, 355—356).

Перевод с английского В. Н. Брюшинкина.

Кант и проблема текстового а priori

И. Д. КОПЦЕВ

(Калининградский государственный университет)

Цель настоящей статьи — затронуть вопрос о текстовом априори, исходя как из буквы, так и из духа Кантова учения об общих априорных предпосылках получения научного знания. Такая постановка вопроса вполне правомерна, потому что Кант, по мнению Ю. С. Степанова, «впервые определенно связал функции мышления с формами суждений и, следовательно, предложил путь, не рассуждая об этом специально, от форм суждений к формам языка»¹. Несомненно, прав Г. Гиппер в том, что «именно язык доставляет нам прекрасный пример того синтеза чувственности и рассудка, которого так ищет Кант»².

Действительно, двойственная природа языкового знака, его обращенность, с одной стороны, своей материальной стороной к чувственности, а идеальной стороной к сознанию и мышлению, с другой, как нельзя лучше подходит на роль того чувственного многообразного, данного в эмпирическом созерцании, которое затем синтезируется с помощью априорных форм созерцания и мышления с целью получения предметного знания о мире.

«Категорический синтез», — говорит П. Рос, — есть синтез, непосредственно связанный с языком, с высказыванием. ...Мы не можем говорить, не производя категориального синтеза. И мы не можем производить категориальный синтез вне акта говорения»³. Подобное же отмечает и С. А. Чернов: «Мышление обнаруживает и реализует себя в природном материале — в

звуках речи, знаках письменности, чертежах, поступках, предметах материальной культуры, одним словом, в продуктах человеческой деятельности»⁴. Также Г. Шенрих: «Спрашивать о вещах без посредства знаковой деятельности — все равно, что спрашивать о значении без знаков»⁵.

Интересно отметить, что первые попытки применить кантовские категории к обсуждению языковых проблем восходят к 1805 г. На это, в частности, указывает К. Розенкранц в своей «Истории Кантовой философии»: «Неизвестный издал в Кенигсберге в 1805 году книгу «Философские принципы общего учения о языке по Канту и Сэю с подробным анализом последним указанных принципов». Автор упоминает, что он был другом Канта и представил ему свой проект системы языка на отзыв, который однако, затерялся затем среди бумаг. «Эта работа написана,—говорит Розенкранц,—со знанием дела и с умом. Специальное применение Кантовой системы прилагается в конце, где на основе таблицы категорий особенно глубоко излагаются глагол и синтаксис»⁶.

Эта попытка — яркое свидетельство того, что сама теория познания Канта, ввиду ее универсального характера, дает повод к ее лингвосомиотической интерпретации, о чем свидетельствуют и работы по философии языка последних лет⁷.

Трансцендентальное синтетическое единство апперцепции, выражающееся в формуле «я мыслю» и обуславливающее единство его самосознания, оказалось бы, говоря словами Канта, «мертвой, неизвестной нам способностью, сокрытой в глубинах человеческой души»⁸, если бы ее коррелятом не выступала речевая способность («Я говорю») того же самого субъекта как средство объективации «я мыслю». У Канта сказано: «Как только станет понятным, что это за тайная сила, которая делает возможным производство суждения, как Гордиев узел будет тотчас развязан. Мое мнение в настоящее время таково, что эта сила и умение есть не что иное, как способность внутреннего чувства делать свои собственные представления объектом своего мышления»⁹. Здесь Кант имеет в виду способность суждения, которая, разумеется, не может обойтись без помощи языка — «этого замечательного средства познать себя и других»¹⁰.

Мышление как деятельность по получению знания об объектах мира есть прежде всего знаковая деятельность, так как язык поставляет ему для рефлексии материал, которым оно оперирует. «Все понятия, вместе с ними и все основоположения,—говорит Кант,—какими бы априорными они ни были, должны соотноситься с эмпирическими созерцаниями как материалом возможного опыта. Без этого они не имеют никакой объективной значимости, а являются всего лишь игрой способности воображения или рассудка своими представлениями»¹¹.

Устремленность мышления на объект познания, формирование его с помощью категорий захватывает на этом пути и зна-

ки языка, создавая текстовую модель того объекта, о котором идет речь. Поэтому вопрос о том, как возможен опыт априори, должен быть относительно текста преобразован в вопрос: «Как возможен текст априори?» и, следовательно, в вопросы: «Как возможен синтаксис априори?», «Как возможна семантика текста априори?» и «Как возможна прагматика текста априори?» Решение этих вопросов требует различного применения категорий, а возможно, и других категорий (предикабилей), которые могут быть выведены в том, что касается организации текста, из основных категорий, наметки которых содержатся в самих текстах Канта.

Языковые знаки как материальные явления (экстенсивные и интенсивные величины) существуют в пространстве и времени как чистых формах созерцания и подчинены как явления этим формам. Пространство текста, в котором они являются, следует поэтому также считать априорным условием возможности знаков как эмпирических явлений, так как, говоря словами Канта, для того, чтобы я мог представить их как находящихся вне меня или как следующих друг за другом, т. е. как находящихся в разных местах текста, представление пространства должно быть уже дано¹². Кант называет это пространство, как известно, логическим пространством: «Каждое понятие, каждую рубрику, под которую подпадают многие другие понятия, можно назвать логическим местом»¹³. Чувственным коррелятом этого логического места выступают либо схемы, либо, если речь идет о таких понятиях, которым не может быть дано созерцание, символы. Способность суждения оперирует такими символами аналогично тому, как она это делает со схемами. Аналогия эта не содержательная, а всего лишь формальная, необходимая для обеспечения логической операции рефлексии. При этом способность суждения рефлектирует о предмете, по отношению к которому чувственный знак (в нашем случае это языковой знак) выступает средством «косвенного изображения понятия»¹⁴. Пространство, в котором совершается это «изображение понятия», и есть пространство текста, как априорная форма созерцания знаков, благодаря которой синтез знаков с целью получения предметного знания только и становится возможным. Вне текста языковые знаки и правила их связи существуют лишь как инвентарь, многообразный материал, как возможная материя опыта (текста). Только в пространстве текста действуют те правила синтеза знаков, о которых Кант говорит следующее: «Если я не буду постоянно удерживать в памяти и репродуцировать предыдущие элементы (первые отрезки линии, предшествующие моменты времени *или сменяющие друг друга единицы*) при переходе к последующим, то я никогда не смогу получить ни одного целостного представления и ни одной из предыдущих, пусть даже самых чистых мыслей, ни первых основополагающих представлений пространства и времени»¹⁵. В при-

менении к тексту это означает, что, для того, чтобы получить целостные семантические единицы речи, необходимо удерживать в памяти предыдущие элементы слова, словосочетания, предложения и текста. В «Рефлексиях к антропологии» Кант выражается в еще более определенных для текста словах: «При говорении мы всегда несколько возвращаемся назад и заглядываем вперед, без чего связь была бы невозможна»¹⁶.

Для того чтобы мыслить себе текст как нечто связное, представление связи уже должно быть дано. Так как связь, по Канту, есть единственное представление, которое не может быть заимствовано из опыта, ибо сам опыт возникает благодаря ей, то она априорна. Но дадим слово Канту: «Связь не находится в предметах и не может быть заимствована из них посредством восприятия и внесена тем самым в сознание, а есть единственно продукт рассудка, который есть не что иное, как способность связывать априори и подводить многообразное данных представлений под единство апперцепции, каковое положение есть высшее во всем человеческом познании»¹⁷. Эту способность Кант называет способностью суждения.

Продуктом способности суждения как рефлексии о предметах вообще является суждение и, естественно, текст как глобальное суждение, или макросуждение. К последнему вполне применимы пять основных критериев, или качеств, выдвинутых Г. Шенрихом по отношению к простому суждению — предположению, а именно: (1) компетентная субъективность, (2) чистая априорность, (3) рефлексивность, (4) конститутивность, (5) единая функциональность¹⁸.

(1) Операциональный аспект порождения суждения как текста предполагает деятельность субъекта по его порождению, т. е. наличие у него компетенции для обеспечения этой деятельности.

(2) Правила деятельности говорящего по порождению текста не могут быть выведены из самой этой деятельности, так как сама эта деятельность становится возможной лишь благодаря этим правилам. Для того, чтобы текст был положен как некое упорядоченное многообразное, правила упорядочивания должны быть заранее даны.

(3) Порождая текст, говорящий субъект знает себя как агента знаковой деятельности, так как каждый речевой акт его есть продукт его речевой способности. Важность рефлексии как логической операции Кант подчеркивает специально, говоря, что «все суждения и даже более того все отношения сравнения нуждаются в рефлексии»¹⁹. В другом месте он указывает, что «понятия рассудка мыслятся априорно до опыта и с целью его получения, но они не содержат ничего, кроме единства рефлексии о явлениих в той мере, в какой это необходимо для получения возможного опыта»²⁰. Однако в целом рефлексия как речемыслительная операция не получила у Канта должного осве-

шения. По мнению К. Розенкранца, Кант должен был уделить рефлексивным категориям больше внимания, ибо они с полным правом могут претендовать на то, чтобы выступать в качестве чистых форм созерцания и мышления и рассматриваться как необходимые элементы познания, а не упоминаться лишь в качестве приложения к главе об амфиболиях²¹. На важность рефлексивных понятий у Канта указывает также И. С. Нарский: «...Однако фактически «противоречие» и «тождество», как и другие рефлексивные понятия Канта, не менее важны, чем основные его категории»²².

(4) Конститутивность правил порождения текста состоит в том, что они не могут быть нарушены без того, чтобы текст оставался текстом.

(5) И, наконец, правило есть общее условие, в соответствии с которым некое многообразное может быть положено как текст. В этой связи уместно привести следующие слова Канта: «Когда мы размышляем о предмете, мы всегда должны судить предварительно и как бы предвосхищать то познание, которое еще должно быть получено путем размышления. Точно так же и при попытках что-либо изобрести или открыть всегда нужно составлять себе предварительный план, иначе течение мыслей будет лишь случайно»²³.

Приведенное выше высказывание Канта формулирует, по сути, правило темы текста. Дело в том, что в отличие от суждения-предложения, в котором имеет место отношение субъекта суждения к его предикату (подлежащим и сказуемым), текстовое суждение характеризуется отношением темы и текста. Тема — условие, текст — обусловленное. Отношение темы как импликата и текста как ее экспликата есть, по существу, отношение тождества априори, так как процесс порождения текста предполагает тождество темы и текста заданным: текст — операциональный аспект темы, а тема — свернутый текст. О том, что соблюдение темы в речевом произведении является правилом, свидетельствует и наша повседневная речевая практика, когда мы говорим «не отклоняйся от темы», или «мы, кажется, ушли от темы» и др. В этой связи Ван Дейк замечает: «Мы интуитивно ощущаем, что такие темы или тематические элементы каким-то образом организуют все наиболее важное в тексте. Они, по сути, определяют «итог» того, что сказано или написано»²⁴.

Однако тема отличается от текста тем, что тема — понятие синтетическое, а текст — аналитическое. Последнее предполагает первое, ибо, по Канту, «там, где рассудок ничего не связал, там ему и нечего расчленять»²⁵.

Другой особенностью текстового суждения является то, что оно в отличие от суждения-предложения *обладает качеством реального определения*, в то время как первое представляет собой обычно номинальное определение, сопоставляющее дефиниендуму

лишь другое, более понятное название. Текстовое определение характеризуется также полнотой. Эти отличия функциональны. В их основе лежат разряды категории количества «одно», «много», «единое» в их логическом применении. «В каждом познании объекта,— говорит Кант,— участвуют, во-первых, единство понятия, которое можно назвать качественным единством, так как под ним мыслится лишь единство связи многообразного содержания, подобно единству темы в пьесе, речи, басне. Во-вторых, истинность относительно следствий: чем больше следствий из данного понятия, тем больше признаков его объективной реальности. Это можно назвать качественным многообразием признаков, которые относятся к понятию как их общей основе (они не мыслятся в нем как величины). И, наконец, полнота, состоящая в том, что многообразное возвращается вновь к единству понятия и совпадает полностью лишь с ним и ни с каким другим, что можно назвать качественной полнотой (тотальностью)»²⁶. Здесь сформулированы, по сути, правила развертывания именно текстового суждения в его отличии от суждения-пропозиции: оно должно характеризоваться единством темы, полнотой признаков, выводимых из понятия как темы, и тождеством, или совпадением, этих признаков только с данным понятием.

Следующей особенностью текста, отличающей его от суждения-предложения, является то, что *обладает комплексной модальностью*, т. е. текст строится таким образом, что сначала то или иное положение представляется как возможное, затем как действительное, что показывает, что суждение произведено согласно принципу логического основания, вернее, принципу достаточного основания, а затем как необходимое, свидетельствующее о том, что ассерция произведена в соответствии с законами самого рассудка.

Однако в целом текст как глобальное макросуждение характеризуется аподиктической модальностью, т. е. модальностью необходимости. «В предисловии я выдвигаю идею изменения способа мышления, аналогичную упомянутой выше идее (идее Коперника) также всего лишь как гипотезу, *хотя в самом изложении она подается не гипотетически, а доказывается аподиктически, исходя из свойств нашего представления о пространстве и времени и элементарных понятий рассудка*»²⁷. (Курсив мой.— И. К.). В этом еще одно принципиальное отличие текстового суждения от отдельно взятого суждения-предложения (пропозиции).

Следующее отличие текстового суждения от отдельно взятого суждения-предложения в том, что оно представляет собой иллокутивный речевой комплекс²⁸, конституирование которого подчинено правилу, сформулированному Д. Л. Остином: «Если я высказал какое-то утверждение, то это обязывает меня к другим утверждениям»²⁹. И в другом месте: «Одно утверждение

обязывает нас к другому утверждению, один акт — к другому акту»³⁰. Это в целом соответствует одному из основных принципов трансцендентальной и формальной логик, согласно которому каждое утверждение и каждая вещь должны иметь свое основание³¹. Это означает, что, например, такой иллокутивный акт, как полагание какого-либо тезиса или постулирование того или иного положения, влечет за собой такие иллокутивные акты, как обоснование, доказательство, экземплификация, иллюстрация и т. д., то есть акты с функцией подтверждения сказанного соответствующим речемыслительным действием. Речевой континуум, таким образом, и особенно философский дискурс называемый Кантом термином «объяснение», или «истолкование» (Ergklärung), подчинен действию категорий «отношение». Подобно тому, как в основе суждения заложен принцип обусловленности одного понятия другим, также и в основе текста с качеством дискурса лежит априорный принцип обусловленности одной речевой формы другой, одного речевого акта другим. При этом следует, как кажется, иметь в виду различие между обусловливающими и обусловленными иллокутивными актами. Первые выступают в функции парадигматизации текста, они как бы автосемантичны в том смысле, что могут начинать какой-либо новый фрагмент или этап рассуждения без посредства какой-либо другой формы речи или другого иллокутивного акта, хотя они их предполагают, т. е. содержат последующие иллокутивные акты имплицитно. Например, акты полагания, утверждения, констатации, номинации, постулирования, дефиниции, напоминания, отступления, ретроспекции и т. д. Вторые иллокутивные акты, такие как обоснование, доказательство, иллюстрация, пояснение, перефразирование и т. д., являются синсемантическими в том смысле, что они включаются в текст посредством автосемантических форм речи и выполняют в нем синтагматическую функцию, или, иными словами, тексторазвивающую функцию, в то время как первые выполняют текстообразующую функцию. Для того чтобы мыслить, вернее представлять себе эти виды форм речи в качестве образующих единство, понятие связи уже должно быть дано (в данном случае эта связь причинно-следственная), но в основе связности вообще лежит принцип речемыслительной апперцепции говорящего субъекта, обеспечивающий саму возможность связи.

Научный текст и, разумеется, текст философский представляет собой набор определенных иллокутивных актов, следующих в определенной последовательности, которая повторяется, т. е. текст обладает качеством цикличности, повторяемости текстовых структур. В работе «О философии вообще» Кант указывает, что всякое сравнение эмпирических представлений предполагает некую соответствующую нашей способности суждения экономность и привычную нам однообразность форм, и это условие должно предшествовать всякому сравнению как априор-

ный принцип способности суждения³². Это указание имеет непосредственное отношение к текстовому априори, так как набор правил логико-семантической и иллокутивно-речевой организации текста ограничен, и сами эти правила реализуются в виде логических и речевых схем (фреймов) как пресуппозиционных форм «упаковки» текстового материала.

Одной из таких глобальных форм организации текста, отвечающей априорному принципу экономии и однообразия, является принцип взаимодействия вертикальной (парадигматической) и горизонтальной (синтагматической, от красной, или абзацной, строки вправо) осей текста. Это взаимодействие состоит, в частности, в том, что развертывание текста на синтагматической оси ограничено правилом темы, т. е. необходимостью постоянного возврата в той или иной форме и степени на вертикальную, тематическую ось текста для обеспечения его смысловой и формальной связности. Здесь уместно вновь вспомнить слова Канта о том, что при говорении мы должны постоянно возвращаться назад и заглядывать вперед, без чего связь не может быть обеспечена³³. Тем самым Кантом сформулировано еще одно пресуппозиционное (априорное) условие, делающее связность текста возможной. Именно это условие, на наш взгляд, лежит в основе тема-рематического развертывания текста и даже шире — его парадигматики и синтагматики как наиболее общих форм его организации и членения.

Итак, целью настоящей статьи было показать, что знаки языка и правила их сочетаемости представляют собой то данное в созерцании многообразное, которое организуется способностью суждения для конструирования текстовой модели того предмета, на которое познание направлено. При этом способность суждения помимо чисто языковых правил сочетаемости знаков использует также и более глубинные (априорные) правила синтактики, семантики и прагматики, в основе которых лежат еще более общие формы априори, категории, обеспечивающие саму возможность построения текста как продукта рефлексии и познавательной деятельности вообще.

Объем небольшой статьи, естественно, не позволяет остановиться более основательно на всех аспектах данной проблемы, поэтому ее обсуждение здесь следует расценивать как первую попытку в этом направлении.

¹ Степанов Ю. С. В трехмерном пространстве языка. М., 1985. С. 120.

² Gipper H. Das Sprach apriori. Stuttgart-Bad-Canntstatt, 1987. S. 110.

³ Rohs P. Transzendente Logik//Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 145. Meisenheim am Glan, 1979. S. 126.

⁴ Чернов С. А. Априоризм как философия субъекта//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1987. Вып. 12. С. 24.

⁵ Schönrich G. Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik. Frankfurt am Main, 1981. S. 143.

⁶ Rosenkranz K. Geschichte der Kantischen Philosophie. Berlin, 1987. S. 271—272.

⁷ См., например: Schönrich G. Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik. Frankfurt am Main, 1981; Gipper H. Das Sprachapriori. Stuttgart-Bad-Canstatt, 1987, und andere.

⁸ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1979. S. 178.

⁹ Kant I. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren//Immanuel Kants kleine logisch-metaphysische Schriften. Leipzig, 1838. S. 73.

¹⁰ Kant I. Anthropologie. Leipzig. 1838. S. 39.

¹¹ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. S. 335.

¹² Ibid. S. 95 u. a.

¹³ Ibid. S. 361.

¹⁴ Kant I. Kritik der Urtheilskraft. Leipzig, 1979. S. 231.

¹⁵ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. S. 180.

¹⁶ Erdmann Benno. Reflexionen Kants zur Anthropologie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen. Leipzig, 1882. S. 103.

¹⁷ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. S. 177.

¹⁸ Schönrich G. Op. cit. S. 85.

¹⁹ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. S. 355.

²⁰ Ibid. S. 393.

²¹ Rosenkranz K. Op. cit. S. 136.

²² Нарский И. С. Диалектика в проблематике трансцендентальной аналитики Канта//Кантовский сборник. Калининград, 1984. Вып. 9. С. 8.

²³ Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 382—383.

²⁴ Дейк Т. А. ван. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989. С. 237.

²⁵ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. S. 255.

²⁶ Ibid. S. 156.

²⁷ Ibid. S. 26 (Anmerkung).

²⁸ Стросон П. Ф. Намерение и конвенция в речевых актах//НЗЛ. Вып. XVII. С. 130.

²⁹ Остин Д. Л. Слово как действие//НЗЛ. Вып. XVII. С. 111.

³⁰ Там же. С. 56.

³¹ Kant I. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll//Immanuel Kants kleine logisch-metaphysische Schriften. Leipzig, 1838. S. 409.

³² Kant I. Über Philosophie überhaupt. Leipzig, 1979. S. 591.

³³ Erdmann Benno. Op. cit. S. 103.

