

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР
КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ВОПРОСЫ
ТЕОРЕТИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ
ИММАНУИЛА
КАНТА

Выпуск 3

КАЛИНИНГРАД
1978

Печатается по решению Редакционно-издательского совета
Калининградского государственного университета

Редколлегия: доктор исторических наук, профессор *Д. М. Гриншин* (отв. редактор), доктор философских наук *А. В. Гулыга*, кандидат философских наук *В. А. Жучков*, кандидат философских наук, доцент *Л. А. Калининков*, доктор философских наук, профессор *И. С. Нарский*.

Статьи сборника подготовлены на основе материалов межвузовской кантовской научно-теоретической конференции (Вторых кантовских чтений), состоявшейся в сентябре 1977 г. в г. Калининграде. В чтениях приняли участие философы Москвы, Ленинграда, Киева, Тбилиси, Еревана, Вильнюса, Свердловска, Ростова-на-Дону и других городов страны.

Сборник состоит из трех разделов — статьи, публикации, библиография. В статьях рассматриваются различные аспекты философии Канта и ее влияния на последующее развитие философской мысли. Публикации сборника содержат новые переводы из рукописного наследия Канта, а также лекцию русского философа П. Флоренского о космологических антиномиях Канта. Многие положения работы, давно ставшей библиографической редкостью, представляют интерес и для сегодняшнего читателя.

Сборник может быть полезен студентам, аспирантам, преподавателям философии и других гуманитарных дисциплин, всем интересующимся вопросами истории, философии и культуры.

Темплан 1978 г., поз. 36.

© Калининградский государственный университет, 1978

СОВЕТСКОЕ КАНТОВЕДЕНИЕ СЕГОДНЯ: ИТОГИ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Иммануил Кант относится к числу тех великих мыслителей, которых Маркс называл учителями человечества. Будучи основоположником немецкой классической философии, ставшей важнейшим теоретическим источником марксизма, Кант навсегда вошел в историю мировой философской мысли. История не проходит бесследно, прошлое всегда в «снятом» виде живет в настоящем, а настоящее становится составной частью будущего. В этом смысле Кант остается нашим современником. Его учение дает творческие импульсы для позитивного решения проблем, встающих перед нашей философской наукой.

Отмечавшийся в 1974 г. юбилей Канта сыграл важную роль в дальнейшем развитии марксистского кантоведения. Достаточно сказать, что только за прошедшие четыре года появилось более ста работ о Канте*. Среди них прежде всего отметим вышедший к юбилею труд покойного профессора В. Ф. Асмуса «Иммануил Кант» (М., 1973), в котором подведены итоги его многолетних и скрупулезных исследований кантовского наследия. С присущей этому автору глубиной и основательностью в книге детально проанализированы космология, теория познания, этика и эстетика Канта. В монографии В. И. Шинкарука (Киев, 1974) обстоятельно рассмотрены вопросы теории познания, логики и диалектики у Канта. Высокой оценки заслуживают содержательные сопоставления Канта с другими представителями немецкой классической философии — Фихте, Шеллингом, Гегелем. В Алма-Ате в 1974 г. появилась книга профессора Ж. М. Абдильдина, в которой на основе высказываний классиков марксизма проанализирована диалектическая проблематика трудов Канта. Серьезное исследование кантовской философии увидело свет в Советской Грузии. Оно принадлежит перу профессора Г. В. Тевзадзе. Достоинством книги является то, что детальный анализ гносеологических идей Канта автор связывает с принципиальной критикой различных идеалистических кантовских направлений в буржуазной философии XIX—XX вв. В том же юбилейном году в серии «Знание» напечатана работа члена-корреспондента АН СССР Т. И. Ойзермана «Философия И. Канта», где в сжатой форме рассмотрены наиболее важные

* См. библиографический указатель литературы о Канте в конце книги, где, за исключением особо оговоренных случаев, даны соответствующие работы авторов, упоминаемых в данном обзоре.

аспекты кантовского наследия и дана всесторонняя оценка роли Канта в истории философской мысли.

Две книги вышли из-под пера профессора И. С. Нарского. Одна из них — небольшая, но содержательная работа — «Кант» (1976) в широко известной серии «Мыслители прошлого», другая — «Западноевропейская философия XIX века», открывающаяся подробным и тщательным анализом философии Канта. В этих работах И. С. Нарского обращает на себя внимание скрупулезный анализ конструктивных приемов в кантовской гносеологии, а также выявление «антиномий-проблем» во всей ткани системы. В 1977 г. в серии «ЖЗЛ» увидела свет книга профессора А. В. Гулыги «Кант». Это подлинно философская биография, сочетающая в себе доходчивое изложение учения мыслителя с мастерским очерком истории его творчества и метким наброском психологии личности. Особого внимания заслуживают главы, посвященные эстетике и философии религии Канта.

Наряду с индивидуальными монографиями в последние годы был опубликован ряд крупных коллективных трудов о философии Канта. Институт философии АН СССР в 1974 г. выпустил книгу «Философия Канта и современность» (под общей редакцией Т. И. Ойзермана). В 1975 г. вышла книга Института философии АН УССР «Критические очерки по философии Канта». Большое количество статей появилось в философских журналах и других периодических изданиях. Можно с уверенностью сказать, что за последние 4—5 лет в советском кантоведении сделано едва ли не больше, чем за предшествующие десятилетия. Это говорит об общем подъеме советской философской культуры, о расцвете историко-философской науки в СССР.

В советских исследованиях на основе ленинских принципов диалектико-материалистического анализа и переработки философских идей Канта рассматриваются практически все основные аспекты и проблемы кантовского наследия. Для большинства новейших работ характерен углубленный и более дифференцированный анализ творчества мыслителя, выявление позитивного значения его идей для разработки актуальных вопросов современной философии. Мы остановимся на некоторых темах и проблемах, оживленно обсуждаемых в нашей новейшей литературе, чтобы составить самую общую картину наиболее важных, характерных и интересных направлений исследовательских поисков и их результатов.