Философия суждения на основе реконструкции некоторых онтологических и гносеологических представлений Канта

А. Н. ТРОЕПОЛЬСКИЙ

(Калининградский государственный университет)

...несколько произвольным является наш отказ называть суждением смысл такого предложения (в обычном языке), которое имеет смысл, но не имеет истинностного значения¹.

А. Черч.

Под философией суждения мы понимаем систематизированное обсуждение вопросов, связанных с различием суждений и высказываний, их познавательных возможностей, аналитических и синтетических характеристик.

Если исходить из истории вопроса, то здесь мы имеем мощ-

ную позицию, восходящую к Больцано и Фреге, и закрепляющую антипсихологическое понимание суждения, что позволяет в определенных границах понимать «суждения» и «высказывания» как синонимы. Так, например, нет никакого сомнения в том, что, несмотря на то, что А. Черч предпочитает говорить об «исчислении суждений»², а С. Клини³ говорит об «исчислении высказываний», в конечном счете они говорят об одних и тех же сущностях. И тем не менее, на наш взгляд, здесь имеется проблема. Ведь дело может обстоять так, что понятия «суждение» и «высказывание» это понятия, находящиеся в отношении пересечения друг к другу. Поэтому, когда в современной формальной логике их употребляют как синонимы, то, видимо, подразумевают общую часть объемов этих понятий, хотя в целом объемы этих понятий не совпадают.

Понятия «суждение» и «высказывание», как известно, не только логические, но и гносеологические. Следовательно, адекватное уточнение этих понятий возможно лишь в контексте логико-гносеологических исследований. В этой связи большой интерес представляют «Критики...» Канта, в которых дается обстоятельная логико-гносеологическая характеристика суждений на основе понятий аналитичности, истины и существования.

При этом в кантовской характеристике суждений обращает на себя внимание истораживает следующее обстоятельство.

В «Критике способности суждения» Кант не только не обсуждает вопрос об истинностном значении эстетического суждения, но и прямо говорит о том, что эстетические суждения не имеют познавательного значения, т. е. не могут быть «истинными» или «ложными» (5, 203, 232, 241, 294, 300, 360). Следовательно, Кант признает существование суждений, не имеющих истинностной оценки.

Принимая это во внимание, рассмотрим различные по количеству и аналитические в кантовском смысле повествовательные предложения:

- а) с противоречивыми по содержанию субъектами;
- б) с непротиворечивыми по содержанию, но пустыми по объему субъектами;
- с) с непротиворечивыми по содержанию и не пустыми по объему субъектами.

В частности, такими предложениями являются следующие:

- а) 1.1. Все круглые квадраты — круглы.
- 1.2. Некоторые круглые квадраты — круглы.
- 1.3. Этот круглый квадрат — кругл.
- б) 2.1. Все крылатые кони — крылаты.
- 2.2. Некоторые крылатые кони — крылаты.
- 2.3. Этот крылатый конь — крылат.
- с) 3.1. Все мудрые люди — мудры.
- 3.2. Некоторые мудрые люди — мудры.

3.3. Этот мудрый человек — мудр.

Поставим вопрос: все ли сформулированные предложения обладают истинностной оценкой?

Следует отметить, что Кант придерживался классического, аристотелевского понимания истины как соответствия знания объекту (2, 41, 94; 3, 159, 260, 300). И если учесть, что он в соответствии с логической традицией рассматривает истину как свойство суждений (3, 336), то это означает, что он под истинной понимает соответствие того, что утверждается, либо отрицается, в повествовательном предложении, положению дел в действительности.

Также текстуально можно подтвердить, что Кант связывает (не) существование объектов в мире с критерием (не) противоречивости соответствующих им понятий. «Понятие, — пишет Кант, — всегда возможно, если оно не противоречит самому себе... В этом состоит важнейший признак возможности, и посредством него предмет понятия отличается от nihil negativum. Но тем не менее такое понятие может быть пустым» (3, 520).

Теперь проанализируем вопрос об истинностных значениях предложений 1—3 в следующей эпистемологической модели. Запишем предложения 1—2 в точном языке логики предикатов, и, опираясь на кантовское понимание истины, аналитичности и существования, соотнесем их с действительностью в этой модели.

1.1. Все круглые квадраты — круглы. $[\forall x(KKв(x) \supset K(x))]$. Как нетрудно видеть, в соответствии с кантовским критерием существования круглые квадраты не существуют. Это означает, что индивидуальная переменная x в $KKв(x) \supset K(x)$ не может пробегать по конкретным круглым квадратам, а пробегает, в предпосылке непустоты предметной области в логике предикатов, по другим сущностям. Но тогда в соответствии с классическим пониманием лжи как несоответствия того, что утверждается (или отрицается) в повествовательном предложении, положению дел в действительности антецедент $KKв(x)$ примет значение «ложь», и, следовательно, импликация $KKв(x) \supset K(x)$ примет значение «истина» для всякого x . Таким образом, предложение $\forall x(KKв(x) \supset K(x))$ является априорно истинным в описанной эпистемологической модели.

Встает вопрос: можно ли назвать это предложение логически истинным? Ведь, с одной стороны, ясно, что его истинностное значение мы установили без обращения к опыту, т. е. без обращения к свидетельству органов чувств, а с другой стороны, столь же ясно, что его истинность установлена не только на основе анализа смысла дескриптивных или логических терминов, входящих в это предложение, а с использованием смысла понятий истинности, ложности, противоречивости как индикатора несуществования. Столь же ясно, что при установлении истинности такого предложения мы не ограничились только процедурой

анализа смысла терминов, входящих в это предложение и используемых в данной эпистемологической модели, но и сконструировали в чистом созерцании сам процесс сравнения этого предложения с действительностью.

Нетрудно видеть, что положительный ответ на поставленный вопрос будет иметь место, если мы сумеем показать, что это предложение истинно не только в описанной эпистемологической модели, но и в стандартных семантических моделях современной логики. Конкретно это означает возможность демонстрации истинности эквивалентной реконструкции данного предложения исключительно на основе анализа логических и дескриптивных терминов, входящих в это предложение. Нетрудно видеть, что в $\forall x(K\bar{K}v(x) \supset K(x))$ предикат $K\bar{K}v(x)$ выражает противоречие на содержательном уровне. Если теперь мы выразим это противоречие на синтаксическом уровне, т. е. в виде $A \wedge \bar{A}$, то получим реконструкцию данного предложения, эквивалентную предложению $\forall x(K\bar{K}v(x) \supset K(x))$.

Как это сделать? — Принять следующий поясняющий постулат значения: $K\bar{K}v(x) \Leftrightarrow K(x) \wedge \bar{K}(x) \wedge \text{Пу}(x) \wedge \text{Р}_c(x)$, где $\bar{K}(x) \wedge \text{Пу}(x) \wedge \text{Р}_c(x) \Leftrightarrow \text{Кв}(x)$ эквивалентно $\text{Кв}(x) \Leftrightarrow \bar{K}(x) \wedge \text{Пу}(x) \wedge \text{Р}_c(x)$, $\text{Кв}(x)$ означает — быть квадратным, $\bar{K}(x)$ — быть не круглым, $\text{Пу}(x)$ — иметь прямые углы, $\text{Р}_c(x)$ — иметь равные стороны.

Действительно, заменив 1.1 $K\bar{K}v(x)$ на $K(x) \wedge \bar{K}(x) \wedge \text{Пу}(x) \wedge \text{Р}_c(x)$, мы получим предложение $\forall x((K(x) \wedge \bar{K}(x) \wedge \text{Пу}(x) \wedge \text{Р}_c(x) \supset K(x))$, которое истинно уже исключительно на основе смысла логических терминов, входящих в данное предложение, так как содержит в себе $K(x) \wedge \bar{K}(x)$.

Следовательно, $\forall x((K(x) \wedge \bar{K}(x) \wedge \text{Пу}(x) \wedge \text{Р}_c(x) \supset K(x))$, эквивалентное общезначимой формульной схеме $(A \wedge \bar{A} \wedge B \wedge C) \supset A$ пропозициональной логики, является логически-истинным предложением. Но поскольку оно эквивалентно предложению $\forall x(K\bar{K}v(x) \supset K(x))$, то это предложение также является логически-истинным.

В итоге мы показали, что данное предложение является истинным α $\text{r}101$ в эпистемологической модели и логически-истинным в семантических моделях современной логики.

Важно подчеркнуть, что сам выбор постулата $K\bar{K}v(x) \Leftrightarrow K(x) \wedge \bar{K}(x) \wedge \text{Пу}(x) \wedge \text{Р}_c(x)$ однозначно детерминирован:

- 1) необходимостью выражения содержательного противоречия на синтаксическом уровне, что с необходимостью предполагает определение квадратного как некруглого, обладающего определенными признаками, т. е. как $\text{Кв}(x) \Leftrightarrow \bar{K}(x) \wedge \text{Пу}(x) \wedge \text{Р}_c(x)$;
- 2) необходимостью однозначного выбора понятия «некруглое» в качестве ближайшего родового понятия при определении понятия «квадратное».

Данный пример перевода содержательного противоречия показывает схему перевода любого содержательного противоречия

вида $AB \Leftrightarrow A(x) \wedge B(x)$ в синтаксическое формально-логическое противоречие вида $A(x) \wedge \bar{A}(x) \wedge C_1(x) \wedge \dots \wedge C_n(x)$. Схема имеет следующий вид:

- 1) $A(x) \wedge B(x) \Leftrightarrow AB(x)$ (содержательное противоречие);
- 2) $B(x) \Leftrightarrow \bar{A}(x) \wedge C_1(x) \wedge \dots \wedge C_n(x)$ (Д 1);
- 3) $A(x) \wedge \bar{A}(x) \wedge C_1(x) \wedge \dots \wedge C_n(x)$ (правило замены по Д 1:1);

1.2. Некоторые круглые квадраты — круглы $[\exists x(KKв(x) \wedge K(x))]$. Нетрудно видеть, что в принятой нами эпистемологической модели левый член конъюнкции, т. е. $KKв(x)$, примет значение «ложь» для всякого x . Следовательно, вся конъюнкция $KKв(x) \wedge K(x)$ примет значение «ложь» для любого x . Следовательно, предложение $\exists x(KKв(x) \wedge K(x))$ — ложно. И снова оно, как и в случае с предложением 1.1., ложно без обращения к опыту и с использованием конструирования его несоответствия с действительностью в чистом созерцании в заданной эпистемологической модели. Итак, есть все основания квалифицировать это предложение как априорно-ложное предложение и, тем самым, выйти за границы кантовской классификации суждений.

Этот выход за границы кантовской типологии осуществляетс я нами по двум моментам.

Во-первых, Кант не выделял специально априорно-ложных суждений, как это имеет место у нас.

Во-вторых, Кант не выделял специально логически-ложных суждений. А ведь квалификация данного априорно-ложного предложения как логически-ложного предложения — очевидна. Для этого достаточно принять тот же самый, что и в случае с 1.1., А-постулат: $KKв(x) \Leftrightarrow K(x) \wedge \bar{K}(x) \wedge \text{Пу}(x) \wedge \text{Рс}(x)$.

Здесь мы расходимся с Кантом, утверждающим, что «два противоречащих друг другу положения могут быть оба ложны только тогда, когда понятие, лежащее в основе обоих, само себе противоречит; например, оба положения: четырехугольная окружность круга и четырехугольная окружность не круга — ложны (4 (1), 163). Однако мы считаем наш вывод более обоснованным, так как он опирается на более глубокие, чем у Канта, основания.

Далее, в результате замены имеем $\exists x(K(x) \wedge \bar{K}(x) \wedge \text{Пу}(x) \wedge \text{Рс}(x) \wedge K(x))$ эквивалентное $\exists x(K(x) \wedge \bar{K}(x) \wedge \text{Пу}(x) \wedge \text{Рс}(x))$, эквивалентное $A \wedge \bar{A} \wedge B \wedge C$, которое ложно уже исключительно на основе логических терминов, входящих в данное предложение в стандартной семантической модели первопорядковой логики предикатов.

1.3. Этот круглый квадрат — кругл $[K(a)]$.

В данном предложении выражение «этот круглый квадрат» удовлетворяет условию единственности, но не удовлетворяет условию непустоты, так как содержит противоречивое описание «круглый квадрат». Следовательно, в данном случае мы имеем сингулярное предложение с пустым субъектом, в котором в соот-

ветствии с классическим пониманием истины не выполнено условие его истинностной оценки. Действительно, это предложение нельзя оценить как истинное либо ложное, так как то, что в нем утверждается, нельзя сравнить с положением дел в предметной области нашей эпистемологической модели, несмотря на предпосылку непустоты предметной области в логике предикатов. Ведь выражение «этот круглый квадрат» предполагает подстановку вместо себя индивида из пустого подмножества круглых квадратов, включенного в предметную область.

Теперь спроецируем данный подход на предложения 2.1—2.3.

2.1. Все крылатые кони — крылаты $[\forall x(KpK(x) \supset Kp(x))]$. В связи с непустотой предметной области в логике предикатов, с одной стороны, и несуществованием в ней крылатых коней, с другой стороны, антецедент $KpK(x)$ примет значение «ложь». Следовательно, предложение 2.1. является истинным. Столь же очевидно, что данное предложение будет истинным в случае существования крылатых лошадей, так как при этом и антецедент $KpK(x)$ и консевент $Kp(x)$ примут одновременно значение «истина». Следовательно, предложение 2.1. является априорно истинным. Одновременно можно показать, что оно является логически истинным. Действительно, на основе постулата $KpK(x) \Leftrightarrow \Leftrightarrow Kp(x) \wedge K(x)$ имеем предложение $\forall x(Kp(x) \wedge K(x) \supset Kp(x))$, которое эквивалентно общезначимой формульной схеме $(A \wedge B) \supset A$ пропозициональной логики.

2.2. Некоторые крылатые кони — крылат $[\exists x(KpK(x) \wedge \wedge Kp(x))]$. Понятно, что $KpK(x)$ примет значение «ложь» в предпосылке несуществования крылатых лошадей и значение «истина» в предпосылке их существования. Следовательно, оно является апостериорным в нашей эпистемологической модели. Легко показать, что оно не является логически истинным в смысле современной логики. Действительно, приняв поясняющий постулат значения $KpK(x) \Leftrightarrow \Leftrightarrow Kp(x) \wedge K(x)$, выражаем далее 2.2. в виде формулы $\exists x(Kp(x) \wedge K(x) \wedge Kp(x))$, эквивалентной формуле $\exists x(Kp(x) \wedge K(x))$, которая не является общезначимой формулой.

2.3. Этот крылатый конь — крылат $[K(a)]$.

В данном случае будет адекватным следующее рассуждение. Выражение «этот крылатый конь» удовлетворяет условию единичности и, если оно не удовлетворяет условию непустоты, то оно не может иметь и истинностную оценку, т. е. познавательного значения, несмотря на то, что в логике предикатов предложение 2.3. рассматривается в предпосылке непустоты предметной области. Ведь выражение «этот крылатый конь» требует подстановки вместо себя не любого индивида из предметной области, а определенного индивида из пустого множества «крылатых коней», являющегося подмножеством предметной области.

3.1. Все мудрые люди — мудры $[\forall x((MЛ(x) \supset M(x))]$. Нетрудно видеть, что это предложение в предпосылке непустоты пред

метной области в логике предикатов будет истинным как в предпосылке существования, так и несуществования в ней мудрых людей. Следовательно, оно является априорно истинным в эпистемологической модели. Равным образом оно является логически истинным с точки зрения современной логики, так как на основе поясняющего постулата $M \Leftrightarrow M(x) \wedge L(x)$, где $L(x) = \text{человек}(x)$ оно представлено в виде общезначимой формулы $\forall x (M(x) \wedge L(x) \supset M(x))$, эквивалентной общезначимой формульной схеме $(A \wedge B) \supset A$ пропозициональной логики.

3.2. Некоторые мудрые люди — мудры $[\exists x (M \Leftrightarrow M(x) \wedge L(x))]$. В непустой предметной области в логике предикатов это предложение следует считать истинным в предпосылке существования мудрых людей и ложным в предпосылке несуществования в ней мудрых людей. Но знание о существовании либо несуществовании в мире мудрых людей носит опытный характер. Следовательно, данное предложение является апостериорным. На основе поясняющего постулата $M \Leftrightarrow M(x) \wedge L(x)$ оно представимо в логике предикатов в виде формулы $\exists x (M(x) \wedge L(x))$, которая не является общезначимой. Следовательно, предложение 3.2. не является логически истинным.

3.3. Этот мудрый человек — мудр $[M(a)]$. В предпосылке непустоты предметной области в логике предикатов это предложение будет истинным в случае существования в предметной области мудрых людей и ложным в противном случае. Следовательно, в эпистемологической модели оно является апостериорным. В языке логики предикатов оно представимо в виде формулы $M(a)$, которая не является общезначимой. Следовательно, оно не является логически истинным.

Проведенный анализ позволяет сделать следующие выводы. Аналитически истинными в кантовском смысле следует считать общие утвердительные категорические предложения субъектно-предикатной структуры, в которых предикат содержится в субъекте. В языке современной логики они представлены в виде общезначимых формул имплицативного вида, в которых кантовский критерий аналитичности — предикат содержится в субъекте — трансформируется в критерий: консеквент полностью включается в антецедент формул этого вида.

Но в таком случае как тогда квалифицировать предложение: «Все круглые квадраты не представлены в созерцании?» $[\forall x (KpK(x) \supset \text{не-}[П(x)])]$. Ведь в эпистемологической модели это предложение будет априорно истинным, так как в предпосылке непустоты предметной области в логике предикатов, с одной стороны, и доопытном знании несуществования круглых квадратов, с другой стороны, антецедент $KpK(x)$ примет значение «ложь», а вся формула примет значение истина». В то же время на основе поясняющего постулата $KpK(x) \Leftrightarrow Kp(x) \wedge \bar{K}p(x) \wedge P_c(x) \wedge Py(x)$ в конечном счете это предложение представимо в виде общезначимой формулы $\forall x (Kp(x) \wedge \bar{K}p(x) \wedge P_c(x) \wedge$

$\wedge \Pi u(x) \supset \text{не}[\Pi(x)]$], эквивалентной общезначимой формульной схеме $(A \wedge \bar{A} \wedge B \wedge C) \supset \text{не} D$ пропозициональной логики, в которой консеквент не содержится в антецеденте. Следовательно, в соответствии с критерием синтетичности Канта — предикат не содержится в субъекте и его модифицированном аналоге в современной логике — консеквент не содержится в антецеденте, его следует считать синтетическим, а в силу его априорной истинности и моментов конструирования в эпистемологической модели и его логической истинностью и моментов конструирования в семантических моделях современной логики его, видимо, следует считать априорно синтетическим.

На наш взгляд, правомерность квалификации содержательных предложений, представленных в современной логике в конечном счете в виде общезначимых формул пропозициональной логики типа $(A \wedge \bar{A}) \supset B$, в качестве синтетических априорных предложений существенно подкрепляется при их рассмотрении в эпистемологической модели обобщенных описаний состояний мира Е. К. Войшвилло⁴, которую можно рассматривать в качестве экспликации понятия информативности L-истин относительно мира, расширения знания о мире в отличие от эпистемологической модели описаний состояний мира Р. Карнапа⁵, которую принято рассматривать в качестве экспликации понятия неинформативности L-истин относительно мира. Прежде чем рассматривать, например, вопрос об истинности высказывания, представленного в виде $(A \wedge \bar{A}) \supset B$ в эпистемологической модели Р. Карнапа и Е. К. Войшвилло, в нескольких словах охарактеризуем то главное, что, на наш взгляд, является общим и различным в этих моделях. Общим в них является то, что они выступают в качестве конструктивных экспликаций смысла истины как того, что утверждается либо отрицается в предложении положению дел в действительности, которые не имеют четкой интерпретации в обычной процедуре вычисления истинностного значения сложного высказывания на основе семантических правил языка пропозициональной или кванторной логики. В этих моделях аналогом мира выступают описания состояний — совокупности атомарных высказываний и их отрицаний, аналогом всех возможных миров — совокупности всех возможных описаний состояний, аналогом (не) соответствия того, что утверждается либо отрицается в предложении положению дел в мире — его (не) выполнимость в описании состояния, где под (не) выполнимостью предложения понимают его (не) вхождение в определенное описание состояния, а под L-истинностью — выполнимость высказываний во всех возможных описаниях состояния. При этом высказывание вида $A \wedge B$ выполняется в определенном описании состояния S_1 , если в нем одновременно выполняются высказывание А и высказывание В, и не выполняется в противных случаях; $A \supset B$ не выполняется в S_1 , если и только если в нем не выполняется А и не выполняется В, и выполняются в

противных случаях; $A \supset B$ не выполняются в S_1 , если и только если в нем выполняется A , но не выполняется B и выполняется в противных случаях; \bar{A} выполняется в S_1 , если и только если в нем не выполняется A и не выполняется в противном случае. При этом неинформативность высказывания относительно действительности эксплицируется в этих моделях через понятие его выполнимости во всех возможных описаниях состояний, и информативность — через невыполнимость в некоторых из них.

Главное же отличие этих моделей в том, что в модели Р. Карнапа не допускаются в качестве возможных противоречивые описания состояний, т. е. описания состояний, содержащие одновременно атомарное высказывание P_1 и его отрицания \bar{P}_1 , а в модели обобщенных описаний состояний мира Е. К. Войшвилло такие описания состояний допускаются. Теперь возьмем формулу $(p \wedge \bar{p}) \supset q$ и проверим ее выполнимость сначала в модели Р. Карнапа, а потом в модели Е. К. Войшвилло. В модели Р. Карнапа для данной формулы имеются следующие все возможные описания состояний: $p, q; \bar{p}, q; p, \bar{q}; \bar{p}, \bar{q}$. Нетрудно видеть, что $(p \wedge \bar{p}) \supset q$ выполняется в первом описании состояния, так как в нем выполняется p , но не выполняется \bar{p} и, следовательно, не выполняется $p \wedge \bar{p}$. Однако в нем выполняется q . Следовательно, в целом вся импликация выполняется в этом описании состояния. Аналогично рассуждая, нетрудно убедиться, что $(p \wedge \bar{p}) \supset q$ выполняется во всех трех оставшихся описаниях состояний и, следовательно, выполняется во всех возможных для данной формулы описаниях состояний. Следовательно, высказывание, представленное в языке современной логики в виде $(p \wedge \bar{p}) \supset q$, следует считать неинформативным относительно мира, описываемого моделью Р. Карнапа. Теперь проверим следующие возможные описания состояний: $p, \bar{p}; q, \bar{q}; p, q; \bar{p}, q; p, \bar{q}; \bar{p}, \bar{q}$. Нетрудно видеть, что в действительности, описываемой в модели Е. К. Войшвилло, $(p \wedge \bar{p}) \supset q$ не выполняется в описании состояния p, \bar{p} , так как $p \wedge \bar{p}$ в нем выполняется, а q не выполняется. Следовательно, $(p \wedge \bar{p}) \supset q$ не выполняется в этом описании состояния, что позволяет заключить, что $(p \wedge \bar{p}) \supset q$ не выполняется в некоторых описаниях состояния и, следовательно, несет (расширяет) информацию о действительности, описываемой в данной модели. Равным образом обстоит дело с формулами $(p \wedge \bar{p}) \supset \bar{q}$.

Также нетрудно убедиться, что формулы $(p \wedge \bar{p}) \supset p, (p \wedge \bar{p}) \supset \bar{p}, (p \wedge q) \supset p, (p \wedge q) \supset q$, выполняются во всех возможных описаниях состояний в модели Е. К. Войшвилло.

Но выше мы показали, что формулы $(p \wedge \bar{p}) \supset q$ и $(p \wedge \bar{p}) \supset \bar{q}$ суть логические формы содержательных синтетических априорных предложений традиционной логики на основе кантовских критериев синтетического а priori, и, поскольку они расширяют знание о действительности а priori с опорой на элементы конструирования и в модели Е. К. Войшвилло, то их и в последней

необходимо квалифицировать как синтетические априорные предложения. Адекватность данной экспликации кантовским представлениям о синтетическом а priori подтверждается и тем, что все формулы, которые являются логическими формами содержательных аналитически истинных предложений традиционной логики на основе кантовского критерия аналитичности, являются аналитическими и в модели Е. К. Войшвилло. Речь идет о формулах: $(p \wedge q) \supset p$, $(p \wedge q) \supset q$, $(p \wedge \bar{p}) \supset p$, $(p \wedge \bar{p}) \supset \bar{p}$ и соответствующих им содержательных аналитических предложениях традиционной логики. Проведенный анализ позволяет сделать следующие уточнения об аналитическом и синтетическом а priori в современной логике. Аналитически истинные предложения — это предложения, истинные во всех возможных мирах эпистемологической модели Е. К. Войшвилло, а синтетические априорные предложения — такие, которые истинны во всех возможных мирах эпистемологической модели Р. Карнапа и ложны в некоторых мирах модели Е. К. Войшвилло.

Конечно, могут возникнуть и некоторые сомнения в адекватности данных экспликаций. В частности, адекватно ли воспроизводит эпистемологическая модель Е. К. Войшвилло онтологические предпосылки философии Канта. Выше мы текстуально подтвердили, что в своей философии Кант принимает онтологический принцип несуществования в мире объектов, мыслимых противоречиво, а ведь в эпистемологической модели Е. К. Войшвилло действительность моделируется не только через непротиворечивые, но и через противоречивые описания состояний.

В связи с этим мы выдвигаем следующее предположение, нуждающееся в дополнительном текстуальном подтверждении. Как известно, Кант признает существование чувственного и умопостижаемого миров, и, видимо, вышеотмеченный онтологический принцип распространяется у него лишь на непосредственно чувственный мир и мир возможного опыта и не распространяется на сущности, лежащие за этими границами.

Кстати, допущение лишь непротиворечивых описаний состояния в эпистемологической модели Р. Карнапа есть, видимо, следствие его философской неопозитивистской установки ограничить мир лишь универсумом непосредственных непротиворечиво-мыслимых переживаний, т. е. подразумевает упрощенную модель мира. Эта модель мира как раз и приводит к неадекватной границе между информативными и неинформативными предложениями, проводимой на основе принципа выполнимости (истинности) предложений во всех возможных описаниях состояний. Разумеется, следует согласиться, что из самого факта априорной истинности предложения «Сейчас на улице солнечно или сейчас на улице не солнечно» $[p \vee \bar{p}]$, выполняющегося во всех описаниях состояния в эпистемологической модели Карнапа, мы никогда не узнаем, какая на улице погода, однако из априорной истинности этого предложения мы имеем основание сделать вывод,

что наша чувственная действительность устроена так, что в ней в какой-то определенной точке, в достаточно точно фиксированном смысле не может быть, например, одновременно солнечно и не солнечно, дождливо и не дождливо, и т. д., в чем мы можем потом удостовериться и на основе опыта. Ясно, что эта информация о чувственной действительности, полученная нами из факта априорной истинности данного предложения, не расширяет нашего этого же самого знания об этой действительности, полученного ранее апостериорным путем. Но из этого следует, что L-истины скорее следует считать истинами, не расширяющими наше знание о мире, чем истинами, не несущими никакой информации о нем, как это утверждалось философами Венского кружка и их последователями⁶.

Наконец, последнее сомнение. Как мы уже отметили выше, классическими примерами синтетических априорных предложений в текстах Канта фигурируют предложения « $7+5=12$ » и «Прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками». Рассмотрим предложение « $7+5=12$ ». Во-первых, оно является единичным предложением с двуместным отношением « $=$ » и двумя собственными именами (термами): « $7+5$ » и « 12 ». Как известно, собственные имена относятся в логике к категории неопределяемых выражений. Следовательно, путь преобразования логической формы данного предложения на основе постулатов значения здесь не применим. Равным образом этот путь не применим и во втором предложении, так как выражение «прямая» в геометрии относится также к числу первичных неопределяемых выражений. Поэтому единственный путь a priori убедиться в истинности этих предложений — сконструировать объекты, мыслимые в этих предложениях, и отношения между ними в чистом созерцании, как это и рекомендует Кант. Правда, сам Кант не сформулировал в явном виде методику осуществления этого процесса. В связи с этим несколько ранее, в статьях⁷, нами были предприняты первые, быть может, еще не до конца совершенные, попытки восполнить этот пробел, которые мы намерены в дальнейшем совершенствовать по мере углубления исследования данной проблемы. Однако в одном мы уже не сомневаемся: кантовский критерий синтетичности и его трансформация в современной логике: консеквент импликации содержится в его antecedенте — позволяет выделить два вида синтетических априорных предложений: 1) априорные синтетические предложения, сводимые к L-истинам на основе постулатов значения и не являющиеся тавтологиями в модели Е. К. Войшвилло; 2) априорные синтетические предложения, принципиально не сводимые к L-истинам, но истинность которых устанавливается a priori в процессе конструирования мыслимых в них объектов и отношений между ними.

В заключение проведем различие между суждением и высказыванием. С одной стороны, мы видим, что все рассмотренные

выше предложения содержат в себе утверждение либо отрицание, а, с другой стороны, мы убедились, что некоторые из них (1.3, 2.3) не обладают истинностной оценкой, т. е. познавательным значением. В соответствии со сложившейся традицией назовем повествовательные предложения, содержащие в себе утверждения или отрицания и обладающие истинностной оценкой, высказываниями. Из определения высказывания следует, что все высказывания обладают познавательным значением.

Соответственно, будем называть суждениями все повествовательные предложения, содержащие в себе утверждения или отрицания. Становится ясным, что все высказывания являются суждениями, но не все суждения являются высказываниями. Суждения, не являющиеся высказываниями, не имеют познавательного значения и должны устраняться из рассуждений, претендующих на познание мира.

¹ Черч А. Введение в математическую логику. М., 1960. Т. 1. С. 32.

² Там же. С. 65.

³ Клини С. Математическая логика. М., 1973. С. 12.

⁴ Вайшвилло Е. К. Семантическая информация. Понятие экстенциональной и интенциональной информации//Кибернетика и современное научное познание. М., 1978.

⁵ Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959.

⁶ См. Kraft W. Der Wiener Kreis, Wien-New-York, 1968.

⁷ Троепольский А. Н. И. Кант и проблема обоснования нетривиального теоретического знания//ФН. 1981. № 3.

КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Редколлегия «Кантовского сборника» начиная с первого его выпуска помещала статьи, посвященные проблеме «Иммануил Кант и русская философия». Убеждение, что обстоятельное изучение этой проблемы не только дает нам всестороннее понимание исторических обстоятельств и хода развития русской философской мысли, но и помогает уяснению многих деталей в системе самого Канта, без чего невозможна адекватная ее интерпретация, в последнее время только укрепились. От публикации отдельных первоисточников и эпизодических статей по данной проблеме (см. «Кантовский сборник», вып. 3—11), редколлегия переходит к введению постоянного раздела «Кант и русская философия», начиная с данного выпуска, и обращается ко всем исследователям указанной темы присылать материалы с полученными результатами для их публикации на страницах сборника. Статьи не должны превышать по размерам одного печатного листа, а публикуемые источники — двух печатных листов.

От редколлегии.

Вл. Соловьев и И. Кант: этические конвергенции и дивергенции

Л. А. КАЛИННИКОВ

(Калининградский государственный университет)

Посвящается памяти Владимира Анатольевича Блюмкина, философа и друга, работавшего над этой проблемой, но не успевшего осуществить свои замыслы.

Владимир Соловьев — фигура во многом уникальная в истории отечественной философской мысли: с него начинается систематическая и всеобъемлющая работа, венчаемая построением оригинальной целостной системы. Он сумел сплавить воедино платоно-неоплатоновскую традицию официального российского православия с европейской философией в лучших ее образцах.

В истории русской философии вплоть до трагического перерыва ее традиции можно выделить ее внутренний духовный ориентир, каким, без сомнения, выступает величественная фигура Платона, и усмотреть плодотворного побудителя ее духовной энергии в лице кенигсбергского гения, в лице этого мудреца-Протея. И оба этих базисных начала были фундаментом философских исканий Владимира Соловьева. Именно он вывел русскую философию на мировую арену, преодолев мистически-иррациональный характер ее, с одной стороны, и плоский натурализм — с другой.

Что касается места и роли Канта для русской философии, то я хотел бы отметить следующее: историки русской философии в один голос говорят о том, что гносеология никогда не была одушевляющим центром ее. Русская мысль озабочена по преимуществу смысложизненными проблемами, поисками практических ориентиров внутреннего лада в строе личности, сопряженного с социальной гармонией, на фоне единства с мировым целым. Она антропологична, вопреки позитивистско-натуралистическим веяниям, в одно время приобретшим господствующие позиции.

Но именно Кант в европейской философии Нового времени осуществляет поворот к антропологии, сыграв для нее роль Сократа в истории античной мысли. Превращение всей философской системы в ответ на вопросы: «Что такое человек?» и «Каково его место в мире?» — предопределило влияние Канта.

Этические проблемы стоят в центре системы Канта, которым здесь подчинено все, но эти же проблемы есть движущий нерв русской мысли. Когда в Европе раздался лозунг «Назад к Канту», он был тот час же услышан Владимиром Соловьевым. Однако, если в Европе, — а на первых порах это именно так, — Кант был оценен как мыслитель, пролагающий новые пути в области философии науки, то Соловьев воспринял систему Канта как целое, как философское обоснование этики.

Никак нельзя обойти молчанием столь решительно и беспечленно высказанное мнение А. Ф. Лосева, согласно которому «Владимир Соловьев нигде и никогда кантианцем не был»¹, а в «истории философии, вероятно, еще не было столь противоположно мыслящих философов, как Вл. Соловьев и Кант»². Авторитет А. Ф. Лосева столь высок, что это мнение может много повредить и уже вредит делу изучения русской философии, разрывая ее живые связи в одном месте и добавляя лишние звенья в другом.

Конечно, можно не верить самому Вл. Соловьеву, когда он, работая над диссертацией «Критика отвлеченных начал», писал, что «автор в вопросах чисто философских находился под преобладающим влиянием Канта (курсив мой. — Л. К.) и отчасти Шопенгауэра»³, однако волей-неволей, читая Соловьева, нельзя не обратить внимания на тот факт, сколь обстоятельно и всесторонне Вл. Соловьев изучал Канта: практически, все наследие мыслителя было скрупулезно изучено русским философом, как широко он использует кантовскую терминологию и как часто обращается к Канту за поддержкой в том или ином вопросе. Это, правда, не было каким-то исключением в истории формирования выдающихся русских мыслителей. Признания, аналогичные вышеприведенному, у очень многих из них. Обратитесь к В. И. Вернадскому — и вы найдете оценку еще более решительную и горячую; почитайте страницы автобиографии Н. А. Бердяева — «В теории познания я изошел от Канта», «Основная тема моя была в том, как дальше развить и вместе с тем преодолеть мысль Канта», «...в философии я все-таки более всего прошел школу Канта, самого Канта более, чем неокантианцев»⁴, и т. д.; цитировать можно много...

Есть в русской философии и те, кого можно назвать антикантовцами, например, В. Ф. Эрн или Н. Ф. Федоров (видимо, к ним можно отнести и А. Ф. Лосева), но их антикантианство накладывает Кантову печать на лики мыслителей, отрицаемый источник (все еще мало изученный тип источников) определяет движение идей, заставляет мыслить о том же и на таком же уровне сущностной глубины.

Читая Соловьева, нельзя не обратить внимание на его оценку роли Канта в истории мировой философии: «Кант — основатель философского критицизма, представляющего главную поворотную точку в истории человеческой мысли, так что все развитие философии, если не по содержанию, то по отношению мысли к этому содержанию, должно быть разделено на два периода: до-критический (или до-кантовский) и после-критический (или после-кантовский)»⁵. Вл. Соловьев в собственно философских вопросах на каждом шагу демонстрирует после-критический стиль мышления, Кантовы понятия, Кантова терминология образуют остов и самую ткань соловьевской мысли, которым он придает свой, оригинальный, движущий нерв, направляя строи-

мый организм системы к своей собственной цели, но имея ориентиром Канта.

Сам Вл. Соловьев оценивает систему Канта, на мой взгляд, много более точно, чем это делает А. Ф. Лосев почти полутора столетиями спустя.

В чем видит А. Ф. Лосев столь глубокое несходство кенигсбергского и русского философов? Ответ таков: «Если не входить ни в какие подробности, а дать только кратчайшую характеристику отношения Вл. Соловьева к Канту, то ничего другого нельзя сказать, как то, что Кант является выдержанным субъективным идеалистом, Вл. Соловьев же является выдержанным объективным идеалистом»⁶.

Вл. Соловьев куда более осторожен в оценках, он не выносит приговора, материалистом или идеалистом является Кант. Одно он понимает абсолютно точно: Кант не может быть признан субъективным идеалистом, его ни при каких обстоятельствах нельзя сблизить с Дж. Беркли. Вл. Соловьев в этом отношении столь определенен, что наотрез отказывается признать наличие берклианских идей или даже их подобия в первом издании «Критики чистого разума», несмотря на то, что Кант, встретившись с непониманием такого рода, вынужден был переработать «Критику...» и подготовить второе издание. Русский философ считает, что «вопреки ошибочному мнению некоторых толкователей (между прочим, Шопенгауэра и Куно Фишера) нельзя найти никакого внутреннего противоречия в этом пункте между 1-м и 2-м изданиями «Критики чистого разума»⁷.

Хотя А. Ф. Лосев и пишет, что «только упрямая слепота и неподвижный догматизм мысли могут находить в философском творчестве Вл. Соловьева, и в раннем, и в среднем, и в позднем, хоть какие-нибудь намеки на кантианские симпатии»⁸, упрямиться заставляют исследователей творчества Вл. Соловьева факты и только факты, закрыть эту проблему вряд ли удастся.

Дать достаточно полный анализ этических концепций Канта и Соловьева в их тождестве и различии в короткой статье нельзя. Я намерен осуществить общую оценку философских оснований этики двух мыслителей, чтобы обнаружилось влияние Канта на Вл. Соловьева и борьба последнего с некоторыми глубинными идеями кантианства. В этой первой части исследования мне хотелось бы осуществить сопоставление подходов к обоснованию добра Кантом и Вл. Соловьевым.

I. Еще одна форма «naturalistic fallacy»?

В истории этики можно обнаружить ряд проблем, сопровождающих этику, на всем протяжении этой истории. Одна из них — это проблема поисков оснований морали. По ней со времен Платона и Эпикура ведется борьба между «натурализаторской» тенденцией и тенденцией «антинатурализаторской». Первая стре-

мится увидеть основания морали в природе, по крайней мере, в поведении животных. Вторая убеждена в божественной, метафизической ее сущности. В природе нет и не может быть морали, надприродность ее, трансцендентность, с точки зрения этой тенденции, очевидна.

Как всегда, когда обнаруживает себя глубоко содержательная антиномия-проблема⁹, а в данном случае история этики имеет дело с одной из фундаментальнейших и основных антиномий-проблем, решение ее невозможно с помощью простого отбрасывания тезиса или антитезиса проблемы: как тезис, так и антитезис несут в себе моменты истины. Решение проблемы лежит только на путях синтеза; необходимо тщательное аналитическое исследование и тезиса, и антитезиса с тем, чтобы выявить в них жизнеспособное и истинное содержание и ответить плевелы, т. е. преувеличения или некритически допущенные сущности.

Однако в истории этики реализованной оказалась еще одна возможность: утверждение автономности морали, ее самодостаточности и самодетерминированности, когда исключается любая детерминация извне, отвергается гетерономность морали. Лозунгом этой возможности может служить тезис «Добро есть добро!» или «Мораль ради морали!». С этой точки зрения равно ошибочными оказываются тезис и антитезис.

История этики продемонстрировала два варианта подобной возможности. Один принадлежит Канту, второй английскому аналитику Дж. Муру.

Дж. Мур в получившей широкую известность книге «Принципы этики», увидевшей свет в 1903 г., русский перевод которой появился в 1984 г., предпринял попытку обосновать идею, согласно которой ни в тезисе, ни в антитезисе вообще в принципе не может содержаться ни грана истины. Любой способ обоснования морали абсолютно не возможен, ибо все попытки такого рода основаны на «натуралистической ошибке». Дж. Мур отметил, что с натуралистической ошибкой «можно встретиться почти в каждой книге по этике, и все же она не распознается...»¹⁰.

Сущность натуралистической ошибки Дж. Мур выразил следующим образом: «Натуралистическая ошибка» всегда заключается в том, что, говоря: «Это есть добро», мы подразумеваем, что предмет, о котором идет речь, находится в некотором определенном отношении к какой-то другой вещи. Но эта вещь, путем ссылки на которую определяется понятие «добро», может быть либо естественным предметом, то есть чем-то, о существовании чего мы знаем из непосредственного опыта, или же предметом, о котором мы можем судить лишь опосредованно, как о существующем в некоем сверхчувственном мире»¹¹.

Итак, натуралистическая ошибка имеет две разновидности, два варианта. Первая разновидность заключается в отождествлении добра с естественным, физическим, предметом: «...если смешивается «добро», которое не является в собственном смысле

каким-то естественным предметом, с любым естественным предметом, тогда есть причина называть это «натуралистической ошибкой»¹². Ее совершают все те этики, которые оказываются на стороне тезиса. Вторая разновидность заключается в отождествлении добра со сверхестественным, метафизическим, предметом¹³. Ее совершают те из этиков, которые отстаивают антитезис сформулированной выше антиномии-проблемы.