Значительная часть работ последнего времени посвящена кантовской теории познания и, прежде всего, проблеме вещи в себе, которая в истории кантоведения всегда занимала одно из центральных мест. От решения этой проблемы во многом зависит общий характер интерпретации и оценки кантовской философии. Традиционным для советского кантоведения стало выявление материалистических моментов в учении о вещи в себе.

Об этом, следуя ленинским оценкам понятия вещи в себе у Канта, уже в 20-е годы писали первые советские исследователи кантовской философии А. Деборин, В. Сerezников, В. Асмус и др. В последние годы появились новые тенденции и подходы к освещению этой проблемы.

Так, в статье «Учение Канта о «вещах в себе» и ноуменах» («Вопросы философии», 1974, № 4) и в других работах Т. И. Ойзерман подчеркивает, что противоречия кантовского учения о вещах в себе имеют глубокий содержательный смысл, отражающий противоречивую природу самого познавательного процесса. Считая необходимым строго различать понятия «вещь в себе» и «ноумен», автор отмечает несомненный материалистический момент, свойственный первому понятию. Этот момент Т. И. Ойзерман усматривает в том, что Кант признает объективное существование вещей в себе, удостоверяемое миром явлений, их воздействие на познавательную способность, обуславливающее содержательный, чувственный субстрат явлений, применяет к вещам в себе практически все категории рассудка и т. д. Все это, по мнению автора, ограничивает и в известной мере преодолевает субъективистские и агностицистские тенденции критической философии. Понятие «ноумен», считает Т. И. Ойзерман, обладает противоположным значением, хотя терминологические неточности у Канта дают повод к смешению понятий «ноумен» и «вещь в себе». Ноумены — это идеи чистого, т. е. не опирающегося на опыт, разума, которые не обладают трансцендентной реальностью, не могут аффицировать чувственность и совершенно непознаваемы. Позитивным значением они обладают лишь для практического разума в качестве его необходимых убеждений, постулатов бессмертия души, свободы воли и бытия бога. Вместе с тем отрицание возможности теоретического познания этих идей практического разума придает, по мнению автора, кантовскому агностицизму антиметафизическую и антитеологическую направленность.

К этой точке зрения близка позиция Н. И. Шашкова, который также считает, что в кантовском различении вещи в себе и явлений имеет место компромисс между материализмом и идеализмом, между сенсуализмом и рационализмом. Вместе с тем Н. И. Шашков подчеркивает многозначность понятия вещи в себе (см. «Вестник Моск. ун-та. Философия», 1976, № 3, с. 60—69).

По мнению В. Ф. Асмуса, оба значения — объективной реальности и умопостигаемой сущности — свойственны одному понятию — вещи в себе (Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973, с. 32—34).

И. С. Нарский выделяет четыре значения понятия вещи в себе: 1) источник ощущений, 2) непознаваемый предмет, 3) трансцендентная, сверхчувственная сущность, 4) недостижимый идеал как объект ценностной веры. Всем этим различным,

хотя и не отделенным строго друг от друга, значениям вещи в себе соответствуют ноумены в качестве понятий о вещах в себе, на последние лишь указывающие, но никакого знания о них не дающие (Нарский И. С. Кант, с. 41—46).

Своеобразная трактовка вещи в себе дается Ю. П. Вединым в работе «Учение Канта о чувственном опыте»: По его мнению, двойственность философии Канта объясняется тем, что он дает противоположные ответы на внешние и внутренние вопросы теории познания. В решении «внутренних», или эпистемологических, вопросов, в которых рассматривается механизм познания, пути и средства формирования и развития знания, Кант, считает Ю. П. Ведин, проявил подлинное диалектическое чутье и выявил активную природу познания. В решении же «внешних», или гносеологических, вопросов Кант дает лишь попытку теоретического обоснования агностицизма. Явления опыта субъективны как по форме, так и по содержанию и полностью скрывают природу и свойства вещей в себе, а признание их существования имеет значение лишь формального допущения аффекции нашей чувственности извне, т. е. несамопроизвольного характера возникновения явлений в отношении их содержания. Поэтому, считает автор, дискуссия о том, имеет ли вещь в себе у Канта материальную или духовную природу, является бесплодной.

А. В. Гулыга поставил вопрос о том, что перевод кантовского термина *Ding an sich* как «вещь в себе» является архаичным и не соответствует нормам современного русского языка; он напомнил, что еще в 20-е годы выдвигалось предложение пользоваться выражением, более точно передающим мысль Канта, — «вещь сама по себе». Кантовское учение о вещах самих по себе, отмечает Гулыга, помимо того, что указывает на источник ощущений, имеет значение в двух аспектах. Во-первых, речь идет о том, что нет и не может быть предела познанию, вещь сама по себе и наши знания о ней никогда не совпадают. Во-вторых, кантовская вещь сама по себе служит напоминанием о том, что есть сферы, где средства научного познания бессильны. Такова, например, сфера поведения человека, его свободы.

Большое внимание исследователей привлекает трансцендентальная логика и теория опыта у Канта. Критикуя кантовский априоризм, субъективизм, метафизический отрыв чувственности от рассудка, «чистых» и эмпирических моментов в познании, многие авторы отмечают принципиальную важность кантовского различения общей (формальной) и трансцендентальной логики, которая не отвлекается от всякого содержания мышления и выясняет предпосылки предметного знания. В этой идее В. Ф. Асмус, Т. И. Ойзерман и другие авторы справедливо усматривают зародыш диалектической трактовки логики.

Касаясь кантовского трансцендентализма и априоризма, исследователи критикуют абстрактную трактовку Кантом категориального строя мышления, оставляющую за пределами анали-

за онтологические, биологические, социально-исторические предпосылки познания. Вместе с тем ряд исследователей указывает, что в своем трансцендентальном методе Кант выявил, хотя и в превратной форме, относительную самостоятельность высших форм познавательной деятельности и необходимость их теоретического рассмотрения независимо от процессов эмпирического восприятия и конкретного содержания знания, избегая полного слияния теории познания с учением о бытии, как это имело место у Гегеля (Л. А. Абрамян, И. С. Нарский, В. С. Швырев, В. И. Шинкарук и др.). Априоризм у Канта находится в родстве не с представлением о врожденности идей, а с рациональным пониманием природы теоретического знания, с некоторыми понятиями современной логики и методологии науки о структуре и организации знания, о предпосылках, парадигмах или идеальных конструктах теоретического познания (Г. В. Тевзадзе, В. Л. Храмова, В. С. Швырев).