Единственным выводом из такой постановки вопроса следует уникальность, необоснованность и непознаваемость морали.

Ко второй группе этиков Дж. Мур относит и Канта. Его нестораживает тот факт, что согласно «критической философии» не идея бога порождает мораль, а мораль порождает идею бога; интеллигибельная природа, согласно Канту, укоренена в природе естественной, но не естественная объясняет интеллигибельную, а интеллигибельная естественную. «Из положения Канта, касающегося «автономии практического разума», — пишет Мур, — вытекает вывод, прямо противоположный тому, какой сделал сам Кант: это положение делает его этику безнадежно «гетерономной»¹⁴. Он, вопреки кенигсбергскому философу, считает, что у Канта моральные обязанности обосновываются авторитетом неземным¹⁵.

Одним из главных источников гетерономии морали, считает Дж. Мур, служит постоянно осуществляющееся неправомерное отождествление суждений аксиологических, т. е. суждений о ценностях и суждений о фактах, о действительности. Английский аналитик все же вынужден отдать Канту должное в том отношении, что у последнего эти два типа суждений различаются, однако без достаточной, как он считает, и необходимой для столь важного обстоятельства последовательности.

Действительно, Кант не согласился бы с абсолютным, данным раз и навсегда разделением аксиологических и ассерторических суждений и соответствующих этим суждениям мира ценностей и мира фактов. Он понимал, что добрые поступки, будучи свободными, включены тем не менее в события естественного мира и являются фактами этого мира. Однако для ответа на вопрос, кто более прав в решении этой проблемы, Кант или Мур, потребовалось бы самостоятельное обширное исследование.

Совершенно независимо от такого исследования можно показать, что мудрец из Кенигсберга нашел способ избежать «натуралистической ошибки» задолго до того, как к данной проблеме обратился английский философ, приведший к тому, что гетерономный способ обоснования морали стал называться этим именем. Кантов вариант отношения к антиномии-проблеме обоснования морали неожидан и понятен, на мой взгляд, с трудом. От муровского он отличается в корне: Дж. Мур вообще отказывает добру в какой-либо возможности обоснования, Кант же дает обоснование морали сколь всестороннее, столько же и глобальное по охвату бытия.

Он использовал опыт разрешения математически трансцендентальных идей, увидев, что и в данном случае противоречие по своему характеру таково, что в нашем распоряжении имеется «единственное средство для его устранения, состоящее в том, что мы признали оба противоположных утверждения ложными» (3, 475).

Причина ложности тезиса, точно как и в математических антиномиях, усматривается Кантом в том, что условие и обусловленное, то есть мораль и инстинктивные свойства животных, ее обуславливающие, связаны друг с другом как члены причинного ряда и «потому однородны, так как регресс никогда нельзя мыслить завершенным» (3, 475): нет никаких оснований, найди причину морали в природе, останавливаться на высокоорганизованных животных, следует двигаться к все менее и менее организованным системам и так без конца. При натуралистическом обосновании морали «обусловленный член ряда ошибочно рассматривается как первый, стало быть, как безусловный» (3, 475).

Ложность же антитезиса заключается в неправомерном отождествлении идеи разума, допустимой единственно лишь как практическая идея, с идеей разума теоретического, которая как таковая пуста: ей ничто не соответствует в действительном мире, это пустое ноуменальное понятие догматической метафизики, а ничто не может породить в качестве причины нечего. Если же идея разума берется нами как практическая идея, то мы находимся в ситуации логического круга, ибо мораль в таком случае мы пробуем обосновать моралью же.

Какой выход из создавшейся ситуации предлагает сам Кант? Да, мораль автономна и самодостаточна, и попытки ее дедуцировать традиционными путями ошибочны: рассудочная дедукция приходит в противоречие с опытом, а разумная — в принципе от опыта отказывается. Следовательно, традиционные способы должны быть отвергнуты и заменены новым, на который как на важнейшее средство теоретического исследования впервые в истории гносеологии и методологии познания обращает внимание именно великий кенигсбергский философ, — это средство есть гипотетико-дедуктивный метод, рассуждение редуктивного плана, то есть движение мысли не от причины к следствию, а от следствия — к причине.

Не Кант изобрел этот метод, уже до него широко употреблявшийся в естествознании. Однако использующие его ученые и анализирующие метод философы сосредоточивали свое внимание на частных его моментах, которыми являются как дедукция, так и индукция в их самых разнообразных сочетаниях. Кант применил его для решения метафизических проблем, опираясь на идею системности бытия и выполняя с ее помощью сложную синтетическую работу. Он справедливо считал, что метафизика не вправе абсолютно разрывать ткань бытия, не оставляя между кусками ткани уже ни единой нити: если наличие какого-ли-

бо из этих кусков никак и никогда не сможет проявиться в нашем мире, он просто напросто для нас не существует, это пустое и ненужное допущение. Между любыми частями мира должны оставаться связующие нити, иначе из разорванных кусков не образовать былого единства: для этого не будет средств.

Если все предшественники Канта рассуждали или согласно механистическому методу, пытаясь весь мир, в том числе и человека, свести в объяснении к механизму, или согласно принципам «догматической метафизики», апеллируя к трансценденции как очевидной данности, Кант совершает поворот к антропологии. Он в основу объяснения бытия кладет факт существования человека со всем набором его исключительных качеств. Из свойств человека он стремится объяснить свойства бытия, а не из свойств бытия — свойства человека.

Все проблемы философии им сводятся к одной — «Что такое человек?», а эта проблема трансформируется в проблему «Что такое и как возможна свобода?», последняя же — в проблему «Что такое и как возможна мораль?». В сущности, для обоснования существования морали построена величайшая в истории философской мысли система.

Об этом способе обоснования сам мыслитель в последнем разделе «Заключения» к «Пролегоменам...», названном им «Решение общего вопроса пролегоменов: как возможна метафизика как наука?», писал следующее (я должен просить читателя извинить меня за длинную выписку из Кантова текста, но уж очень она поучительна): «Итак, чтобы метафизика могла как наука претендовать не только на обманчивую уверенность (*Übergehung*), но и на действительное понимание и убеждение, для этого критика самого разума должна представить весь состав априорных понятий, разделить их по различным источникам: чувственности, рассудку и разуму; далее, представить исчерпывающую таблицу этих понятий и их расчленение со всем, что отсюда может быть выведено; затем, главным образом, возможность априорного синтетического познания посредством дедукции этих понятий, принципы их применения и, наконец, их границы, и все это в полной системе (курсив мой. — Л. К.). Таким образом, эта критика, и только она одна, содержит весь хорошо проверенный и достоверный план, более того, даже все средства, необходимые для создания метафизики как науки; другими путями и средствами она невозможна» (4 (1), 190)¹⁶.

Итак, Кант не чем-то обосновывает мораль, а, напротив, фактом наличия морали обосновывает необходимую для этого структуру мира. Дж. Мур даже и не упоминает о такой возможности, которая никак не подпадает под «натуралистическую ошибку», с одной стороны, а с другой — дает возможность сказать о добре много больше, чем о нем может сказать сам Дж. Мур; сам же он говорит лишь, что добро — нечто абсолютно простое и исходное, что «добро есть добро».

Согласно Канту, мораль может быть взята нами как нечто данное, как определенность, и в этом смысле она и в самом деле есть нечто простое. Но в том то и дело, что мы не извне тщетно пытаемся заглянуть за непроницаемую границу добра, но из самого добра как из некой призмы смотрим на окружающий мир. И поскольку многообразны возможные проекции нашего взгляда на открывающийся мир, многосложной предстает структура самой призмы. Так единое и простое, изначальное и качественно определенное проявляет многообразие своих сторон, простое несет в себе всю сложность мира. Кантов подход к обоснованию морали требует построения универсальной картины мира вплоть до физической.

Прежде всего, кенигсбергский мыслитель решительно выступил против натуралистической тенденции. Природа как предмет физики — область господства строгого детерминизма механического толка, здесь причина и следствие связаны строго однозначно, природа в своих действиях не предусматривает выбора. Она не предполагает свободы, никак не может служить основанием морали. В этом отношении нет никакой разницы между катящимся с горы камнем и животным, действующим по врожденному, безусловному, как назвал его И. П. Павлов, инстинкту, ибо все действия такого рода гетерономны, их причина лежит за пределами самой действующей системы, будь то камень или животное.

Правда, поведение животных, вообще организмов или их систем, не ограничивается только врожденно рефлекторным поведением, — оно значительно более сложно. Полностью вписать его в физические механические рамки принципиально не удастся. Поэтому Кант вводит в естествознание телеологический метод¹⁷, опирающийся на категорию цели: «Понятие о целевых связях и формах природы есть по меньшей мере принцип подведения явлений природы под правила там, где законы каузальности, основанной на одном лишь механизме ее, недостаточны» (5, 385).

Однако немеханический характер законов телеологического вида, который присущ живым организмам, все же никак не может служить базисом морали. «Религия в пределах только разума» доказывает, что задатки как зла, так и добра, то есть вообще моральные задатки, не есть принадлежность нашей животной природы, а свойство, имеющее место только как результат нашей свободы, которая считаетелствует о наличии разума.

Не следует, считает Кант, возлагать на «прародителей» ни заслуг, явившихся плодом наших собственных усилий, ни тем более ответственности за нами содеянное зло, — животные наши предки перед нами ни в чем не повинны. Особенно это не терпимо по отношению ко злу: «...каково бы ни было происхождение морального зла в человеке, среди всех способов представления о распространении и продолжении морального зла всеми членами рода человеческого и во всех поколениях самый непри-

личный — это когда моральное зло представляют себе как переходящее к нам по *наследству* от прародителей; ведь о моральном зле можно сказать то же, что поэт сказал о добре»¹⁸; а он сказал так: «Род и предков, все то, чего мы не сделали сами, я не назвал бы своим...». — Овидий. *Метаморфозы*. XIII, 140—141. Обвинение предков в том зле, которое заключено в нас, аморально, так как сваливает наши грехи на невинных, с одной стороны, и не содействует нашей борьбе с грехом, разрушает нас перед ним — с другой.

Сама возможность использования принципов телеологического метода для познания немеханических законов целесообразности, свойственных организмам, определяется наличием нашей моральной природы в нас, поскольку на основе аналогии мы переносим свои собственные свойства на живые организмы. По сути дела, в классически чистом виде телеологические принципы поведения присущи нам самим. Они оказываются относительно в качестве технически практических императивов или императивов прагматических, но абсолютными, когда мы имеем дело с категорическими императивами, то есть императивами нравственности.

Моральные законы, или категорические императивы, построены в соответствии с чистыми, абсолютными принципами телеологического метода. Только здесь законы телеологического метода оказываются уже не рефлексивными, а конститутивными: «...моральное суждение не только способно к определенным конститутивным принципам, но возможно *только* благодаря тому, что максимы основываются на этих принципах и их всеобщности» (5, 376)¹⁹.

Немаловажно также, что в системе Канта действует принцип тождества моральности и социальности:²⁰ общественный характер человека заключен в его морали, последняя полностью определяет все особенности и отличия, что несет в себе человек как уникальнейший феномен в бытии.

Можно, на мой взгляд, расширить это тождество еще несколькими звеньями, и тогда это будет тождество: моральность = социальность = свобода = интеллигибельная природа = трансцендентальность. Первые три тождества этой цепи не нуждаются в особом комментарии, ибо тождество морали и социальности — обычный, и в этом смысле тривиальный, принцип многих философских систем эпохи Просвещения, а тождество моральности и свободы — основополагающая идея критической философии. Согласно Канту подлинная свобода присуща только человеку, подчиняющему себя моральным законам.

Сложнее включить в эту цепь последнее звено — трансцендентальность, но сделать это необходимо для выяснения многих деталей Кантовой теории автономии морали. сетования позднейших комментаторов на якобы имеющую место непроясненность сути понятия «трансцендентальность» у Канта отмечал Вл. Со-

ловьев в статье для «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Эфрона: «Кант сам отличает трансцендентальный субъект от эмпирического, но так мало останавливается на этом важнейшем различии, что оно совсем пропадает у него среди безмерного множества схоластических и ни к чему не нужных дистинкций и терминов...»²¹. Однако русский философ особых затруднений в прояснении смысла термина не видит и связывает его с «практическим разумом», отмечая, что «примат практического разума» приобретает в таком случае «еще более глубокий смысл, чем в каком его утверждал Кант...»²².

Я только думаю, что Кант сам видел все следствия примата практического разума над теоретическим, из которых самое главное следствие — это тесная связь между конституирующей и рефлектирующей способностями суждения. Если постоянно встречающиеся у Канта афоризмы, вроде того, что «разум видит только то, что сам создает по собственному плану» (3, 85), интерпретировались обычно как чисто субъективно-идеалистические *гносеологические* идеи мыслителя и исключительно гносеологии приписывалась работа продуктивной способности воображения, — более глубокий и полный взгляд на систему, созданную кенигсбергским мудрецом, говорит, что это далеко не так. Гносеология органически включена в систему всех трех способностей души: способности познания, способности желания и чувства удовольствия и неудовольствия. Сама возможность теоретического знания и вообще познания (в противоположность чувствованию) есть результат вхождения гносеологии в систему. Способность желания и чувство удовольствия и неудовольствия делают познание познанием, отчего все они вместе называются Кантом не только «способностями души в совокупности» (5, 159), но еще и «высшими познавательными способностями» (5, 152).

Владимир Соловьев считает дистинкцию между суждениями рефлексивными и конститутивными совершенно искусственной и привлекаемой Кантом *ad hoc* для включения в систему суждений вкуса. Однако тщательный анализ текстов, значительно более ранних, чем «Критика способности суждения», показывает, что это не так. Связь эта входила в общий замысел системы, где проблемы познания живого и человека играли определяющую роль. Кант еще не видел в это время того, как найти момент априорности для суждений вкуса (чувства удовольствия-неудовольствия), но он прекрасно видел уже решение вопроса о конститутивности телеологических суждений практического разума, имеющих опору в *феномене* свободы, ибо свобода — это *эмпирический феномен* (я намеренно употребляю этот плеоназм) практического разума, оставаясь ноуменом разума теоретического.

В самом деле, если трансцендентальность есть выражение практического разума с его конститутивными законами, мы можем интерпретировать природу трансцендентальных категорий

рассудка как следствие ограниченного, или упрощенного, применения категорий по сравнению с применением их в условиях телеологического метода.

Когда речь идет о деятельности людей, особенно в сфере нравственности, телеологический метод требует, например, того, чтобы *не столько причина определяла следствие, сколько следствие — свою причину*. Когда же речь идет о механизмах, о неорганической природе, относительно которой мы судим на основе механистического метода, вторая часть формулы детерминизма телеологического вида должна быть опущена: здесь просто *причина определяет следствие*.

Прежде всего для осмысления понятия «трансцендентальность» надо иметь в виду, что, согласно Канту, трансцендентальная граница в бытии, отделяющая природу от мира вещей в себе и исторически изменчивая, наступающая на мир вещей в себе и расширяющая природу за его счет, определяется трансцендентальным субъектом, а не трансцендентальный субъект определяется трансцендентальной сферой бытия: трансцендентальность — это характеристика и предикат субъекта и уж посредством его переносится на объект, а вовсе не наоборот.

А далее можно видеть, что понятие трансцендентальности существенно связано с телеологическим методом и получено с его помощью. Согласно этому методу категории «общее» и «единичное», предикабилии часть и целое связаны друг с другом по принципу: не столько единичное определяет общее, сколько общее определяет единичное, не столько часть определяет целое, сколько целое — часть. Здесь единичное — это эмпирический субъект, индивид, личность, а общее — социум, общество. В индивиде это общее-социум присутствует как трансцендентальное, как априорные трансцендентальные способности.

Кант с помощью этого понятия решает проблему существования абстрактных сущностей: как существует социальность, если это не простая сумма индивидов? Род людской не существует вне отдельных людей, но ни один из них, ни какая-либо группа или часть не представляют его. Эту сущность невозможно уловить эмпирически — она дается только взаимодействующим рассудку и разуму. Трансцендентальное — это социальное в его граничных условиях и возможностях, а это и есть свобода и, следовательно, мораль.

Итак, мораль есть проявление нашей трансцендентальной природы, наличие морали в нас выражает тот факт, что каждый человек — прежде всего существо родовое, а общечеловеческое начало в нас, в норме, как определяющая тенденция, господствует над индивидуальным, вневременное — над историческим. Можно поэтому вслед за Кантом сказать, что, поскольку и насколько есть мораль, антропосфера в ее истории такова, какова она есть; биосфера имеет то строение, какое она имеет; поскольку есть мораль, абиотическая природа существует такой, какова

она есть... И, в свою очередь, если физический мир таков, биосфера и антропосфера таковы, как они есть, то и мораль построена в соответствии с категорическими императивами, абсолютными законами, впервые постигнутыми и сформулированными великим философом XVIII в.

* * *

Вл. Соловьев по меркам Дж. Мура совершает оба вида «натуралистической ошибки» сразу, что последним не предусмотрено и формально не может квалифицироваться как «натуралистическая ошибка». Можно, правда, философию морали Вл. Соловьева квалифицировать и как удвоенную натуралистическую ошибку или натуралистическую ошибку в квадрате.

Первый вид ошибки. Философ пытается обосновать мораль со стороны ее природно-чувственных начал в человеке. Такими началами выступают чувство стыда и чувство жалости. Эти два чувства свойственны *природе* человека, причем отличительная природная его черта — *differencia specifica* — это стыдливость, жалость же как чувство свойственно и животным, особенно высокообразованным. Имеется и третье чувство такого рода — чувство благоговения, но оно уже не есть собственное нравственное чувство, поскольку представляет собой религиозное чувство *per excellence*, и уже только как следствие религиозного начала в нас — нравственное чувство. Поэтому из трех чувств, на которых покоится нравственность, одно связывает нас с животными, другое — с миром божественного, и только стыд можно рассматривать как базисное для морали чувство, отличающее род *homo sapiens* так же, как длинная шея — жирафов или рог на носу — носорогов.

Предостережения Канта о том, что мораль в принципе не может покоиться на чувстве, что всякая попытка такого рода с необходимостью содержит в себе логическую ошибку *petitio principii*, Вл. Соловьевым во внимание не принимаются, а между тем должно быть ясно, что, для того чтобы стыдиться, надо уже иметь моральные представления, уже обладать понятиями приличия и неприличного.

В известном месте «Критики практического разума» (гл. 1, § 7), где Кант отвергает все практические *материальные* основания для определения нравственности, он писал по аналогичному поводу: «Для того, чтобы представить человека безнравственного (здесь в нашем случае более точно было бы сказано — донравственного. — Л. К.) так, будто он мучится угрызениями совести от сознания своих проступков, мы уже заранее должны представлять его по самой основе его характера, по крайней мере до известной степени, морально добрым...» (4 (1), 358). Следовательно, понятия моральности и долга должны предшествовать всяким соображениям по поводу таких угрызений совести и никак не могут быть выведены из них. Если это свидетельства

стыда, им должно предшествовать знание приличного и правильного поведения, то есть мораль уже должна наличествовать. Чувству стыда, как и вообще любому моральному чувству, понятия добра и долга, понятие морального дано a priori. Моральное чувство, будь то стыд, жалость, а тем более *благоговение*, есть следствие таких структур сознания, которые не могут обойтись без участия рассудка и разума. В морали рациональное предшествует чувственному, а не чувственное — рациональному.

Можно строить предположения относительно того, почему Вл. Соловьев не учел этих Кантовых оценок и решил подняться над ними. В проблемах собственно этических Вл. Соловьев в большинстве случаев следует за кенигсбергским философом. Неслучайно он писал, что нравственная философия «получила благодаря Канту такой же характер строгой научности в своей сфере, какой в другой области принадлежит чистой механике»²³. Следовательно, как никто не пробует оспорить законы классической механики в области ее компетенции, никто, согласно автору «Оправдания добра», не сможет этого сделать и в этике. Однако по-другому дело обстоит в сфере философии морали. Здесь, в собственно философских вопросах, Вл. Соловьев, много научившись у Канта, во многом с ним не согласен.

Вполне очевидно, что объективный идеализм философа, согласно которому мир сотворен по единому плану и на единых принципах, требовал рассматривать весь сотворенный мир максимально тождественным: если природа сотворена до и для человека, она должна быть ему максимально близка и родственна. По отношению к человеку божество действует «не в своей собственной определенности, не само в себе, а в своем другом, т. е. в природе, что возможно и естественно, поскольку божественное начало, как безусловное и, следовательно, всеобъемлющее, обнимает и природу...»²⁴. Говоря о пяти последовательно эволюционно восходящих «царствах», в число которых включено и «Царство Божие», Вл. Соловьев в «Оправдании добра» пишет, что «между реальным бытием духовной и материальной природы нет разделения, а существует теснейшая связь и постоянное взаимодействие, в силу чего и процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и богоматериальный»²⁵.

Немало, видимо, содействовала такому отношению русского философа и господствующая во 2-й половине XIX в. идея историзма. Вл. Соловьев широко опирался на эту идею, его система пронизана историческим чувством и чутьем, пронизана историзмом. В этом отношении он следовал моде века. Он считал историзм универсальной идеей, с помощью которой можно преодолеть многие «отвлеченные начала»²⁶. Критически настроенный по отношению к позитивизму, чем он обязан прежде всего Канту, в вопросе историзма Вл. Соловьев был его сторонником. Развивая эволюционистский вариант историзма, он считал, что если

нечто — будь то красота или мораль — должно эволюционировать, то зародыш этого нечто должен быть дан изначально. Эволюцию «нельзя отрицать, она есть факт. Но утверждать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, т. е. окончательно из ничего, — значит под факт подставлять логическую нелепость. Эволюция низших типов бытия не может сама по себе создавать высших, но она производит материальные условия или дает соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа, — писал Вл. Соловьев и резюмировал: Условия явления происходят от естественной эволюции природы, являемое — от Бога»²⁷.

Найдя этот зародыш являемого, в данном случае — мораль в биологической природе, мы можем проследить множество степеней его развертывания в мире и ожидать еще большего множества в будущем, где наш зародыш стремится предстать во «всесовершенном единстве целого».

Второй вид ошибки. Он вследствие объективного идеализма естествен и необходим. Поскольку конечная цель мироздания — Богочеловечество, мир сотворен Богом так, чтобы эта цель могла быть непременно осуществленной; но для ее осуществления необходимо наличие морали в мире, которая и дается ему надморальным творцом этого мира. «Воля Божия должна быть законом и нормой для воли человеческой не как *признанный произвол*, а как *сознанное добро*. На этом внутреннем отношении имеет быть новый завет между Богом и человечеством, новый богочеловеческий порядок...»²⁸, — писал философ.

Здесь можно констатировать глубокое различие в понимании сути человека и человечности у двух мыслителей. Если для Канта эта сущность, как уже было отмечено выше, заключена в морали — определяющем трансцендентальном свойстве человека, в зависимости от которого находятся все другие его свойства, то для Вл. Соловьева указанная сущность скрыта в религии, которая сама в себе содержит все основные духовные начала и функции человека.

* * *

Пора подвести итог. Сравнение двух концепций обоснования морали показывает, что кенигсбергский и русский философы идут здесь различными путями. Путь, предложенный Кантом, не сумели оценить ни Вл. Соловьев, ни позднее Дж. Мур: оба находили у Канта непоследовательность, оба обвиняли его в противоречивости. Дж. Мур считал, что мораль вообще остается вне процедуры теоретического обоснования, поскольку нельзя избежать в попытках такого рода «натуралистической ошибки». Кенигсбергский гений нашел уникальный, единственный в истории этики, способ обойти «натуралистическую ошибку» и в то же время обеспечить глубокое и всестороннее обоснование и «оправдание» добра. Гений русский, стремясь «оправдать доб-

ро» в борьбе с распространившимся как поветрие послереформенным пессимизмом, с одной стороны, ставшим модным в это время ницшеанством, с другой, и народническими моральными установками, с третьей, создает свой собственный и не учтенный Дж. Муром вид «натуралистической ошибки»: добро обосновывается им сразу как бы и снизу, со стороны натуралистической, и сверху, со стороны метафизической. Как тезис, так и антитезис основной антиномии-проблемы этики оказались принятыми и организованными в синтетическое целое философской системы Вл. Соловьева.

Итак, и Кант, и Вл. Соловьев в решении указанной антиномии нашли свой путь, который и в первом случае, и во втором можно назвать «третьим». Кант ни тезиса, ни антитезиса не принял, действовал по принципу ни... ни.; Вл. Соловьев принял и тезис, и антитезис и действовал по принципу и... и... Однако, найдя свои способы обоснования морали, оба мыслителя не совершали «натуралистической ошибки», как она понимается Дж. Муром.

¹ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 170.

² Там же. С. 188.

³ Соловьев В. С. Формальный принцип нравственности (Канта) — изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике//В. С. Соловьев. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 549.

⁴ Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1991. С. 88, 86, 87, 84, 83, 75, 39, 125.

⁵ Соловьев В. С. Кант//В. С. Соловьев. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 441.

⁶ Лосев А. Ф. Цит. соч. С. 191; См. там же. С. 189: «...Кант — субъективный идеалист, а Вл. Соловьев является вдохновенным объективным идеалистом».

⁷ Соловьев В. С. Кант. С. 456.

⁸ Лосев А. Ф. Цит. соч. С. 191.

⁹ Понятие антиномии-проблемы обстоятельно разработано в трудах проф. И. С. Нарского (см.: Нарский И. С. Проблема противоречия в диалектической логике. М.: МГУ, 1969; Он же. Диалектическое противоречие и логика познания. М.: Наука, 1969). Особенно важен предложенный им метод формально-логического решения антиномических противоречий.

¹⁰ Мур Дж. Принципы этики. М.: Прогресс, 1984. С. 72.

¹¹ Там же. С. 100—101.

¹² Там же. С. 71.

¹³ См. там же. С. 188—189.

¹⁴ Там же. С. 206—207.

¹⁵ См. там же. С. 208.

¹⁶ Может показаться, что Кант, имея здесь в виду «Критику чистого разума», говорит только о системе гносеологии, а не о системе «критического идеализма» вообще, но это не так. Все большее число исследователей творчества Канта считают, что «Критика чистого разума» — это базис всей системы во всех ее важнейших подразделах. Сам я постарался показать это в статье «Категорический императив и телеологический метод» (раздел «Идея системы и ее воплощение») в «Кантовском сборнике». Вып. 13. Калининград, 1988.

¹⁷ О сущности телеологического метода, его законах и роли в структуре бытия см. мои статьи в предыдущих выпусках «Кантовского сборника»: «Те-

леологический метод Канта и диалектика». (Вып. 3. 1978); «Кантовский императив и телеологический метод». (Вып. 13. 1988).

¹⁸ Кант И. Религия в пределах только разума//Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 111.

¹⁹ Подробнее об этом см. уже упомянутую статью в «Кантовском сборнике» за 1988 г. Вып. 13, где показано конкретно, на каких законах метода построен тот или иной императив.

²⁰ См. более подробно мою статью «Проблема закономерностей хода истории в философии истории Канта». (Философские науки. 1983. № 3. С. 112—119).

²¹ Соловьев В. С. Кант. С. 472.

²² Там же. С. 472—473.

²³ Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия//Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 347.

²⁴ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве//Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 40.

²⁵ Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 267.

²⁶ Термин из докторской диссертации Вл. Соловьева см.: Соловьев В. С. Гегель//Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 438.

²⁷ Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 274.

²⁸ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. С. 73.

Культурологические основания правовых теорий Иммануила Канта и Владимира Соловьева *

В. Н. БРЮШИНКИН

(Калининградский государственный университет)

Дискуссия между лицами, придерживающимися в корне различных (концептуальных) каркасов, может быть в высшей степени плодотворной, даже учитывая то, что она обычно бывает весьма трудной...

Карл Поппер¹.

Конец двадцатого века принес небывалое расширение диалога между европейскими востоком и западом. Правда, диалог этот пока легко идет только на словах. Как только стороны пытаются перейти к делу, сразу же возникает множество факторов, препятствующих его плодотворности. Спектр этих препятствий весьма широк: от ясно видимых политических, экономических и языковых расхождений до почти никогда не выражаемых явно различий в основаниях культуры вступающих в диалог народов и личностей. В этой статье я буду иметь дело с последним классом препятствий, с теми барьерами, которые коренятся в различии культур разных народов, в частности, русского и немецкого.

На мой взгляд, то, что в России так трудно прививается идея правового общества, также связано с особенностями культуры России. Эти особенности я и попытаюсь проанализировать в дан-

* Статья представляет собой расширенный вариант доклада «Kant und Solowjew: Zwei Rechtskulturen», прочитанного на симпозиуме «Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre: Struktur, offene Fragen, Potential zur Lösung gegenwärtiger Probleme» в г. Марбурге 4 апреля 1992 г.

ной статье на примере различия правовых взглядов двух крупнейших представителей немецкой и русской культур: Иммануила Канта, внесшего неопределимый вклад в становление западного правового общества, и Владимира Соловьева.

Ровно сто лет отделяют две важнейшие работы этих мыслителей. В 1797 г. Кант выпустил «Метафизику нравов», а в 1897 г. Соловьев опубликовал в виде книги «Оправдание добра». В этих трудах оба мыслителя подробно и глубоко разработали свои учения о праве и его роли в жизни общества и личности.

Я не буду в целом анализировать их подходы к обоснованию права, хотя некоторые замечания по этому поводу все же придется сделать по ходу статьи. Предметом моего исследования будет только один принцип из кантовского учения о праве и отношение к этому принципу Соловьева. Я имею в виду *принцип возмездия* как основание права наказания преступника. Кант принимает принцип возмездия и вытекающую из него правомерность и обязательность смертной казни. Соловьев отвергает и то, и другое. Почему позиция этих мыслителей по этому вопросу столь различна? Вытекает ли это из тех рациональных аргументов, которые они сами приводят в защиту своей позиции и в опровержение противоположной? Или их взгляды предполагают еще какие-либо основания, которые выходят за пределы рациональных аргументов? — таковы те вопросы, на которые я предлагаю ответить в данной статье. Однако вначале кратко рассмотрим различия в аргументации.

Право возмездия: pro et contra. Я буду рассматривать Канта и Соловьева как представителей различных правовых культур. Различие их взглядов наиболее четко проявляется в подходе к проблеме соотношения преступления и наказания. В тексте «Метафизических начал учения о праве» мы находим замечание Е к разделу о государственном праве, которое называется «О праве наказания и помилования». Эта же проблема рассматривается Соловьевым в 15-й главе «Оправдания добра», названной «Уголовный вопрос с нравственной точки зрения».

Центральный пункт расхождения Канта и Соловьева — право возмездия. Поэтому сначала я рассмотрю, какие аргументы в пользу права возмездия приводит Кант, а затем — какие контраргументы выдвигает Соловьев. В следующем разделе я рассмотрю культурологические основания различия этих взглядов.

Первое. Главной проблемой Канта является поиск философских оснований права наказания и соразмерности преступления и наказания. Право возмездия возникает как способ решения этих проблем. «*Право наказания* — это право повелителя причинить страдание подчиненному за совершенное им преступление» (4(2), 255) — так определяет Кант право наказания. Следует специально отметить, что Кант не считает возможным самонаказание: «...наказание всегда должно налагаться кем-либо другим» (4(2), 430). В связи с этим Кант отвергает нравственное

значение покаяния (противопоставляя его раскаянию), и вообще всякого (даже нравственного) наказания, налагаемого на себя самим человеком. Строгое разделение наказывающего и наказываемого — это одна из предпосылок кантовского учения о наказании. Отсюда вытекает, в частности, положение о том, что глава государства не может быть наказан.

Второе. Основанием дедукции права возмездия служит некоторая форма практического императива морали: «Наказание по суду... никогда не может быть для самого преступника или для гражданского общества вообще только средством содействия какому-либо благу*, ...ведь с человеком никогда нельзя обращаться лишь как со средством для достижения цели другого...» (4(2), 286).

Замечания к пунктам первому и второму. Очевидно, что в приведенном умозаключении заключение не следует из посылки. Здесь происходит подмена понятий. В посылке фигурирует термин «цель другого», а в заключении — «какое-либо благо» преступника или общества. Если «благо общества» еще можно подвести под термин «цель другого», то благо самого преступника под «цель другого» подвести нельзя. Несмотря на эту очевидную ошибку, Кант все же желает создать видимость обоснованности заключения. Этот пробел в аргументации означает, что здесь мы столкнулись с некоторыми подразумеваемыми предпосылками, весьма важными для всей дальнейшей дедукции права возмездия. Кант стремится доказать, что наказание есть цель сама по себе и поэтому при определении меры наказания не должны учитываться никакие другие цели, в том числе цели самого преступника и общества (например, исправление или нравственное возрождение): «Карающий закон есть категорический императив» (4(2), 256). Вместе с невозможностью самонаказания это означает, что Кант не принимает во внимание внутреннее содержание личности преступника (и жертвы тоже).

Третье. Единственное основание для определения характера и меры наказания — это ценность строгой справедливости: «Справедливость перестает быть таковой, если она продает себя за какую-либо цену...» (4(2), 253).

Четвертое. Из ценности строгой справедливости вытекает принцип равенства преступления и наказания. Кант пишет: «То, злое, что ты причиняешь кому-нибудь другому в народе, не заслуживающему его, ты причиняешь самому себе» (4(2), 257). Наказание должно налагаться на преступника как бы механически, т. е. так, как если бы оно было простым противодействием, равным по силе его действию. Право возмездия может быть применено с наибольшей последовательностью к наказаниям за убийство. Кант пишет: «Если же он убил, то он должен умереть» (4(2), 258).

* В оригинале «ein anderes Gute».

Пятое. Резюмируя свои аргументы в пользу права возмездия, Кант повторяет, что ценность справедливости является единственным основанием этого права: «Лишь право возмездия... может точно определить качество и меру наказания; все прочие права неопределенны и не могут из-за вмешательства других соображений заключать в себе соответствие с приговором чистой и строгой справедливости» (4(2), 257).

Замечание к пунктам три — пять. Строгая справедливость и равенство преступления и наказания предполагают строгое равенство личностей жертвы и преступника. Иначе невозможно добиться точной меры возмездия. Принимая принцип «око за око», мы должны быть уверены, что для обоих действующих лиц глаз одинаково дорог, в противном случае возмездия не получится. Однако очевидно, что такое абсолютное равенство просто невозможно. В таком случае для состоятельности принципа возмездия требуется по крайней мере равенство в *некотором* отношении. Из текста Канта можно сделать вывод, что равенство состоит в том, что жертва и преступник представляют собой самостоятельные, независимые друг от друга субъекты, обладающие одинаковой мерой внешней свободы. По мнению известного исследователя кантовской философии права Юлиуса Эббингхауза, возмездие представляет собой «принцип возможной законности наказания за поступки, посредством которых преступник нарушает внешнюю свободу своей жертвы»². Точно проведенные границы внешней свободы преступника и жертвы, независимость их друг от друга и других людей позволяют точно рассчитать ущерб, который должен быть нанесен внешней свободе преступника. Таким образом, право возмездия основывается на признании независимости людей, составляющих общество, и вытекающей отсюда одинаковой степени их внешней свободы.

Таковы основные аргументы Канта в пользу права возмездия. Общая оценка этих аргументов приводит к следующему выводу. Кант выводит принцип соотношения преступления и наказания из одного только разума. Эта попытка конкретизируется в том, что Кант основывается на единственной в данной области ценности разума — справедливости, которая в отношении к праву наказания принимает форму карающей справедливости. В то же время благо, счастье или польза (потерпевшего, преступника, общества) могут возникнуть только как побочное следствие наказания, основанного на строжайшей справедливости.

Прежде чем обратиться к *контраргументам Соловьева*, рассмотрим общую постановку проблемы преступления и наказания в «Оправдании добра». Вначале Соловьев, подобно Канту, рассматривает эту проблему в рамках системы «преступник — жертва». Однако сразу же замечает, что эта система абстрактна, и потому следует конкретнее представить себе внутреннее состояние личностей жертвы и преступника. Так, преступник — это че-

ловец, находящийся в «заведомо ненормальном нравственном состоянии»³. Обращение к внутренней структуре личностей порождает принцип отношения к жертве и преступнику — принцип нравственного альтруизма. Однако этот принцип в свою очередь порождает проблему: «Как соединить любовь к лихому человеку с любовью к его жертве?» (ОД, 380). Здесь мы встречаемся с сильным христианским мотивом, которого нет у Канта.

Решая эту проблему, Соловьев вводит в систему «жертва — преступник» третий элемент — свидетеля. Это позволяет ему опираться не только на безличное понятие справедливости, но и на чувства и побуждения к действию свидетеля. По Соловьеву, нравственное побуждение человека в ситуации преступления — «защитить обижаемого и образумить обидчика» (там же). Нравственный источник этой потребности — «признание чужой жизни и уважение к чужому достоинству, психологически опирающееся на чувство жалости и сострадания» (ОД, 381). Таким образом, по сравнению с Кантом Соловьев вводит в рассмотрение более широкий круг гуманистических ценностей.

На этом основании Соловьев формулирует *нравственную задачу права*, а именно, «восстановление нарушенной правды в том, и в другом» (ОД, 381), т. е. и в жертве, и в преступнике. Важной чертой подхода Соловьева является, то, что он рассматривает ущерб, наносимый преступлением личностям и жертвы, и преступника, и считает задачей права компенсацию этого ущерба в обеих личностях.

Исходя из сформулированного подхода, Соловьев выдвигает *прямые возражения* против права возмездия.

Во-первых, сторонники права возмездия «обидчика или преступника... признают бесправным страдательным предметом воздействия» (ОД, 382). По Соловьеву, эта точка зрения является «прямым противоречием нравственному началу и несовместимостью с мало-мальски развитым человеческим чувством (выразившемся, между прочим, у того же народа, по крайней мере русского, в названии преступников несчастными)...» (ОД, 382). Заметим, что Соловьев начинает свое опровержение доктрины возмездия с обращения к нравственному чувству русского народа, т. е. с обращения к основаниям русской культуры.

Во-вторых, Соловьев характеризует возмездие как «воздаяние злом за зло, страданием за страдание» (ОД, 387). Однако, поскольку право, по Соловьеву, есть «принудительное требование реализации минимального добра» (ОД, 450), такой принцип следует исключить из «нашего правового отношения к преступникам...» (ОД, 387).

Далее, Соловьев переходит к *критике аргументов*, выдвигаемых в защиту права возмездия.

Во-первых, утверждают, что принцип возмездия *универсален*. Он позволяет найти равную меру наказания для всех возможных преступлений. Соловьев не согласен с универсальностью

этого принципа и утверждает, что, напротив, доктрина возмездия «имеет только одно кажущееся применение — смертную казнь за убийство» (ОД, 391).

Во-вторых, утверждают, что возмездие *восстанавливает по-прежнему право*. В ответ Соловьев ставит вопрос: чье право? Во-первых, это может быть право потерпевшего, но казнь убийцы не воскрешает убитого, его право на жизнь не восстанавливается отнятием жизни у убийцы. Во-вторых, это может быть право общества или государства. Но государство заинтересовано в соблюдении законности вообще, поэтому любое преступление равным образом нарушает его право. Исходя из этого, для всех преступлений требовалось бы одинаковое возмездие. Однако это противоречит принципу равенства преступления и наказания. Следовательно, право возмездия не восстанавливает и права государства или общества.

В-третьих, утверждают, что право возмездия гарантирует *равенство* преступления и наказания. Излагая мнение сторонников права возмездия, Соловьев пишет, что тогда должно существовать «равномерное воздействие, например, убивший должен быть убит» (ОД, 389). Это буквально цитата из Канта, и одновременно главный аргумент Канта в пользу права возмездия. Соловьев кратко излагает аргументацию в пользу этого тезиса в таком виде ⁴: право жертвы есть нечто положительное, преступление есть отрицание этого права, далее общество должно произвести равное отрицание в виде наказания. Отсюда двойное отрицание производит некоторое новое положительное состояние. Однако факт преступления и нанесенный им ущерб (например, увечье или смерть жертвы) неотменимы. Следовательно, должно отрицаться нечто другое. Что же является первоначальным отрицанием, которое можно упразднить? Соловьев отвечает: злая воля преступника, и отрицать ее может только деятельное раскаяние преступника. Таким образом, получается, что результат права возмездия — два трупа, результат отрицания злой воли — нравственное возрождение преступника.

Общий вывод из критики аргумента от равенства таков: «Внешнее насильственное действие не может упразднить или изменить внутреннее состояние воли... В казни преступника... отрицается не злая воля, а положительные блага жизни...» (ОД, 390).