Кантовское учение о продуктивной способности воображения, внимание к которому привлек Ю. М. Бородай («Воображение и теория познания». М., 1966), по-прежнему остается в центре внимания исследователей, которые справедливо усматривают здесь один из первых в истории философской мысли подходов к пониманию деятельной природы человеческого познания, целесообразной и творческой активности сознания (А. С. Богомолов, Т. А. Полякова, П. Д. Шашкевич). А. В. Гулыга видит в продуктивном воображении «главного конструктора» всех построений Канта не только в теории познания, но и в этике, эстетике, теории культуры.

В рамках краткого обзора невозможно охватить весь круг проблем кантовской гносеологии, привлекающих внимание советских исследователей в последние годы. Отметим лишь, что интенсивный интерес вызывают такие вопросы, как отношение Канта к математике, проблема «совместимости» кантовской трактовки пространства и времени с неевклидовыми геометриями и теорией относительности (О. Н. Кедровский, И. С. Кузнецова, В. С. Лукьянец, И. С. Нарский, В. Н. Николко, Л. В. Озадовская, Г. В. Тевзадзе, А. Л. Субботин, Г. Г. Шляхин, В. С. Черняк и др.).

Если, как мы видели, элементы диалектики привлекают внимание исследователей во всех пунктах кантовской теории познания, то тем более понятен интерес к «трансцендентальной диалектике», где диалектика оказывается в центре сознательной философской рефлексии Канта. Критическому анализу этого учения Канта посвящено немалое количество исследований последних лет (Ж. М. Абдильдин, В. Ф. Асмус, А. С. Богомолов, В. И. Шинкарук и др.).

Кантовские антиномии, считает И. С. Нарский, являются одной из исторических ступеней на пути формирования антиномий-проблем, т. е. формально-логических явлений диалектиче-

ских противоречий процесса познания, указывающих на диалектически противоречивую сущность познаваемых вещей, но отнюдь ее не раскрывающих. В учении о регулятивном применении разума Кант в ряде моментов предвосхищает современные эвристические трактовки антиномий-проблем, которые, с одной стороны, отражают несовершенный, относительно-истинный характер знания, а с другой — указывают направление для дальнейшего развития познания, для поиска специфических путей перехода к новому знанию, в котором противоречия устраняются. Кант, отмечает И. С. Нарский, не смог найти подлинного диалектического разрешения антиномий-проблем и пришел к негативной трактовке диалектики, что было связано с общими агностическими и дуалистическими установками его философии. Тем не менее, считает автор, кантовская точка зрения обладает относительной правотой, поскольку в ней удерживается различие между объективными и субъективными противоречиями и избегается метафизическое отождествление мышления и бытия и спекулятивно-идеалистическая трактовка диалектики и противоречий познания, обладающего якобы способностью «из себя» порождать содержательные истины (см.: Нарский И. С., Кант, с. 80—82; Логика антиномий Канта, с. 72—102).

К этой точке зрения близка позиция А. М. Мостепаненко, высказанная в статье «Космологические антиномии Канта и проблема диалектического противоречия» («Вестник Ленинградского университета, 1970, № 2, с. 69—76»). Подчеркивая, что возникновение антиномий-проблем имеет не только субъективные, но и объективные, онтологические основания, автор не считает кантовскую трактовку антиномий только лишь выражением агностицизма. У Канта имеет место постановка вопроса об отражении объективных диалектических противоречий в формах мышления, о способах их понятийного выражения, которые не могут сводиться лишь к непосредственной фиксации объективных противоречий в виде формально-логических противоречий.

Исследователи этического учения Канта указывают, что в нем имеет место неправомерное смешение теоретико-методологических или метаэтических принципов анализа нравственного сознания с непосредственным содержанием нравственных проблем, с основоположениями самой морали. Это обстоятельство в значительной степени усилило негативные черты кантовской этики, ее формализм, абстрактность, ригоризм и т. п. (О. Г. Дробницкий, Г. Н. Гумницкий, Л. А. Калинин и др.).

Вместе с тем названные исследователи отмечают несомненную заслугу Канта в разработке понятийного аппарата этики как науки. Одним из первых в истории философии Кант не только очистил этику от влияния натуралистических и религиозно-теологических воззрений на человека, но и вскрыл особую, относительно самостоятельную сферу нравственных, ценностных

или смысло-жизненных вопросов (см. также: В. А. Малахов, В. Г. Табачковский). В категорическом императиве Кант зафиксировал некоторые закономерности взаимоотношений между людьми, в основе которых лежит центральная проблема этики — соотношение личного и общего блага, отношение личности к общественной реальности, к происходящему в истории, а в понятиях долга и личности как цели самой по себе он возвысил человека как существо, способное подняться над индивидуальными интересами и чувственными склонностями, и провозгласил идею равенства людей независимо от каких-либо сословных и классовых ограничений и привилегий (В. Ф. Асмус, О. Г. Дробницкий, Г. Н. Гумницкий, А. А. Пионтковский, Э. Ю. Соловьев, Н. И. Шашков).

В силу этих же тенденций своей практической философии Кант избежал того отождествления законов природы и свободы, личности и абсолютного Я или духа, при котором индивид оказывается лишь средством или орудием мирового разума. Отмечая вместе с тем некоторое сходство кантовского понимания долга и ответственности личности с идеями античного стоицизма и с отдельными направлениями западной философии XX в., исследователи подчеркивают, что Кант был весьма далек от того пессимизма и иррационализма, которые свойственны этим концепциям долга и свободы. Кант, хотя и ограничивает сферу практического понятия нравственности, отрывая их от чувственно-эмпирической основы и реальных общественных отношений, тем не менее и в анализе практического разума продолжает работу по выявлению механизмов деятельности сознания, воссоздавая с помощью понятия воли логику работы продуцирующего сознания (В. Ф. Асмус, В. А. Малахов, В. Г. Табачковский и др.).