В-четвертых, утверждают, что право возмездия *конкретному преступлению* сопоставляет соразмерное ему *конкретное наказание*. Соловьев же считает, что право возмездия слишком абстрактно. Оно остается в рамках отношения «жертва — преступник», а по мнению русского философа, ситуацию преступления следует рассматривать конкретнее. Так, Соловьев в соответствии с духом своей философии всеединства пытается анализировать ситуацию преступления и наказания в ее максимально целостной форме. Поэтому он рассматривает право наказания в

более широком контексте, включающем права потерпевшего, общества и преступника. Потерпевший имеет право на защиту, общество — на безопасность, а «преступник имеет право на разумение и исправление» (ОД, 403). Все это рассуждение о правах совершенно не кантовское. По Канту, при определении наказания вообще не должны приниматься во внимание чьи-либо права или чья-либо польза. Значение имеет только ценность строгой справедливости. Когда же Соловьев говорил о безопасности общества, то это — явно аргумент от ценности пользы. Правда, в случае потерпевшего и преступника Соловьев справедливо говорит не о пользе, а о праве. У каждого человека, в том числе у преступника, имеется прирожденное право на совершенствование, которое право возмездия, в случае смертной казни, исключает. В соответствии с этим Соловьев настаивает на принципиальном учете личности преступника и его состояния при определении меры наказания: «...последствия преступления для преступника должны находиться в естественной и внутренней связи с его действительным состоянием» (ОД, 403). Право возмездия этого действительного состояния не учитывает, т. е. основывается не на личности преступника, а на его абстрактном равенстве всякому другому человеку. Кстати, частный случай, реализации принципа, требующего учитывать действительное состояние личности, Соловьев видит во введении в российских судах практики условных приговоров.

Таким образом, решающим аргументом Соловьева против права возмездия является признание того, что это право нарушает прирожденное право преступника как человека на совершенствование.

Кроме проанализированных «мнимых доказательств» правомерности возмездия, по Соловьеву, существует и *действительное объяснение* этого права, которое вытекает из исторического рассмотрения проблемы наказания. Корни доктрины отмщения Соловьев видит в корпоративности, свойственной обществам от первобытного до феодального. Корпоративность означает, что ущерб, нанесенный члену корпорации, ощущается всей группой и вызывает в ней чувство мстительности. Государство первоначально оставляет право отмщения самим гражданам. Однако впоследствии, «чтобы оправдать свои требования от частных лиц, государство должно взять их интересы под действительную защиту; чтобы навсегда упразднить частное право кровавой мести, государство должно превратить его в публичное, т. е. принять на себя его исполнение» (ОД, 386). В этом выражается «солидарность государственной власти с подчиненными ей отдельными лицами...» (ОД, 386). Замечу, что на основе этого объяснения можно реконструировать культурологическую предпосылку права возмездия. Принимая на себя частное отмщение, государство в определенном отношении становится в один ряд со своими гражданами. Иначе говоря, государство рассматри-

вается как посредник в отношениях между гражданами. Это — западный взгляд на роль государства. Для России государство всегда было высшей подавляющей силой, несоразмерной с возможностями граждан. Оно всегда стояло над обществом и никогда не играло роль посредника. В России солидарность государства с гражданами всегда была немыслима.

Таковы аргументы Канта и контраргументы Соловьева. В следующем разделе статьи я проанализирую те предпосылки, на которых основывается эта аргументация.

Культурологические основания и социальные онтологии. Рассмотрение взглядов Канта и Соловьева на право возмездия и оправданность смертной казни показывает, что предпочтительнее того или иного решения этой проблемы не полностью обусловлено рациональными аргументами. Аргументы более или менее равноубедительны. По крайней мере ни одну систему взглядов нельзя окончательно опровергнуть. К тому же и Кант, и Соловьев в целом принимают гуманистические и христианские ценности. Поэтому рационально предположить, что различие во взглядах обусловлено некоторыми неявными предпосылками, коренящимися в национальной культуре. По крайней мере, я постараюсь продемонстрировать это относительно взглядов Соловьева.

Поскольку область нерациональных предпосылок неисчерпаема, я постараюсь выдвинуть только несколько, на мой взгляд, правдоподобных гипотез относительно самого верхнего слоя этих нерациональных предпосылок. Я также принимаю следующую трактовку аргументации, представленной в тексте: особенности аргументации обуславливаются, с одной стороны, избранными логическими средствами, а с другой стороны, свойствами подразумеваемой модели мира. Именно на основании модели мира формируются исходные подразумеваемые послылки логических умозаключений.

Выявить интересующий нас класс подразумеваемых предпосылок поможет вопрос: какова должна быть модель общества, чтобы из нее вытекало право возмездия (Кант) или отрицание этого права (Соловьев)? Ответом на этот вопрос будет социальная онтология, принимаемая каждым из этих мыслителей.

Социальная онтология, принимаемая данным мыслителем, представляет собой модель мира, особенности которой обычно коренятся в той культуре, к которой принадлежит мыслитель. Поэтому, говоря о культурологических основаниях взглядов Канта и Соловьева на проблему наказания, нам следует реконструировать их социальные онтологии.

Для целей статьи достаточно понимать общество как множество субъектов, вступающих в определенные отношения друг к другу. *Социальная онтология* в таком случае определяет: (1) каковы базисные характеристики субъектов, составляющих общество, и (2) каковы основные типы отношений между этими

субъектами. Тип онтологии задается ответом на вопрос: что является базисным уровнем онтологии — элементы или связи (отношения)?

Субъектами, составляющими базис онтологии и Канта, и Соловьева, являются *личности*. Однако уже в трактовке базисных характеристик личности их мнения сильно различаются. Мы уже видели, что принцип возмездия вынуждает Канта отвлекаться от внутренней структуры личности. Поэтому он ограничивается внешней свободой личности и вытекающей из нее ответственностью. Для принятия принципа возмездия важно не проникать во внутреннюю структуру личности, в ее душевный мир. В «Введении в учение о праве» Кант пишет: «...каждый может быть свободен, хотя бы для меня его свобода была совершенно безразлична..., если только я не наносу ей ущерба своими внешними поступками» (4(2), 140). Таким образом, *внешняя свобода* и *ответственность* — две базисные характеристики личности в социальной онтологии Канта. Поэтому мы можем назвать онтологию Канта *онтологией автономных личностей*.

Каков же основной тип отношений в онтологии Канта? В понятие автономии аналитически входит признак независимости личности. Основные отношения между независимыми личностями задаются законами, диктуемыми разумом. У Канта такими рациональными законами являются категорические императивы морали и права. Эти законосообразные отношения между субъектами данной онтологии не имеют личностных характеристик. Поэтому в кантовской онтологии каждый автономный субъект может отделить себя от внутренних состояний другого субъекта и ограничиться только уважением к его внешней свободе. Отсюда следует, что не существует необходимости в том, чтобы ущерб, нанесенный одной личности, оказывал влияние на внутреннее содержание другой личности. Это делает возможным принятие возмездия с его неизбежным следствием — смертной казнью.

Иначе говоря, культурологическим основанием кантовского принципа возмездия является воззрение на *общество* как на *множество автономных личностей, объединенных законами разума*. Базисный уровень такой онтологии — личности, обладающие внешней свободой. Отношения в такой онтологии детерминируются базисными характеристиками личностей.

В результате анализа кантовской социальной онтологии напрашивается естественное предположение, согласно которому парадигмой для построения такой социальной онтологии послужила ньютоновская механика, модель мира которой включает материальные точки и отношения между ними, выражаемые законами.

В основе аргументов Соловьева лежит принципиально иной тип социальной онтологии. Соловьев считает первоначальными отношения, существующие в обществе: «Каждое единичное

лицо есть только средоточие бесконечного множества отношений с другим и с другими» (ОД, 281).

Отношения между личностями в онтологии Соловьева задаются его метафизикой всеединства, утверждающей внутреннюю связь каждого со всеми и всех с каждым. Нетрудно заметить, что всеединство как отношение, определяющее связь между собою элементов социальной онтологии, имеет своим истоком понятие соборности.

Понятие *соборности* было введено в философию Алексеем Хомяковым, который подразумевал под ним мистическое единство членов церкви между собой и всех их с Богом, позволяющее постичь сверхчеловеческую истину веры, недоступную каждому из них в отдельности⁵. Главное в понятии соборности — это кумулятивный эффект, происходящий от единения множества людей на основе рационально невыразимой связи, под которой обычно понимается любовь к Богу и ближнему.

Соловьев конкретизирует соборное отношение между личностями, вводя *отношение восполнения* (ОД, 365, 508—509). Вспомним, что в онтологии Соловьева ни одна личность не является замкнутым в себе самодостаточным целым. Ее обязанность — стремиться к совершенству, а невозможность найти его в каждый данный момент в себе заставляет каждую личность искать восполнения своей недостаточности в другом человеке, в других людях, в обществе. В каждом другом человеке, объединенном со мной соборной связью, я нахожу нечто такое, чего нет во мне самом и что может приблизить меня к совершенству.

Из того, что основным типом отношений в онтологии Соловьева является отношение восполнения, вытекает, что у личности в такой онтологии нет четкой внешней границы, а следовательно, *не определена область ее внешней свободы*. В онтологии Соловьева не работает кантовский подход к обоснованию права. Если нельзя провести отчетливую границу личности, то нельзя и ограничить свободу одного субъекта так, чтобы она не противоречила свободе другого субъекта.

Отношение восполнения в онтологии Соловьева уже в силу своих генетических связей со свойством соборности не является только рациональным⁶. Оно одновременно сверхрационально и чувственно, что устанавливает непосредственную связь между личностями, которая, как правило, полностью не осознается.

Эта характеристика онтологии Соловьева одновременно является выражением характерных черт русской национальной культуры. Так, Николай Лосский в своей книге «Характер русского народа» замечает, что «к числу особенно ценных свойств русского народа принадлежит чуткое восприятие чужих душевных состояний»⁷. И далее, ссылаясь на иностранное свидетельство, Лосский пишет о свойственном русским «непосредственном отношении к душе своего ближнего»⁸. Эта психологическая характеристика русского склада души вытекает из характера си-

стеомобразующих связей русской онтологии, точнее говоря, из фундаментальной связи между личностями, не сводимой к законам разума, а носящей сверхрациональный и чувственный характер.

Таким образом, отношения Канта и Соловьева к проблеме смертной казни и наказания вообще определяются различиями в онтологиях, стоящих за приводимой в тексте аргументацией. Онтология автономных личностей, соединенных законосообразной связью, вынуждает считать преступление и, соответственно, наказание за него самостоятельным проявлением произвола личности. За это действие сама преступная личность и несет ответственность целиком и полностью. Поскольку в этой онтологии связи между личностями формальны, т. е. задаются законами, касающимися внешней свободы, то ущерб, нанесенный одной личности, не переходит в ущерб, нанесенный другой личности и всем.

Отношение восполнения одной личности другой, принятое в онтологии Соловьева, и его концепция личности как множества отношений с другими личностями не позволяют считать преступление личным делом преступника, а возлагает соборную ответственность на всех. Отсюда можно понять замечание Соловьева о том, что смертная казнь преступника по праву возмездия дает не восстановление справедливости, как в онтологии автономных личностей, а только два трупа, т. е. две утраченные связи восполнения в личности каждого человека.

Различие позиций Канта и Соловьева по отношению к праву наказания связано также с различным положением *государства* в их социальных онтологиях.

Кант рассматривает государство как средство социальной организации личностей: «Государство...— это объединение множества людей, подчиненных правовым законам» (4(2), 233). Государство рассматривается как средство обеспечения законосообразных отношений между личностями. Мы можем сказать, что государство в онтологии Канта расположено *на одном уровне* с личностями. Поэтому государство и может взять на себя осуществление определенных действий, которые до этого относились к области межличностных отношений. Такое государство может осуществлять право возмездия, не боясь упрека в несправедливости.

У Соловьева выражено радикально иное отношение к государству. В его онтологии пространство отношений между личностями заполнено разнообразными связями между ними, охватывающими целостное человеческое существо. Поэтому в межличностных отношениях места для государства нет. Государство стоит *над* личностями, составляющими общество. Силы личности и государства несоизмеримы. Личность не защищена от произвола государства. Поэтому если государство берет на себя осуществление межличностных отношений, например, актов воз-

мездия, если оно превращает эти отношения в право, то оно многократно усиливает их эффект. Это означает, что преступник, на которого направлено возмездие государства, превращается в страдательный объект принуждения. Соловьев пишет: «Когда общество⁹ несоизмеримо сильнейшее, чем единичный преступник, обращает на него... свою неодолимую вражду..., тогда уже он становится обиженным или потерпевшим, возбуждая в нас жалость и потребность защитить его» (ОД, 394).

Таким образом, социальные онтологии Канта и Соловьева отличаются пониманием той роли, которую играет государство в межличностных отношениях. Признание автономии личностей и понимание государства как посредника в межличностных отношениях обуславливает принятие права возмездия. Признание зависимости одной личности от другой, признание восполнения одной личности другой и другими наряду с пониманием государства как силы, стоящей над этими личностями и их отношениями, исключает возможность принятия принципа возмездия.

Онтология Соловьева и русская культура. В заключение приведу два соображения, подтверждающие, на мой взгляд, национально русские корни социальной онтологии Соловьева, а значит, и его взглядов на проблему наказания.

Первое соображение касается Пушкина, точнее двух образов из его «Памятника». Во-первых, вспомним, что Пушкин ставит себе в заслугу то, что «чувства добрые» он «лирой пробуждал». Аналогичное основание имеет и этика Владимира Соловьева. Напомню, что Соловьев в основу своей этической концепции наряду с нравственным долгом, описываемым кантовским категорическим императивом, кладет и нравственные чувства: стыда, жалости, благоговения. Не те ли это «чувства добрые», о которых пишет Пушкин? Ведь Пушкин также признает их изначально нравственный характер («добрые»). Во-вторых, обращает на себя внимание еще одно признание Пушкина из этого же стихотворения: «и милость к падшим призывал». Это признание имеет непосредственное отношение к нашей теме. Здесь Пушкин касается фундаментального русского чувства жалости, сочувствия к неудачникам, точнее говоря, к пострадавшим от государства преступникам. Я думаю, что истоки соловьевского отношения к праву наказания следует искать в нравственной установке русского народа, выраженной, в частности, Пушкиным.

Второе соображение касается творчества Достоевского, который отчетливо выразил свойственное русской культуре отношение к преступлению и наказанию. Выявить это отношение нам поможет следующий вопрос: что стало бы с главным героем «Преступления и наказания», если бы его судили не по законам российской юстиции того времени, а по рекомендациям Канта? Очевидно, что Раскольников был бы осужден на смертную казнь и умер бы в своем ожесточении против мира и Бога. Следовательно, на кантовской почве не было бы эпилога к роману «Пре-

ступление и наказание», а значит, и всего романа. Если бы Достоевский следовал рекомендациям Канта, то следующие слова из эпилога к «Преступлению и наказанию» стали бы невозможны: «Но тут уж начинается новая история, история постепенного обновления человека, история постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой, знакомства с новой, доселе совершенно неизвестною действительностью»¹⁰.

Мы должны быть благодарны своеобразному характеру русской культуры и русскому отношению к преступлению и наказанию за то, что мы теперь имеем и «Преступление и наказание», и «Братьев Карамазовых».

¹ Эпиграф заимствован из кн.: Поппер К. Миф концептуального каркаса//Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. С. 560—561.

² Ebbinghaus Ju. Die Strafen für Tötung eines Menschen nach Prinzipien einer Rechtsphilosophie der Freiheit//Gesammelte Schriften. Band 2. Philosophie der Freiheit. Bonn; Bouvier, 1988. S. 308.

³ Соловьев В. С. Оправдание добра//Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 380. В дальнейшем ссылки на «Оправдание добра» приводятся по упомянутому изданию в тексте статьи с указанием страницы. В данном случае ссылка выглядела бы так: (ОД, 380).

⁴ Следует заметить, что у Канта такая аргументация отсутствует.

⁵ См.: Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1878. Т. 1. С. 283; М., 1886. Т. 2. С. 6, 102, 321—328.

⁶ Это отличает отношение восполнения от похожего отношения «дополнения до совершенства» («das Ergänzungsstück... zur Vollständigkeit»), встречающегося у Канта. См., например, следующий отрывок из «Метафизических начал учения о праве»: «Все три власти в государстве, ...координированы между собой наподобие моральных лиц..., т. е. одна дополняет другую для совершенства... государственного устройства» (4 (2), 237).

⁷ Лосский Н. О. Характер русского народа//Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. С. 258.

⁸ Там же.

⁹ Соловьев в этой главе не различает общество и государство, о чем делает специальную оговорку.

¹⁰ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание//Полн. собр. соч. Т. 6. М., 1973. С. 422.

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

И. КАНТ

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

С. Метод восхождения от чувственного к сверхчувственному, согласно господину Эберхарду

Заключение из данных выше доказательств, главным образом из последнего, выводимое господином Эберхардом на стр. 262, следующее: «Таким образом, та истина, что пространство и время имеют как субъективное, так и объективное основания, оказалась аподиктически полностью доказанной. Далее, было доказано, что их *конечной объективной причиной* являются вещи в себе». Но ведь любой читатель «Критики» скажет, что все мои утверждения говорят об этом же, т. е. что господин Эберхард своими аподиктическими доказательствами (то, насколько они таковыми являются, можно видеть из вышеизложенного) ничего не выдвинул против «Критики». Но то, что эти объективные основания, а именно вещи в себе, не следует искать в пространстве и времени, а в том, что «Критика» называет вне — или сверхчувственным субстратом их (ноуменом) — вот это и было моим утверждением, противоположное чему пытался доказать господин Эберхард, но только нигде, даже в конечном выводе, он не хочет говорить об этом.

На стр. 258 за номерами 3 и 4 господин Эберхард говорит следующее: «Пространство и время имеют, помимо субъективных, также и объективные основания, и эти объективные основания суть не явления, а действительные познаваемые вещи; на стр. 259 [читаем]: их конечным основанием являются вещи в себе» — все это буквально и многократно утверждает и «Критика». Как же случилось, что господин Эберхард, который обычно достаточно зорко следит за своей выгодой, на этот раз поступил не в угоду ей? Дело в том, что мы имеем дело с неискренним человеком, который не видит этого, потому что он не желает это видеть. Он собственно хотел, чтобы читатель не понял, что его объективные *причины*, которые должны быть не явлениями, а вещами в себе, суть лишь *части* (простые) явлений: ибо в таком случае он (читатель) тотчас же обнаружил бы несостоятельность подобного способа объяснения, так как части ведь также могут быть основанием возможности некоего сложного; и в этом случае он говорит тем же языком, что и «Критика», а именно о конечных причинах, которые не суть явления. Если бы он честно говорил о частях явлений, которые сами по себе не суть явления, или о чувственном, части которого, однако, не яв-

ляются чувственными, то несуразность (даже если предположить [существование] простых частей) стала бы очевидной. Но слово «основание» скрывает все это, ибо неискушенный читатель полагает, что под ним следует понимать нечто совершенно отличное от тех самых созерцаний, как того хочет «Критика», и убеждает себя в том, что способность познания сверхчувственного доказывается [существованием] самих предметов чувств.

При оценке этого заблуждения важно, главным образом, то, чтобы читатель вспомнил о том, что говорилось нами об Эберхардовой дедукции пространства и времени и о чувственном познании вообще. Согласно ему познание является чувственным, а его объект — явлением лишь до тех пор, пока представление его не будет содержать части, которые, как он выражается, не осязательны, т. е. не воспринимаются в явлении сознанием. Оно тотчас утрачивает качество чувственности, и предмет более не познается как явление, а как вещь в себе. Одним словом, он становится ноуменом, как только рассудок узрит и обнаружит конечные основания явления, каковыми, согласно ему, должны быть эти его собственные части. Следовательно, различие между вещью как явлением и представлением лежащего в его основании ноумена не более чем различие между множеством людей, которое я наблюдаю издали, и тем же множеством вблизи, настолько, что я могу сосчитать каждого по отдельности, с той лишь разницей, что он утверждает, что *мы к нему никогда не можем приблизиться* на такое расстояние и что это различие есть не различие вещей, а лишь различие в степени нашей способности к восприятию, которая остается по своему способу всегда одной и той же. Если бы это было действительно тем различием, которое с такой тщательностью делается «Критикой» в ее эстетике, между познанием вещей как явлений и понятием о них в отношении того, чем они являются сами по себе, то подобное различие было бы просто детской забавой, и даже пространное опровержение его вряд ли заслуживало бы лучшего эпитета. Но ведь «Критика» показывает (чтобы привести хотя бы один пример из многих), что в телесном мире (Körperwelt), как средоточии предметов внешних чувств, правда, существуют повсеместно сложные вещи, однако простое в нем не встречается. Но вместе с тем она [«Критика»] показывает также, что разум, если он мыслит себе сложное из субстанций в качестве вещи в себе (безотносительно к особым свойствам наших чувств), то он должен мыслить это простое как состоящее из элементарных субстанций. Согласно тому, что созерцание предметов в пространстве с необходимостью несет с собой, разум не может и не должен мыслить простое, *которое было бы в них*, из чего следует, что даже если бы наши чувства обострились до бесконечности, тем не менее для них было бы совершенно невозможно хотя бы немного приблизиться к простому и еще менее натолкнуться на него, потому что оно в них отсутствует. И тогда не остается другого вы-

хода как признать: тела суть вовсе не вещи сами по себе; то, чувственное представление, что мы называем телесными вещами, есть не что иное, как явление того нечто, которое как вещь в самой себе единственно может содержать в себе простое*, но которое полностью скрыто от нее, потому что созерцание, в котором она [вещь в себе] единственно является нам, представляет нам не свойства, присущие ей как таковой, а лишь субъективные условия нашей чувственности, благодаря которым мы только и можем получить о них наглядное представление.— Итак, согласно «Критике» все, что есть в явлении, представляет собой также в свою очередь явление, поскольку рассудок всегда в состоянии разложить его на части и доказать действительность этих частей, ясное восприятие которых, однако, недоступно нашим чувствам. Но, согласно господину Эберхарду, они тотчас перестают быть явлениями и начинают быть самими вещами.

Так как читателю может показаться невероятным, что господин Эберхард столь произвольно и с таким превратным пониманием обошелся с понятием чувственного, данного опровергаемой им «Критикой», и сам выдвинул столь плоское, для метафизики совершенно не пригодное, понятие различия между чувственными и мнимыми сущностями, каковым является голая логическая форма способа представления, то мы хотим предоставить слово ему самому, чтобы он пояснил нам то, что он имеет в виду.

После того, как господин Эберхард на стр. 271—272 затратил столько ненужных усилий, чтобы доказать то, в чем никто и никогда не сомневался, и мимоходом (что естественно) выразил удивление по поводу того, что критический идеализм мог пройти мимо того [факта], что объективная реальность понятия, доказываемая в каждом отдельном случае лишь с помощью предметов опыта, может быть бесспорно доказана и в общем, т. е. о вещах вообще, и что такое понятие не лишено объективной реальности (он впрочем делает неправильный вывод о том, что тем самым эта реальность доказывается и в отношении понятий о вещах, которые не могут быть предметом опыта), он далее продолжает: «Я приведу здесь пример, в уместности которого мы сможем убедиться лишь позднее. Чувства и способности воображения человека в его современном состоянии не могут дать точного образа *тысячеугольника*; то есть образа, с помощью чего можно было бы, например, отличить от угольника с девятьюстами девятьюстами девятью углами. Однако, как только я узнаю, что фигура представляет собой тысячеугольник, то мой рассудок может придавать ей различные предикаты и т. д. Каким же образом можно доказать, что рассудок потому совершенно ничего не может ни утверждать, ни отрицать о вещи в себе, что способность воображения не в состоянии сформировать образ ее, или потому, что мы знаем еще не все составляющие ее индивидуального определения?» Дальше, а именно на стр. 291—292, он вы-

сказывается о различии, производимом «Критикой» между чувствительностью в логическом и трансцендентальном значении так: «Предметы рассудка суть необразные предметы, а предметы чувственности, напротив, *образные* предметы» и приводит затем из *Лейбница* ** пример с вечностью, о которой мы не можем себе составить образ, не можем вполне иметь рассудочную идею о ней, и одновременно приводится и пример с вышеупомянутым тысячеугольником, о котором он говорит: «Чувства и способность воображения человека не могут в *их современном состоянии* составить точной картины, с помощью которой можно было бы отличить его от фигуры с девяностою девятью углами».

Ну, более ясного доказательства, я не хочу сказать преднамеренного искажения «Критики», ибо с целью сокрытия этого оно достаточно глубоко завуалировано, совершенного непонимания предмета, о котором идет речь, обнаруживаемого господином Эберхардом, невозможно потребовать. Пятиугольник для него все еще чувственная, а вот тысячеугольник уже чисто рассудочная вещь, нечто нечувственное (или, как он выражается, необразное). Я боюсь, что пятиугольник находится уже на полпути от чувственного к сверхчувственному; в самом деле, если стороны нельзя сосчитать по пальцам, то трудно посредством одного лишь обозрения определить число их. Вопрос же состоит в следующем: можем ли мы надеяться на получение знания о том, чему не может быть дано соответствующего созерцания? В «Критике» относительно того, что не может быть предметом чувств, дается отрицательный ответ; потому что для того, чтобы показать объективную реальность понятия, мы всегда нуждаемся в созерцании, а наша способность созерцания, даже та, которая дана в математике, чувственна. Господин Эберхард, напротив, отвечает утвердительно на этот вопрос и, к несчастью, приводит в качестве примера математика, который постоянно демонстрирует все в созерцании, как будто бы последний без представления понятия в *точности* соответствующего ему созерцания в способности воображения может с помощью рассудка вполне снабдить предмет его различными предикатами и тем самым, следовательно, познать его без упомянутого условия. Когда Архимед начертил вокруг окружности девяностошестиугольник и затем такой же многоугольник внутри нее, чтобы доказать, что и насколько окружность меньше, чем первый [многоугольник] и насколько больше, чем второй, то спрашивается, подводил ли он под свое понятие названного выше правильного многоугольника созерцание или нет? Без сомнения, он опирался на него как основу, но не так, чтобы он его действительно рисовал (что было ненужной и никчемной затеей), а тем, что он знал правило построения своего понятия, следовательно, свою способность определять величину его, приближаясь к его [понятию] объекту настолько близко, насколько ему было нужно, и, следо-

вательно, знал, как предоставить его согласно понятию в созерцании, а тем самым доказал реальность правила и реальность самого этого понятия для способности воображения. Если бы ему дали задание выяснить, каким образом из монад может быть составлено нечто целое, то он, зная, что подобные разумные существа не следует искать в пространстве, вынужден был бы признать, что ничего об этом он сказать не может, потому что они суть внечувственные сущности, существующие лишь в мышлении, но ни коим образом не в созерцании.

Однако господин Эберхард непременно хочет, чтобы последние, ввиду либо недостаточной степени остроты наших чувств, либо ввиду того, что их число в данном созерцательном представлении слишком велико для ограниченных возможностей способности воображения и его понимания, принимались за *нечувственные* предметы, о которых мы многое можем знать с помощью рассудка, каковую возможность мы ему и предоставляем, ибо подобное понятие сверхчувственного не имеет ничего общего с тем, которое дается в «Критике» и которое ввиду противоречия уже в самом названии вряд ли будет иметь последователь.

Из всего сказанного выше ясно следующее: господин Эберхард ищет материал всякого познания в чувствах, в чем он прав. Но он хочет этот материал использовать и для познания сверхчувственного. В качестве мостика к этому ему служит положение о достаточном основании, которое он берет не только во всей его неограниченной всеобщности, для чего необходим совершенно иной способ различия чувственного и интеллектуального, чем он готов принять, но и предусмотрительно отличает по своей форме от закона причинности, ибо тем самым он вступил бы в противоречие со своим собственным намерением ***. Однако этого моста недостаточно, так как на противоположном берегу невозможно строительство с помощью материала чувственных представлений. Тем не менее он пользуется им, потому что у него (как и у любого человека) нет другого. Но то простое, которое, как он полагает, ему прежде удалось найти в виде части чувственного представления, он хочет отмыть от этого родимого пятна тем, что хвастается, что ему удалось *продемонстрировать* его наличие в материи, так как в чувственном представлении с помощью одного только восприятия его никогда не удалось бы найти.

И вот теперь это представление части (простое), согласно его заявлению, существует в материи как предмете чувств реально. Но остается все еще (без ущерба для упомянутой демонстрации) небольшое сомнение: каким образом можно обеспечить понятию, которое было доказано лишь на одном предмете чувств, его реальность в случае, когда оно означает сущность, которая не может быть предметом чувств (и даже какая-либо гомогенная часть ее). Ибо неизвестно, останется ли вообще не-

что, что можно было бы назвать вещью, если простое будет лишено всех тех свойств, которые делают его частью материи. Следовательно, с помощью упомянутой демонстрации он доказал объективную реальность простого как части материи, то есть как объекта, относящегося только к чувственному созерцанию и к возможному опыту *самому по себе*, но никак не доказал это для любого предмета, включая сверхчувственный, вне опыта, а ведь именно это и было то, о чем спрашивалось.

Во всем, что затем следует на стр. 263—306 и что должно служить подтверждением вышесказанному, нет, как и следовало предположить, ничего, кроме искажения положений «Критики», главным образом, неправильного толкования и смешения логических утверждений, относящихся лишь к форме мышления (не имея в виду какой-либо предмет), с трансцендентальными (в которых разум нуждается как в способе, каким рассудок использует их совершенно чисто и без каких-либо других источников для познания вещей *a priori*). К первым относится среди прочих перевод на стр. 270 выводов в «Критике» в силлогистическую форму. Он говорит, что я заключаю так: «Все не являющиеся явлениями представления *пусты* от форм чувственного созерцания (неуклюжее выражение, которое нигде не встречается в «Критике», но которое можно оставить). Все представления о вещах в себе суть представления, которые не суть явления (и такого способа выражения нет в «Критике», ибо там говорится, что они суть представления *вещей*, которые не суть явления). Следовательно, они просто *пусты*». Здесь четыре главных понятия, и я, по его словам, должен был заключить так: «Следовательно, эти представления лишены форм чувственного созерцания».

Последнее действительно является выводом, который можно сделать из «Критики», а вот первый присочинил господин Эберхард. Но за ним следуют, согласно «Критике», следующие эписиллогизмы, благодаря которым все же, в конце концов, получается упомянутый вывод, а именно: представления, которые лишены формы чувственного созерцания, лишены всякого созерцания вообще (ибо всякое наше созерцание чувственно). Представления о вещах в себе лишены и т. д. Следовательно, они лишены всякого созерцания. И, наконец, следующее: представления, которые лишены какого-либо созерцания (которым как понятиям не может быть дано соответствующее им созерцание), пусты вообще (без познания своего объекта). Представления о вещах, которые не суть явления, лишены всякого созерцания. Следовательно, они совершенно пусты (лишены знания).

В наличии чего здесь у господина Эберхарда следует сомневаться: понимания или честности?

Для иллюстрации полного непонимания истинного смысла «Критики» и полной безосновательности того, что он, как ему кажется, смог поставить на ее место для целей более совершен-

ной системы, здесь можно привести лишь несколько примеров, так как даже самый решительный противник господина Эберхарда утомился бы от усилий привести моменты его доводов про- и контра- в какую-либо согласующуюся с самой собой связь.

Вопросом «Кто (что) представляет чувственности свой материал, а именно ощущения?» — на стр. 275, он полагает, что выступил против «Критики», заявив на стр. 276 следующее: «Мы можем выбирать что угодно — но все равно придем к вещам в себе». Но ведь это же и есть то, что постоянно утверждается «Критикой», с тем лишь [различием], что в качестве основания чувственных представлений она полагает не опять-таки вещи как нечто чувственное, а сверхчувственное, лежащее в основе последних, и о чем мы не можем иметь никакого знания. Она говорит: предметы как вещи в себе дают материал для эмпирических созерцаний (они содержат основание, определяющее способность представления в той мере, в какой оно чувственно), но они не являются материалом последних.

Затем ставится вопрос, каким же образом рассудок обрабатывает этот самый материал (откуда бы он ни брался). «Критика» в своей трансцендентальной логике показала, что это происходит путем подведения чувственных (чистых или эмпирических) созерцаний под категории, которые суть понятия о вещах вообще и имеют своим основанием лишь чистый рассудок а priori. И, напротив, на стр. 276—279 господин Эберхард раскрывает свою систему в следующих словах: «Мы не можем иметь никаких других общих понятий, кроме тех, которые получены нами, будучи восприняты посредством чувств, или о вещах, которые мы осознаем в своей душе»; это отвлечение от отдельного он затем в этом же абзаце определяет более точно. Это есть первый акт рассудка. Второй (на стр. 279) состоит в том, что он из этого сублимированного материала опять-таки составляет понятия. Итак, с помощью абстракции рассудок достигает (начиная с чувственных представлений) категорий, а затем по достижении этой ступени и на основе существенных признаков вещей приходит к их атрибутам. Так, на стр. 278 говорится: «Следовательно, рассудок с помощью разума получает новые сложные понятия: точно так же он сам с помощью абстракции восходит ко все более общим и более простым понятиям, вплоть до понятий возможного, обоснованного и т. д.».

Это восхождение (если только восхождением можно назвать лишь абстрагирование от эмпирического при опытном применении рассудка, в результате чего интеллектуальное, которое мы согласно природной способности нашего рассудка вносим прежде а priori, остается в остатке) является *логическим*, а именно общими правилами, применение которых, однако, остается лишь в рамках возможного опыта, так как эти правила устанавливаются в результате применения рассудка в нем [опыте], где кате-

гориям поставляются соответствующие им чувственные созерцания.

Для истинного, *реального* восхождения, а именно [восхождения] к другому роду сущностей, чем те, которые могут быть даны чувственности вообще, даже самой совершенной, необходимо созерцание иного рода, которое мы называем интеллектуальным (которое ввиду его принадлежности к знанию и его нечувственной [природе] не может иметь другого названия и значения), при котором мы не только не нуждаемся в категориях, но даже, обладая неудобным свойством [нашего] рассудка, не могли бы найти им вообще никакого применения. Кто же может дать нам подобный созерцающий рассудок, или даст нам, если он спрятан глубоко в нас, знания о нем?

И здесь господин Эберхард знает выход. Ибо согласно сказанному на стр 280—281 «существуют также *созерцания, которые не являются чувственными* (но они и не есть созерцания рассудка, т. е. другой вид созерцания, чем чувственное [созерцание] в пространстве и времени». — «Первоэлементы конкретного времени и первоэлементы конкретного пространства не суть больше явления (объекты чувственного созерцания)». Итак, они суть истинные вещи, *вещи в себе*. Эти нечувственные созерцания он отличает на стр. 299 от чувственных благодаря тому, что они «представляются чувством неотчетливыми, или смутными (*verwogen*)», а на стр. 295 он определяет рассудок как «способность ясного познания». Следовательно, различие между его нечувственным и чувственным созерцанием состоит в том, что простые части в конкретном пространстве и времени, т. е. в чувственном (созерцании), смутны, а в нечувственном — представляются отчетливо. Естественно, что подобным образом выполняется требование «Критики» объективной реальности понятия о простых сущностях, что и происходит путем представления соответствующего ему (но только не чувственного) созерцания.

Однако это *восхождение* имеет место для того, чтобы еще более глубоко упасть. В самом деле, если те самые простые сущности примыслены к самому созерцанию (*in die Anschauung selbst hinein verpünfzelt*), то тем самым их представления как частей, содержащихся в эмпирическом созерцании, оказываются доказанными, а их созерцание обладает тем же свойством, что и все созерцание в целом, т. е. является чувственным. Осознание представления не зависит от специфического свойства последнего, ибо оно может быть связано с любым представлением. Сознание эмпирического представления называется восприятием. Следовательно, то, что те якобы простые части не воспринимаются, ровно ничего не меняет в их основном свойстве быть чувственными созерцаниями, например, как бы ни обострились наши чувства и как бы вместе с ними ни возросла способность воображения к восприятию сознанием всего многообразного его созерцания, в них с помощью ясности **** представления можно

было бы обнаружить нечто нечувственное.— Здесь у читателя может возникнуть следующий вопрос: почему господин Эберхард, говоря о возвышении *над* сферой чувственного (стр. 169), употребляет постоянно термин «нечувственный», а не термин «сверхчувственный»? Это происходит не случайно. Ибо в этом случае невозможность вылущивания (*herausklauben*) его из чувственного созерцания, именно потому, что оно чувственно, слишком бросалась бы в глаза. А выражение «нечувственный» обозначает простое отсутствие (например, сознания чего-то при представлении предмета чувств), и читатель не тотчас поймет, что ему тем самым подсовывается представление о действительно вещах совершенно иного рода. Точно так же обстоит дело с тем, на чем мы намерены остановиться ниже, а именно с выражением «общие вещи» (вместо общих предикатов вещей), из-за чего читатель будет полагать, что под ними следует понимать сущности особого рода. То же самое и с выражением «не-идентичные» (вместо синтетические) суждения. Подбор неопределенных выражений требует поистине большого искусства, если хочешь выдать перед читателем мелкое за великое.

Итак, если господин Эберхард правильно изложил понятие чувственного созерцания Лейбница-Вольфа, а именно, что оно состоит в хаотичности многообразных представлений в нем и что последние поставляют нам вещи такими, какие они есть в себе, а отчетливость их познания покоится на рассудке (который распознает простые части в этом самом созерцании), то «Критика» ничего не присочинила к этой философии и ничего неправильного на нее не возложила; остается только выяснить, имеет ли она право сказать следующее: является ли неправильной точка зрения, которую она занимает относительно определения чувственности (как особой способности восприятия) *****.

На стр. 303 он подтверждает правильность значения понятия чувственности, придаваемого «Критикой» Лейбницевою философией, тем, что субъективное основание явлений как хаотичных представлений он видит в *неспособности* различия всех признаков (частичных представлений чувственного восприятия), и, выразив на стр. 377 упрек «Критике» в том, что она не называла этого основания, он говорит следующее: оно (основание) лежит в ограниченности субъекта. То, что явления помимо этих субъективных оснований логической формы созерцания имеют еще и *объективные*, утверждается самой «Критикой», и в этом у нее нет разногласий с Лейбницевою [философией]. Но то, что если эти объективные причины (простые элементы) как части находятся в самом явлении и не воспринимаются как таковые лишь в силу их смутности, а могут быть лишь продемонстрированы, и что они должны называться чувственными и вместе с тем нечувственными, а еще, ввиду их конечной причины,— интеллектуальными созерцаниями, это очевидное противоречие. Лейбницево понятие чувственности и явлений не может быть та-

ким образом истолковано, и господин Эберхард дал либо совершенно неверную интерпретацию упомянутой точки зрения, либо она должна быть без колебаний отвергнута. Одно из двух: либо созерцание относительно своего объекта полностью интеллектуально, т. е. мы созерцаем вещи так, как они суть в себе, и в таком случае чувственность состоит лишь в хаотичности, которая неизбежна при подобном многообразии созерцания, или оно не интеллектуально, т. е. мы понимаем под ним лишь способ, каким мы подвергаемся аффицированию со стороны совершенно не известного объекта, и в таком случае чувственность заключается не в хаотичности, а, напротив, может иметь даже очень высокую степень ясности, которая распространяется также и на ее части, поскольку последние содержатся в ней, и тем не менее не содержит ни на йоту больше, чем содержит явление. Оба [свойства] не могут мыслиться одновременно в одном и том же понятии чувственного. Итак, чувственность, какой господин Эберхард наделяет Лейбницево понятие последней, отличается от рассудка либо просто логической формой (неясность), обладая, однако, по своему содержанию рассудочными представлениями о вещах в себе, либо она отличается от познания рассудком также и трансцендентально, т. е. по своему происхождению и содержанию, тем, что она вовсе не содержит ничего, идущего от свойств объектов самих по себе, а всего лишь способ, каким аффицируется субъект, и, между прочим, может быть сколь угодно отчетливой. Именно последнее и утверждает «Критика». Ей нельзя противопоставить первое мнение, не поместив чувственность [в сферу] смутных представлений, содержащихся в данном созерцании.

Невозможно лучше, чем это делает господин Эберхард, изложить бесконечное различие между теорией чувственности как особого способа созерцания, имеющего свою априорную форму, определяющуюся всеобщими принципами и теорией, рассматривающей данное созерцание как простое восприятие (*Apprehension*) вещей самих по себе, которое отличается от интеллектуального созерцания (как чувственного созерцания) лишь степенью ясности представлений. Дело в том, что из невозможности, бессилия и ограниченности способности представления (сплошь выражения, употребляемые господином Эберхардом) невозможно вывести обогащения знания, дать каких-либо позитивных определений объекту. Сам данный принцип должен иметь в себе нечто положительное, что могло бы служить субстратом для подобных утверждений, но, правда, лишь субъективно, и который бы имел силу для объектов лишь постольку, поскольку они суть явления. Если мы подарим господину Эберхарду его простые части предметов и признаем, что он самым лучшим образом, как он это умеет, с помощью своего закона достаточного основания может пояснить их связь, то как, с помощью каких силлогизмов он намеревается из своих понятий мо-

нады и связи их с помощью сил получить представление пространства, чтобы оно как полное пространство имело три измерения, два из которых суть сами по себе пространства, а третье, т. е. точка, является границей всякого ограничения?