Этическая проблематика Канта рассматривается во многих исследованиях в тесной связи с его учением о праве, государстве, историческом развитии общества, с его концепцией просвещения и проектом ликвидации войн. Отрицательные — консервативные, компромиссные, абстрактно-утопические — стороны этих воззрений философа, подчеркивают исследователи, не должны заслонять их гуманистической и, для своего времени, прогрессивной сущности, позволившей Марксу определить философию Канта как «немецкую теорию французской революции». Сама идея активности человеческого разума, составившая одно из непреходящих достижений кантовской философии, во многом была вызвана процессом социально-экономических и политических преобразований нового времени, а его философско-историческая и правовая концепция была специфической формой осознания и выражения практики и идеалов буржуазных революций. Теория социальных антагонизмов как движущих сил развития общества содержала в себе диалектическую догадку об объективной необходимости социального прогресса

и роли свободной субъективной деятельности людей, определяющей закономерный ход истории (М. А. Булатов, Д. М. Гринишин, Л. А. Калинин, И. С. Нарский, Т. И. Ойзерман, А. А. Пионтковский).

Большое внимание уделяют исследователи кантовскому пониманию отношения знания, нравственности и веры, морали и религии. Хотя Кант и считает бессмертие души и бытие бога необходимыми постулатами практического разума, источником высшего блага и нравственного порядка в мире, тем не менее в своей этике он исходил из идеи независимости морали от религии, признав автономию воли и поставив нравственный закон выше веры в бога. Исследователи отмечают, что кантовская формула «ограничить знание, чтобы освободить место вере», не является адекватным выражением сущности его понимания религии и не есть проповедь обскурантизма. Кант выступает здесь в первую очередь против необоснованных претензий разума на познание существования бога, против фиктивного всезнания, на которые претендовали традиционная метафизика и теология (В. Ф. Асмус, И. С. Нарский, Т. И. Ойзерман, В. Г. Табачковский; см. также работу Э. Ю. Соловьева «Знание, вера и нравственность. Кантовская постановка вопроса о взаимоотношении науки и нравственности» в кн. «Наука и нравственность», М., 1971, с. 208—267).

Идеалистические, консервативные и реформистские стороны кантовской этики, философии истории, учения о государстве и праве впоследствии были использованы неокантианскими теоретиками социал-реформизма и «этического социализма» для борьбы с материалистическим пониманием истории. Однако, подчеркивают исследователи, полное отождествление этих концепций с воззрениями Канта, а тем более непосредственное противопоставление последних марксизму совершенно неправомерно ведет к искажению и выхолащиванию всего исторически ценного и перспективного в его учении (В. Ф. Асмус, Т. И. Ойзерман, А. А. Пионтковский). Адекватное понимание и воспроизведение философско-исторических и правовых идей Канта, отмечают исследователи, возможно только на основе выявления реального исторического и проблемного контекста их возникновения. Интересная попытка рассмотрения такого проблемно-исторического контекста и анализа действительных содержательных тенденций кантовского учения о государстве и праве предпринята в работе Э. Ю. Соловьева «Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права». На основе тщательного анализа теорий общественного договора Гоббса, Руссо и кантовского отношения к событиям великой французской революции автор делает вывод, что государственно-правовая теория Канта была первой и, может быть, единственной в истории политической мысли реализацией принципов радикального либерализма как явления раннебуржуазной идео-

логи, исчезнувшей с идейно-политической арены позднейшего, зрелого капитализма.

Высокую оценку исследователи дают кантовской идее вечно-го мира и постановке вопроса о всемирно-гражданском обществе, основанном на союзе народов, рассматривая эти идеи Канта в качестве закономерного вывода из основных посылок его философии, ее общего гуманистического пафоса (И. С. Андреева, Г. Л. Фурманов).

Тематика работ, посвященных «Критике способности суждения», касается в основном двух главных вопросов: анализа собственно эстетических идей Канта и выявления роли третьей «Критики...» в общей системе критицизма и в кантовской концепции человека. Заслугу Канта в истории эстетической мысли многие исследователи усматривают в том, что он разработал эстетику как специальную философскую науку, выделив собственные, ей одной принадлежащие понятия и проблемы. Давая марксистскую критику субъективизма, созерцательности и формализма кантовской эстетики, исследователи отмечают свойственный ей высокий гуманизм и подчеркивают ее принципиальное отличие от формалистических и субъективистских концепций буржуазной идеологической эстетики XIX—XX вв. (В. Ф. Асмус, М. Н. Афасижев, М. Ф. Овсянников, А. Т. Бочоришвили).

По мнению А. В. Гулыги, Канту в эстетике принадлежат три открытия: 1) органическая структура художественного произведения, 2) опосредованный характер восприятия красоты, 3) двойственная «игровая» структура эстетического.

Важное значение придают исследователи «Критике способности суждения» как объединяющему и опосредующему звену между теоретической и практической частями философии Канта. Этот вопрос многие авторы рассматривают в аспекте целостности кантовской постановки проблемы человека и его деятельности. Вопреки метафизическим и дуалистическим тенденциям своей философии, отмечают исследователи, Кант избежал отождествления или сведения проблемы человека и его деятельности к какому-либо одному — познавательному, нравственному или эстетическому — аспекту и, поставив вопрос о их связи и взаимодействии, вплотную подошел к созданию общефилософской теории человеческого разума как учения о наиболее общих принципах человеческой деятельности (В. Ф. Асмус, М. Н. Афасижев, М. А. Булатов, Д. М. Говорун, А. В. Гулыга, Т. А. Полякова, В. Г. Табачковский).

У Канта истина, добро и красота поняты в их своеобразии и сведены воедино, подчеркивает А. В. Гулыга, отмечая здесь у творца критической философии подход к реальной диалектической проблематике, которая приобретает огромное значение на современном этапе развития общества, когда отрыв научной истины от ценностных критериев оказывается чреватым серьезной

опасностью для человечества (см. также: В. А. Блюмкин, Д. М. Говорун и др.).