Или в том, что касается объектов внутреннего чувства, каким образом он намерен заполучить лежащее в его основании условие, время, как величину, имеющую лишь *одно* измерение, и как постоянную величину (какой является также и пространство) из своих простых частей, которые, по его мнению, чувственность воспринимает, но не обособленно, а рассудок примысливает, и каким образом он хочет вывести из ограничений (Schranken), из неясности, следовательно, из одних недостатков, столь позитивное знание, которое содержит условия для наук, в наибольшей степени из всех других расширяющих свое знание а priori (геометрии и общего учения о природе)? Он должен все эти свойства считать неистинными и просто вымышленными (так как они именно противоречат тем простым вещам, которые он предполагает); или он должен искать их объективную реальность не в вещах в себе, а в их явлениях, то есть в форме их представления (как объектив чувственного созерцания) в субъекте и его способности к непосредственному восприятию предметов, данных в представлении, которая одна делает понятной а priori (еще до того, как предметы даются) возможность познания многообразного с помощью условий, в которых единственно могут быть даны чувствам объекты. В связи с этим следует привести то, что господин Эберхард говорит на стр. 370: «Что является субъективной причиной явлений, господин К. не определил.— Таковой является ограниченность субъекта» (это его определение). Поистине, читай и суди.

Понимаю ли я «под формой чувственного созерцания ограниченность способности познания, благодаря которой многообразное получает образ (Bilde) времени или пространства или сами эти образы в целом»,— этого господин Эберхард (стр. 391) не знает.— «Тот, кто мыслит их себе как приобретенными первоначально, а не в их основаниях, тот мыслит *qualitatem occultam*. Но если же он принимает оба упомянутых объяснения, то вся его теория, целиком или частично, содержится в Лейбницевой теории». На стр. 378 он требует пояснения этой самой *формы явлений*. «Оно [объяснение],— говорит он,— может быть мягким или грубым». Сам он соизволит прибегнуть в данном разделе преимущественно к последнему. Я же предпочитаю первое, оно более приличествует тому, кто имеет на своей стороне весомые основания.

«Критика» не допускает вообще никаких изначальных или врожденных представлений; все они без исключения, будь то созерцания или понятия, трактуются ею как приобретенные. Но есть, однако, первоначальная приобретенность (как выражаются специалисты по естественному праву) и, следовательно, приоб-

речение также и того, чего еще вовсе не существует, то есть что до этого действия не принадлежит еще какой-либо вещи. Такими являются, по утверждению «Критики», во-первых, форма вещей в пространстве и времени, во-вторых, синтетическое единство многообразного в понятии, ибо ни одна из этих двух форм не заимствуется нашей познавательной способностью от объектов как данных вместе с ними в них самих по себе, а привносит их от себя а priori. Однако основание этого должно быть заложено в субъекте, которое делает возможным то [обстоятельство], что мысленные представления возникают так, а не иначе, и, кроме того, они должны относиться к еще не существующим объектам, и, по крайней мере, это основание является врожденным. (Так как господин Эберхард сам замечает, что, для того, чтобы иметь право на употребление выражения «наделенный» (анerschaffen), необходимо наличие доказательства существования бога в качестве предпосылки, почему же он пользуется им в критике, имеющей дело с началами любого познания, а не прежним выражением «врожденный»)?

Господин Эберхард говорит на стр. 390 следующее: «Основания общих еще неопределенных образов пространства и времени, а с ними и рождается душа», но на следующей странице вновь возникает сомнение, должен ли я под формой созерцания (говорить следует об основании всех форм созерцания) понимать ограниченность познавательной способности, или сами эти образы. Как он мог, пусть даже сомневаясь, предполагать первое, невозможно понять, так как он должен отдавать себе отчет в том, что подобное объяснение им чувственности идет вразрез с «Критикой». Второе, а именно сомнение, не понимаю ли я [под этим] неопределенные образы самого пространства и самого времени, вполне можно объяснить, но не одобрить. В самом деле, где и когда я называл созерцания пространства и времени, в которых единственно только и возможны образы, самими образами (которые всегда предполагают понятие, изображением которого они являются, например, неопределенный образ понятия треугольника, когда еще не даны ни соотношения сторон, ни углы)? Он настолько проникся ошибочной подменой выражения «чувственный» выражением «образный», что она его постоянно сопровождает. Основанием возможности чувственного созерцания является и не то, и не другое, ни границы способности познания, ни образ; а просто особая восприимчивость души, когда она аффицируется чем-либо (в ощущении), получать представление согласно свойствам своей субъективности. Это первое формальное основание, например, возможность пространственного созерцания, единственно является врожденным, но не само представление пространства. Ибо впечатления всегда необходимы для того, чтобы с самого начала направить познавательную способность на представление объекта (которое всегда есть собственная деятельность). Так

возникает формальное *созерцание*, называемое пространством, как первоначальное приобретенное представление (форма внешних предметов вообще), причина которого, однако (как простая способность к восприятию), врожденна, и приобретение которой происходит задолго до [получения] определенного *понятия* о вещах, которые соответствуют этой форме. Приобретение последних есть *acquisitio derivativa*, предполагающая уже общие трансцендентальные понятия рассудка, которые не врождены*, а приобретены, однако *acquisitio* которых, как и пространства, также является оригинальным (*originario*), и не предполагает ничего врожденного, кроме субъективных условий спонтанности мышления (соответствует единству апперцепции). В этом значении основания возможности чистого чувственного созерцания никто не может сомневаться, разве что только тот, кто с помощью словаря пролистал «Критику», но не продумал ее. О том, насколько, однако, господин Эберхард не понял самые ясные положения «Критики», или насколько он ее преднамеренно не понимает, об этом может свидетельствовать следующий пример.

В «Критике» было сказано, что категория субстанции сама по себе (так же как и любая другая) не содержит равным счетом ничего иного, кроме логической функции, относительно которой объект мыслится определенным, и, следовательно, только этим одним не производится еще никакого познания предмета, не возникает даже минимального (синтетического) предиката до тех пор, пока под него не будет подведено чувственное созерцание; из чего справедливо было заключено, что, так как без категорий мы не можем судить о вещах, невозможно равным счетом никакого познания сверхчувственного (разумеется, что при этом речь идет о теоретическом знании). Господин Эберхард заявляет на стр. 384—385, что может получить это знание о чистой категории субстанции и без помощи чувственного созерцания: «Сила — вот что производит акциденции». Но ведь опять-таки сама сила есть не что иное, как категория (или ее предикабилия), а именно предикабилия [категории] причинности, о которой я также утверждал, что доказать ее объективную значимость без подведения под нее чувственного созерцания так же невозможно, как и реальность понятия субстанции. И вот он действительно основывает свое доказательство (на стр. 385) на акциденциях, следовательно, также на силе как их основании, в чувственном (внутреннем) созерцании. В самом деле, он соотносит понятие причины с последовательностью состояний души во времени, со следующими друг за дру-

* В каком смысле Лейбниц употребляет слово «врожденный», когда он говорит об элементах познания, это будет обсуждено ниже. Публикация Хисманна в «Немецком Меркурии» (Октябрь, 1777) может облегчить это обсуждение.

гом представлениями; или их частями (Graden), основание которых содержится в вещи, полностью определенной во всех своих настоящих, прошедших и будущих изменениях, и «поэтому,— говорит он,— эта вещь есть сила, поэтому она есть субстанция». Но «Критика» ведь и не требует большего, чем демонстрации (Darstellung) понятия силы (которое, будь мимоходом замечено, есть нечто совершенно иное, чем то, реальность которому он хотел обеспечить, а именно субстанции) ***** во внутреннем чувственном созерцании, и тем самым обеспечивается объективная реальность субстанции как чувственной сущности. Однако речь шла о том, может ли быть доказана реальность понятия силы как чистой категории, т. е. также и без применения к предметам чувственного созерцания, следовательно, имеющей силу также и для сверхчувственных, т. е. голых, рассудочных, сущностей: ведь в этом случае отпадает всякое сознание, покоящееся на обусловленности их временем, отпадает, следовательно, всякая последовательность, [состоящая] из прошлого, настоящего и будущего вместе со всем законом непрерывности изменчивых состояний души, и не остается ничего, с помощью чего акциденции даются и что могло бы служить понятию силы в качестве примера. Итак, пусть он уберет согласно требованию понятие человека (в котором уже содержится понятие тела), а также понятие представлений, бытие которых определимо во времени, т. е. все, что содержит условия как внешнего, так и внутреннего созерцания (ибо он вынужден делать это, если хочет обеспечить понятиям субстанции и причины действие как чистым категориям, т. е. таким, которые могут служить познанию также и сверхчувственного), то от понятия субстанции не останется ничего другого, кроме понятия некоего нечто (eines Etwas), существование которого должно мыслиться только как существование субъекта, а не простого предиката чего-либо другого. А от понятия причины ему останется в бытии только понятие отношения нечто к чему-то другому, которое гласит, что, если я полагаю что-либо первым, то тем самым определяется также и с необходимостью полагается и другое. С помощью этих двух понятий он не сможет извлечь ровным счетом никакого знания о вещи, обладающей таким свойством, даже более того, возможно ли такое свойство вообще, т. е. может ли быть нечто, в котором бы оно встречалось.

Из этого не следует извлекать вопрос *относительно практических основоположений* а priori: не получают ли в таком случае, если в основе лежит понятие о вещи (как о ноумене), категории субстанции и причинности объективной реальности как чистые *практические* определения разума? Ибо для возможности получить вещь, способную существовать в качестве субъекта, а не только предиката чего-либо другого, или [возможность] свойства, имея в виду существование других, отношение

причины к следствию, а не наоборот, нужно для целей получения теоретического знания, правда, указать корреспондирующее этому понятию созерцание, потому что без этого ему нельзя приписать объективную реальность, следовательно, не будет получено знание о подобном объекте; но если эти понятия должны выступать не как конститутивные, а как регулятивные принципы применения разума (а это всегда происходит с идеей ноумена), то они как простые логические функции понятий о вещах, возможность которых недоказуема, могут иметь свое необходимое в практических целях применение для разума, потому что в этом случае они не имеют значения объективных оснований возможности ноуменов, а лишь значение субъективных принципов (теоретического или практического применения разума) относительно феноменов.

И все же, как сказано, здесь все еще речь идет лишь о конститутивных принципах познания вещей, но возможно ли получить знание о каком-либо объекте благодаря тому, что я буду говорить о нем лишь посредством категорий, не доказывая их [реальность] с помощью созерцания (которое у нас всегда чувственно), как это полагает господин Эберхард, я, несмотря на всю его хваленую плодотворность скудных онтологических пустынь, не могу ответить.

* Представление простого объекта есть всего лишь негативное понятие, которое необходимо разуму, так как он содержит безусловное для всего сложного (как вещи, не голый формы), возможность которого обусловлена. Это понятие, следовательно, не есть нечто расширяющее наше знание, и обозначает лишь нечто постольку, поскольку оно должно быть отлично от чувственных объектов (которые содержат в себе сложное). Если я говорю: то, что лежит в основе возможности сложного, т. е. что единственно не может мыслиться как сложное, есть ноумен (ибо в чувственном он не встречается), то я тем самым не хочу сказать, что в основе тела как явления лежит агрегат *такого-то количества простых сущностей* как чистых мыслительных (расчленимых?) сущностей, а спрашиваю, является ли то сверхчувственное, которое лежит в основе этого явления в качестве субстрата как вещь в себе, также сложным или простым — этого никто не может знать даже в малейшей степени; и если кто-либо это полагает или пытается внушить другим, то это совершенно неправильное понимание учения о чувственных предметах как простых явлениях, под которые следует подводить нечто не-чувственное; тем самым только говорится, что сверхчувственный материальный субстрат точно так же делится на свои монады, как я делю материю; ведь тогда монада (которая есть всего лишь *идея* ничем не обусловленного условия сложного) помещается в пространство, где она прекращает быть ноуменом и становится [в свою очередь] сама сложной.

** Читатель поступит правильно, если повременит приписывать Лейбницу все те выводы, которые делает господин Эберхард из его учения. Лейбниц хотел опровергнуть эмпиризм Локка. Этой цели служили и его вполне уместные примеры, взятые из математики, чтобы доказать, что значения последней распространяются гораздо дальше, чем эмпирически полученные понятия, и тем самым защитить априорное происхождение первых от выпадов Локка. Ему и в голову не приходило утверждать, что тем самым предметы перестают быть простыми объектами чувственного созерцания, и предполагать, что в их основе лежат сущности иного рода.

*** Тезис «Все вещи имеют свое основание, или, иными словами, все су-

шествует как следствие чего-то другого», имеет силу для всех вещей как явлений в пространстве и времени, но ни в коем случае для вещей в себе, ради которых, собственно, господин Эберхард придал своему положению такую всеобщность. А формулировка его как общего принципа причинности в целом в таких словах, как «Все существующее имеет причину, т. е. существует лишь как следствие», еще менее подходила бы к его теории, потому что он хотел доказать реальность понятия присущности, которая не обуславливается более никакой причиной. Поэтому он вынужден прятаться за такими выражениями, которые можно толковать как вздумается. Так, на стр. 259 он употребляет слово «основание» так, что можно подумать, что он имеет в виду нечто, отличное от ощущений, т. е. на этот раз понимает под ним просто частичные ощущения, которые обычно называются в логике как основания возможности некоего целого.

**** Ибо существует *ясность* в созерцании, т. е. в представлении отдельного, а не просто вещей вообще (стр. 295), которая может быть названа *эстетической* и которая совершенно отлична от *логической*, понятийной (подобно тому, как если бы новоголландский дикарь впервые увидел бы дом и был бы настолько близок к нему, чтобы различать его части, но не имел бы, однако, никакого понятия о нем, которое отсутствует также и в учебниках логики. Поэтому совершенно недопустимо вместо дефиниции «Критики», в которой рассудок определяется как *способность познания с помощью понятий*, определять его в этой связи как *способность отчетливых понятий*, как он (Эберхард) того требует. Но главное в том, что первое определение является единственно правильным потому, что согласно ему рассудок определяется как трансцендентальная способность к порождению из себя понятий (категорий), в то время как второе, напротив, говорит только о логической способности придавать чувственным представлениям ясность и всеобщность путем просто ясного представления и обособления его признаков. Однако господину Эберхарду очень важно уклониться от важнейших [результатов] критических исследований путем двусмысленности признаков в своих определениях. Сюда же относится также и выражение (стр. 295 и далее) познания «всеобщих вещей» — совершенно схоластическая манера, способная вновь пробудить спор между номиналистами и реалистами, и которое, хотя его и можно встретить в некоторых компендиях по метафизике, тем не менее относится не к трансцендентальной философии, а к логике, так как оно касается не различия в свойствах вещей, а всего лишь применения понятий, в частности, употребляются ли они в общем или применительно к отдельному. Между тем данное выражение, наряду с термином «необразное», служит тому, чтобы внушить на время читателю, что речь идет об особых объектах, например, простых элементах.

***** Господин Эберхард ругается и на стр. 298 забавным образом негодует по поводу дерзости подобного упрека (которому он вдобавок подсовывает неправильное выражение). Если бы кому-либо пришлось в голову ругать Цицерона за то, что он плохо пишет по-латыни, то какой-либо Скиоппиус (Sciorpius — известный поборник грамматики) поставил бы его довольно неделикатно, но справедливо на место, ибо *что такое хорошая латынь*, мы можем узнать только от Цицерона (или его современников). Но если же кто-либо полагает, что нашел ошибку в философии Платона или Лейбница, то негодовать по поводу того, что даже у Лейбница есть нечто, что заслуживает порицания, смешно. Ибо, что является философски правильным — этому никто не может и не должен учиться у Лейбница, но пробный камень, который столь же близок как тому, так и другому, — это совместный разум человечества, и не существует никакого *классического автора* в философии.

***** Положение: вещь (субстанция) *есть* сила, вместо совершенно естественного [выражения] — субстанция *имеет* силу — является противоречащим всем онтологическим понятиям и отрицательным по своим последствиям для метафизики положением. Ибо тем самым утрачивается, по существу, понятие субстанции, а именно понятие присущности в субъекте, а полагается вместо этого понятие зависимости от причины, как раз так, как этого хотел Спиноза, который превратил всеобщую зависимость всех вещей в мире от под-

линной сущности как их всеобщей причины; превратив эту всеобщую действующую силу саму в субстанцию, а тем самым отношение зависимости от нее [субстанция] в отношения присущности в ней. Субстанция имеет, пожалуй, помимо отношения субъекта к своим акциденциям (и их присущности), еще отношение *причины к следствию*. Но первое не равнозначно второму. Сила есть то, что выступает в качестве основания существования акциденций (ибо такое основание имеется в субстанции), и является понятием о простом отношении субстанции к последним [акциденциям] и поскольку содержит в себе их основу, а это отношение совершенно отлично от отношения присущности.

Публикация и перевод с немецкого И. Д. Коцера.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Т. И. ОЙЗЕРМАН</i> . Нравственное сознание и религия в системе И. Канта	3
<i>И. С. НАРСКИЙ</i> . Категория свободы у Канта	12
<i>С. А. ЧЕРНОВ</i> . Телеология свободы	21
<i>Ф. ХЕСПЕ</i> . Кантовская телеология и гегелевское понятие субъективности. <i>Перевод с нем. Ю. А. Волкова.</i>	29
<i>С. В. КОРНИЛОВ</i> . Аналогия как принцип телеологической способности суждения	42
<i>И. Г. РЕБЕЩЕНКОВА</i> . И. Кант и эволюционная теория познания (основные аспекты соотношения)	49
<i>Ю. Я. БАСКИН</i> . Кант и формирование идеи правового государства в первой половине XIX века в Германии	61

Логическое кантоведение

<i>ТОМАС М. ЗЕЕБОМ</i> . Логика понятий как предпосылка кантовской формальной и трансцендентальной логики. <i>Перевод с англ. В. Н. Брюшинкина.</i>	67
✓ <i>И. Д. КОПЦЕВ</i> . Кант и проблема текстового а priori	81
<i>А. Н. ТРОЕПОЛЬСКИЙ</i> . Философия суждения на основе реконструкции некоторых онтологических и гносеологических представлений Канта	89

Кант и русская философия

<i>От редколлегии</i>	100
<i>Л. А. КАЛИНИКОВ</i> . Вл. Соловьев и И. Кант: этические конвергенции и дивергенции	101
<i>В. Н. БРЮШИНКИН</i> . Культурологические основания правовых теорий Иммануила Канта и Владимира Соловьева	116

Научные публикации

<i>И. КАНТ</i> . Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней ввиду наличия прежней. (Против Эберхарда). (Продолжение). <i>Публикация и перевод с нем. И. Д. Копцева.</i>	129
--	-----

INHALTSVERZEICHNIS

<i>T. OISERMAN</i> . Moralische Bewußtsein und Religion in Kants System	3
<i>I. NARSKY</i> . Die Kategorie der Freiheit bei Kant	12
<i>S. TSCHERNOW</i> . Die Teleologie der Freiheit.	21
<i>F. HESPE</i> . Die Kantische Teleologie und der Hegel'sche Begriff der Subjektivität. <i>Übersetzung aus dem Deutschen Wolkow Ju</i>	29
<i>S. KORNILOW</i> . Analogie als Prinzip der teleologischen Urteilskraft.	42
<i>I. REBESCHENKOWA</i> . I. Kant und die Evolutionstheorie der Erkenntnis (Grundlegende Aspekte des Verhältnisses).	49
<i>J. BASKIN</i> . Kant und die Gestaltung der Idee eines Rechtsstaates in der 1. Hälfte des XIX. Jahrhunderts in Deutschland.	61

LOGISCHE KANTFORSCHUNG

<i>T. SEEBOHM</i> . Logik der Begriffe als Voraussetzung der formalen und der transzendentalen Logik Kants. <i>Übersetzung aus dem Englischen W. Bryuschinkin</i>	67
<i>I. KOPTZEW</i> . Kant und das Problem des Text a priori.	81
<i>A. TROJEPOLSKY</i> . Philosophie des Urteils aufgrund der Rekonstruktion einiger ontologischer und gnoseologischer Vorstellungen Kants	89

KANT UND RUSSISCHE PHILOSOPHIE

<i>Von der redaktion</i>	100
<i>L. KALINNIKOW</i> . W. Solowjew und I. Kant: ethische Konvergenzen und Divergenzen.	101
<i>W. BRYUSCHINKIN</i> . Die kulturellen Grundlagen der Theorien des Rechts bei I. Kant und W. Solowjew.	116

WISSENSCHAFTLICHE PUBLIKATIONEN

<i>I. KANT</i> . Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden sol. (Gegen Eberhard). <i>Übersetzung aus dem Deutschen I. Koptzew</i> .	129
--	-----