Особо стоит вопрос об «Антропологии». Наряду с мнением, согласно которому это произведение «устарело» и является второстепенным, существует и прямо противоположный взгляд, усматривающий в этом произведении (по крайней мере в отношении эстетики) принципиально новый подход к делу, позволяющий говорить о «послекритическом» периоде творчества Канта (см. Балашов Н. И. В кн.: История немецкой литературы. Т. 2. М., 1963, с. 351). Между тем А. В. Гулыга оценивает «Антропологию» как квинтэссенцию критической философии и считает проблему человека основной проблемой философии Канта. Антропологическая проблематика является определяющей у Канта и по мнению Г. В. Тевзадзе, Н. И. Шашкова и ряда других авторов.

Заметное место в исследованиях последних лет занимают вопросы о влиянии кантовского наследия на развитие философской мысли в России, Грузии, на Украине, в Молдавии и у других народов СССР (см.: Бабий А. И. И. Кант в философской мысли Молдавии.— В кн.: Проблема теории познания. Кишинев, 1972, с. 27—50; В. С. Горский, З. А. Каменский, А. А. Пашкова, В. И. Синютин). Следует также отметить значительный рост числа работ, в которых рассматривается роль кантовской философии для последующего развития философии в Западной Европе, а также современные интерпретации наследия Канта в таких направлениях современной философии, как феноменология, экзистенциализм, неопозитивизм и т. д. (П. П. Гайденко, К. М. Долгов, Е. М. Причепий, А. И. Савченко, В. Г. Табачковский и др.).

Дальнейшая советская разработка кантовского наследия во многом зависит от расширения текстологической базы, как русской, так и на языках народов СССР. В этом отношении в последнее время делается немало. Увидели свет работы Канта на грузинском и литовском языках. В настоящее время Институт философии АН СССР готовит к изданию однотомник «Трактаты и письма», который включит в себя работы Канта, имеющиеся в русском переводе, но не вошедшие в шеститомное собрание сочинений, а также ряд новых переводов. Целесообразно, по видимому, предпринять и новое издание более полного собрания сочинений мыслителя. В этой связи заслуживает внимания и обсуждения заявка, представленная А. В. Гулыгой и И. С. Нарским в издательство «Мысль», которая предусматривает девятитомный состав издания сочинений Канта.

Плодотворное развитие получило в последние годы сотрудничество советских исследователей с историками философии из братских стран социализма. Ярким выражением такого сотрудничества является книга "Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants". Ber-

lin, 1976, изданная Центральным Институтом философии ГДР совместно с Институтом философии АН СССР. В этой работе, помимо советских и немецких авторов, активное участие приняли исследователи Болгарии, Венгрии, Польши, Румынии, Чехословакии и философы-марксисты из ряда капиталистических стран. Следует также отметить позитивное, соответствующее духу европейской разрядки, значение контактов советских исследователей с Международным кантовским обществом и редакцией журнала "Kant-Studien". На его страницах за последние годы были напечатаны работы ряда советских авторов, обзор мероприятий, связанных с празднованием в СССР кантовского юбилея, библиография советских исследований философии Канта за период с 1917 по 1971 гг.

Советское кантоведение является одним из направлений нашей многообразной историко-философской науки. Его достижения — результат коллективных усилий многих научных центров и ученых Советской страны. Выступая в качестве наследника высших достижений культуры прошлого, марксистская философия успешно использует эти достижения для разработки актуальных проблем науки и коммунистического мировоззрения.

УЧЕНИЕ КАНТА О СУЩНОСТИ И ЯВЛЕНИИ *

Вопрос о соотношении сущности и явления поставлен в философии Канта как вопрос о соотношении вещи в себе (которую Кант понимает фактически именно как сущность) и явления. Надлежит подробно разобраться в том, что представляет собою кантовская вещь в себе и как он понимает явление.

Кант, конечно, был антиметафизиком-критицистом и враждебно относился к лейбнианско-вольфианской догматической метафизике своих предшественников. Он стремился к тому, чтобы «философия пробудилась от догматического сна и принялась за трудное дело критики самого разума» (4(1), 158)**. Но перед Кантом стоял поставленный догматической метафизикой вопрос: чем приводится в движение мир и человеческое познание? Метафизика отвечала на этот вопрос догматически односложно: богом. Кант изгоняет из своей теоретической философии концепцию бога как первотолчка мира и познания. Роль «изгоняющей метлы» в его философии выполняет вещь в себе.

Кант не только говорит, что «вне нас существуют тела, т. е. вещи» — вещи в себе, но называет их также «действительными

* На Пленарном заседании Вторых кантовских чтений в связи с докладами профессоров Е. П. Ситковского и Л. А. Абрамяна развернулась дискуссия, в которой приняли участие профессор И. Нарский, Г. Тевзадзе, кандидаты философских наук В. Жучков и А. Кравченко. Профессор И. Нарский в своем выступлении высказался против утверждения логика из ГДР Хорста Весселя, который заявил, что вещь в себе есть пустой термин, как и ноумен (см.: Zum Kantverständnis unserer Zeit. Berlin, 1975; H. Wessel. Logik und Philosophie. Berlin, 1976, Kap. III, § 12).

Кроме того, оратор подверг критике идущую от Г. Мартина (ФРГ) концепцию, по которой вещь в себе у Канта является ноуменом будто бы только в значениях понятия границы познания, недостижимого идеала и объективно-идеалистической сущности (бог, свободная воля и т. д.), тогда как вещь в себе в значении источника аффицирования чувственности якобы неноуменальна. В действительности ноумен соответствует вещи в себе в любом ее значении; недаром среди идей чистого разума как недостижимых идеалов познания имеется также и космологическая идея, которая как раз связана с вещью в себе в значении аффицирования. Однако не вполне точно и отождествлять ноумен с вещью в себе: ноумен есть понятие о вещи в себе, а свойства понятия далеко не полностью совпадают со свойствами предмета понятия. Полностью выступление профессора И. С. Нарского будет напечатано в 4-м выпуске сборника (*прим. ред.*).

** Все цитаты из Канта в статьях сборника (за исключением особо оговоренных случаев) даются по изданию: Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 1—6. Под ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. М., «Мысль», 1963—1966 гг.; в тексте в круглых скобках первая цифра означает том этого издания, вторая — страницу.

предметами» (4(1), 105), т. е. наделяет их в качестве действительных способностью действовать, проявлять упомянутую только что способность быть толчком по отношению к чувственной (эстетической) способности познающего Я. Они аффицируют человеческую познавательную способность — воздействуют на нее и приводят ее в состояние функционирования, когда она, эта способность, в итоге воздействия на нее вещи в себе обнаруживает в себе то, что Кант называет хаосом ощущений, образующим тот материал, из коего пространственная и временная формы чувственного созерцания формируют предметы чувственного опыта или, выражаясь иначе, формируют вещи «как предметы возможного опыта» — в противоположность вещам в себе. Совокупность этих предметов «возможного опыта», упорядоченная с помощью категорий рассудка, «есть собственно то, что мы здесь называем природой» (4(1), 114).

Ленин констатирует: «Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе»¹. Это определение того, что в данном случае имеется у Канта. Сам Кант заявлял, что в результате воздействия вещи в себе на наше познающее Я мы получаем явления, правда, с тою оговоркою, что эти явления «суть простые представления чувственности», а не отображения свойств вещей в себе (4(1), 105).

Ленин в этой связи указывает, что в своем допущении соответствия наших представлений вещам в себе Кант проявляет себя как материалист². Т. И. Ойзерман в статье «Учение Канта о «вещах в себе» и ноуменах» развивает ленинскую идею о наличии в кантовском учении о вещи в себе материалистической тенденции. С этим гармонирует кантовское решительное отмежевание от философского идеализма в «Пролегоменах» (4(1), 105) и пространное «Опровержение идеализма» в «Критике чистого разума» (3, 286—289).

Но не следует делать в этом направлении преувеличений. Если дело изображается так, будто, по Канту, «то, что является, и есть вещь в себе»³, или, как говорит П. Д. Шашкевич, «кантовские явления как предметы познания представляют собой все-таки явления «вещей в себе»⁴, т. е. если толковать соотношение вещей в себе и явлений у Канта в духе ленинской формулы «...сущность является. Явление существенно»⁵, отнесенной Лениным к гегелевской диалектике, то тогда совершенно исчезнет агностицизм Канта и то соответствие, о коем говорится в приведенной цитате из Ленина, превратится буквально в теорию отражения. Стирается агностицизм у Канта, полагаем мы, если будем настаивать еще и на коренном различии понятий «вещь в себе» и «ноумен» у Канта.

У Канта сотни высказываний, противопоставляющих вещь в себе и явление, отстаивающих непознаваемость вещи в себе и полную субъективность по содержанию явления, трансцендент-

ность вещи в себе и абсолютную имманентность (для Я) явления, Кант педантично настаивал на этом исходном пункте своей философии агностицизма⁶. Уже из этого можно сделать вывод о том, что явления у Канта отнюдь не суть явления вещей в себе, от коих они отделены принципиальной гранью. На самом деле явления вещей в себе у Канта суть явления (предметы, вещи, тела) субъективной познавательной способности, суть конструкции кантовского трансцендентального Я, а вещи в себе остаются по ту сторону человеческого Я (субъекта)—в непознаваемом потустороннем мире.

Надо добавить, что под вещью в себе Кант понимал, в частности, и душу, и сверхъестественный дух, т. е. бога. А трансцендентальная диалектика Канта доказывает, что для познания кантовская вещь в себе не выявляется ни как бог, ни как дух, но, увы, также и ни как материальное начало!

Т. И. Ойзерман признает, что «Кант иной раз относит вещи в себе к ноуменам»⁷. Я бы сказал, что Кант, как правило, берет понятия вещи в себе и ноумена как равнозначные. Рассмотрим несколько случаев из «Критики чистого разума». Например, Кант говорит, что ноумен есть вещь (и вещь в себе), поскольку вещь (и ноумен) не есть объект чувственного созерцания и поскольку вещь (и ноумен) могли бы быть объектами нечувственного созерцания, каковое, однако, несвойственно человеку. Ноумены суть вещи, «которые рассудок должен мыслить без отношения к нашему способу созерцания» (3, 308). Далее Кант прямо заявляет: «Понятие ноумена, т. е. вещи, которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь в себе...» (3, 309). Он говорит, что понятие ноумена «необходимо для того, чтобы не распространять чувственных созерцаний на сферу вещей в себе», откуда проистекает определение ноумена как демаркационного понятия, ограничивающего притязание познавательной способности человека. Но эту задачу у Канта решает и сама вещь в себе, смысл которой сводится к тому, что она обозначает именно непознаваемую объективную сущность тех вещей и предметов, которые наличны в сознании. Далее, Кант говорит, что рассудок не мог бы создать синтетических положений, если обосновывающие их категории относились бы не к возможному опыту, а к вещам в себе (Noumena) (3, 313)⁸. А далее он утверждает: мыслимое (в суждении я мыслю) разумеется как действительное, но «не как вещь в себе (ноумен)», т. е. Кант ставит рядом эти понятия, утверждая их однопорядковость (3, 383). В «Пролегоменах» Кант также сопрягает понятия «вещь в себе» и «ноумен», можно сказать, на каждом шагу. Например: «Чувственно воспринимаемый мир содержит только явления, которые вовсе не вещи в себе: а эти последние (ноумены) рассудок должен допустить...» (4(1), 185). Здесь же Кант поясняет, что опыт сам себя не ограничивает, а ограничивает его то, что целиком находится вне опыта, «это-то и есть сфера

чистых умопостигаемых сущностей» (4(1), 185), причем под умопостигаемыми сущностями Кант понимает вещи в себе и ноумены, о которых мы не имеем ни малейшего понятия.

В «Пролегоменах» же Кант говорит, что человек должен мыслить высшую нематериальную сущность — ноумены, потому что только в них как в вещах самих по себе разум находит полноту и удовлетворение (4(1), 178). Там же Кант утверждает, что «все такие ноумены и совокупность их — умопостигаемый (интеллигибельный) мир» суть не что иное, как представление о некоторой задаче, решение которой совершенно невозможно, так как они находятся вне сферы возможного опыта (4(1), 136). Далее Кант заключает: «Подобного рода гиперболические объекты суть так называемые ноумены, или чистые умопостигаемые (вернее, мыслительные) сущности» — и перечисляет их: субстанция, причина (в смысле сущности) и т. д. Разум стремится к ним, чтобы прикрепить к ним и завершить цепь предметов опыта, но, увы, у разума нет средств, чтобы совершить трансцендентное применение этих средств к запредельным понятиям (4(1), 154), т. е. вещам в себе.

Итак, мы считаем, что у Канта понятия вещей в себе и ноуменов совпадают в том смысле, что оба они означают запредельные и мысленные, непознаваемые сущности. Но, как говорил Гегель, нет тождества без различия. Есть различие и в данном тождестве. Как отмечалось в работах о философии Канта, понятие вещи в себе более выявляет объективность вещи в себе как независимой от Я и в то же время непознаваемой сущности, а понятие ноумена подчеркивает нашу возможность рассуждать о вещах в себе, хотя последние имеют функцию демаркационного понятия, выражающего запретность для человеческого ума непознаваемого (интеллигибельного) мира.

Ленин спрашивает: что общего у двух философов — Юма и Канта? — «То, что они принципиально отгораживают «явления» от того, что является, ощущения от ощущаемого, вещь для нас от «вещи в себе», причем Юм ничего знать не хочет о «вещи в себе»...; Кант же допускает существование «вещи в себе», но объявляет ее «непознаваемой», принципиально отличной от явлений, принадлежащей к иной принципиально области, к области «потустороннего» (Jenseits), недоступного знанию...»⁹. В этом и состоит прежде всего агностицизм Канта.

Добавим еще, что в «Критике чистого разума» есть раздел, который называется: «Об основании различения всех предметов на феномены и ноумены». Он дается в книге в двух вариантах. В варианте из первого издания «Критики чистого разума» Кант в самом начале раздела объявляет, что феномены и есть явления, мир чувственно воспринимаемый. Ноумены — это умопостигаемые вещи в себе, ибо Кант здесь прямо говорит об объективной реальности ноуменов (3, 719). Согласно Канту, феномен — все, что может быть предметом возможного опыта, что дано во

времени или пространстве и в чем обнаруживаются отношения, определяемые категориями. Кант противопоставляет феномен ноумену или «вещи в себе». Это же очень обстоятельно разъясняется в аналогичном разделе из второго издания основного сочинения Канта.

Конечно, Кант часто говорит, что «явления всегда предполагают вещь в себе и, следовательно, указывают на нее» (4(1), 178). И Ленин, как мы ранее отмечали, обращает внимание на то, что, по Канту, нашим представлениям как-то соответствует вещь в себе. Но Кант уже прямо заявляет, что «чувственно воспринимаемый мир содержит только явления, которые вовсе не вещи в себе», причем еще добавляет, что рассудок «признает предметы опыта лишь явлениями», но отнюдь не вещами в себе (не ноуменами, не сущностями) (4(1), 184).

Надеемся, основная линия наших полемических рассуждений ясна. Кант — великий философ и не нуждается в том, чтобы к его великому труду делали «добавления», которые передают его взгляды неточно и ставят в непонятное положение следующих за Кантом столь же великих немецких философов — Фихте, Шеллинга, Гегеля. Ибо тогда не ясно, с чем же они воевали, зачем спорили с Кантом и что внесли нового по сравнению с тем, что было у Канта.

¹ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— Полн. собр. соч., т. 18, с. 206.

² См. там же.

³ Ойзерман Т. И. Учение Канта о «вещах в себе» и «ноуменах». — «Вопросы философии», 1974, № 4, с. 123.

⁴ Шашкевич П. Д. Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени». М., 1976, с. 286.

⁵ Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 227.

⁶ Все эти высказывания Канта о явлениях в противоположность вещам в себе скрупулезно перечислил Б. А. Фохт в составленном им предметном указателе (см.: Кант И. Прологомены. Изд. 2-е. М., 1937, с. 245).

⁷ Ойзерман Т. И. Учение Канта о «вещах в себе» и ноуменах, с. 123.

⁸ В «Философском словаре» Г. Клауса и М. Бура (Philosophische Wörterbuch. Berlin, 1970, Bd 2, S. 801) отмечается, что понятие ноумена является одним из основных понятий философии Платона и разработано им в «Государстве» (см.: Платон. Соч. в 3-х томах, т. 3 (1). М., 1971, с. 315—320), а также комментарий А. Ф. Лосева на с. 582 того же тома). В советской «Философской энциклопедии» (т. 3, М., 1967, с. 100) отмечается, что у Канта ноумен — синоним понятия «вещь в себе». Но если у Платона под умопостигающим знанием имеется в виду знание, постигающее идеи — сущности вещей, то у Канта под умопостигающим знанием разумеется знание, стремящееся к познанию сущности вещей, но не достигающее ее.

⁹ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— Полн. собр. соч., т. 18, с. 101.

МНОГООБРАЗИЕ И ЕДИНСТВО КАНТОВСКОГО ПОНЯТИЯ О ВЕЩИ В СЕБЕ

Понятие о вещи в себе (Ding an sich) — одно из важнейших понятий философской концепции Канта. От принятия или непринятия вещи в себе, а также от того, как истолковывается это понятие, проистекают гораздо более далекие следствия, чем это может показаться на первый взгляд. Не потому ли споры вокруг понятия о вещи в себе, возникшие еще при жизни Канта, в дальнейшем, по существу, никогда не прекращались? Примечательно, что эти споры касались не только того, как следовало бы с точки зрения того или иного учения трактовать это понятие, но и того, как оно в действительности понималось «историческим Кантом».

В ленинском труде «Материализм и эмпириокритицизм» анализу противоречивости кантовского понятия о вещи в себе уделяется, как известно, значительное место. В нем не случайно приводятся слова Альбрехта Рау, ученика Фейербаха: «Философия Канта есть амфиболия (двусмысленность) — она и материализм и идеализм...»¹. Из ленинского анализа явствует, что противоречивый, компромиссный характер кантовской философии находит свое выражение в противоречивости и двойственности вещи в себе.

Действительно, понятие о вещи в себе у Канта далеко не однозначно: оно не только допускает различные интерпретации, но и, кажется, требует этого... Коварство кантовской вещи в себе состоит в том, что достаточно читателю укрепиться в определенном представлении о ней, как она, подобно сказочному оборотню, выступает в совершенно ином обличье. Недаром В. Вундт назвал это понятие «чудовищным понятием»².

Суть линии, которую по отношению к вещи в себе выработал себе идеализм, состоит либо в прямом отрицании того, что в определенном контексте это понятие получает у Канта материалистический оттенок, либо же в преуменьшении значения этого факта. Так, современный американский философ Г. Шредер, интерпретирующий Канта в духе экзистенциализма, признает, что вещь в себе у Канта имеет «реалистический» смысл³; однако, это признание делается только для того, чтобы тут же заявить, что это есть пример «догматического» использования понятий, не характерного для критической философии⁴.

Если идеалисты ставили Канту в вину признание или даже само допущение мысли о вещи в себе, видя в этом уступку ма-

териализму, «наивному реализму», то последовательные материалисты, напротив, подчеркивая наличие в кантовской философии материалистической тенденции, связанной с понятием о вещи в себе, критиковали Канта, прежде всего, за то, что вещь в себе он считал непознаваемой, недоступной для научно-теоретического познания.

Было бы, однако, значительным упрощением представлять дело таким образом, будто вся противоречивость кантовского понимания вещи в себе состоит в противоречии между существованием вещи в себе и ее познаваемостью. Само признание Кантом существования вещи в себе, с материалистической точки зрения, не является достаточно полным и последовательным. По поводу фейербаховской критики Канта В. И. Ленин пишет: «Выбрав такое место из Канта, где вещь в себе рассматривается просто как мысленная вещь, мысленная сущность, а не реальность, Фейербах на это и направляет всю свою критику»⁵. Относительно этого понимания вещи в себе в «Материализме и эмпириокритицизме» далее говорится: «Фейербах упрекает Канта не за то, что он допускает вещи в себе, а за то, что он не допускает их действительности, т. е. объективной реальности, за то, что он считает их простой мыслью, «мысленными сущностями», а не «сущностями, обладающими существованием», т. е. реальными, действительными сущностями»⁶. В самом деле, в трудах Канта, особенно поздних, можно найти достаточно мест, где под вещами в себе он подразумевает метафизические, сверхчувственные сущности — бога, бессмертие души и свободу воли, которые, правда, принимаются им не на основании знания, а на основании веры.

Таким образом, с понятием о вещи в себе в гносеологии критицизма связана, прежде всего, определенная материалистическая тенденция; не следует забывать о том, что Кант категорически отмежевывался от фихтеанской интерпретации его учения о вещи в себе. С другой стороны, нельзя игнорировать того обстоятельства, что в определенных контекстах вещь в себе у Канта выступает как сверхчувственная, чисто умопостигаемая сущность.

Исходя из этого, В. Ф. Асмус в свое время полагал, что термин «вещь в себе» в философии Канта имеет два основных значения: «Вещью в себе» Кант прежде всего называет то, чем предметы познания являются сами по себе, т. е. независимо от познания, от тех чувственных и логических форм, посредством которых эти предметы воспринимаются и мыслятся нашим сознанием»⁷. «Там, где Кант пытается объяснить возможность достоверного математического и естественно-научного знания, он применяет понятие «вещи в себе» только в разъясненном выше значении. Но там, где он обосновывает идеи своей этики и философии истории, своей философии права и государства, на сцену выступает другое понятие «вещи в себе». Под вещами в

себе в этом случае понимаются особые объекты умопостигаемого мира: бессмертие, свобода определения человеческих действий и бог как сверхприродная причина мира»⁸. Думается, что с этим объяснением, предложенным видным советским кантоведом нельзя не согласиться.

Единственное, что наталкивает на размышления, это вопрос о том, являются ли эти два значения модификациями одного и того же понятия или это все же два различных понятия. Ведь по своему содержанию они довольно далеки друг от друга; к тому же одно из них имеет материалистический оттенок, между тем как другое наделяется явно идеалистическим смыслом. Вместе с тем Кант, надо полагать, имеет достаточно оснований для того, чтобы в обоих случаях пользоваться одним и тем же термином.

В последнее время, кажется, наметилась тенденция проведения более детальной дифференциации значений, которые у Канта приобретает вещь в себе⁹. Эта новая тенденция, понятно, нисколько не противоречит тому, что по этому поводу было сказано в работах В. Ф. Асмуса, поскольку в них, как это подчеркивалось их автором, речь шла об основных значениях, охватывающих самое существенное.

Суть проблемы (и ее сложность) состоит, однако, не в том, сколько именно значений вещи в себе должно быть выделено. В зависимости от характера и целей исследования система дифференциации может быть различной — детализированной в большей или меньшей степени; и «лучшей», естественно, будет та система, которая лучше соответствует своему назначению — главной задаче данного исследования.

В любом случае необходимо ответить на вопрос, что представляет собой кантовская вещь в себе — одно понятие, видоизменяющее свое содержание в зависимости от функций, которые на него возлагаются, или же это ряд разрозненных, не связанных друг с другом понятий, почему-то объединенных одним термином? Если верно первое, то можно говорить не только о многоликости этого кантовского понятия, но и о его единстве. Тогда, следовательно, нужно не просто перечислить основные значения, но и показать, как они связаны между собой. Необходимо объяснить (используя кантовский способ речи), как возможно единство понятия о вещи в себе, если оно скрывает в себе столь значительные центробежные силы. Попытаемся же наметить контуры возможных связей между главнейшими значениями кантовского термина, ограничиваясь в основном проблематикой теоретической философии Канта.

Логически исходным для трансцендентальной философии является, по-видимому, понятие “Ding an sich”, взятое в самом отвлеченном смысле слова «вещь». Это понятие о вещи вообще. «Трансцендентальное применение понятия в любом основоположении, — читаем у Канта, — относится к вещам вообще и в себе,

а эмпирическое — только к явлениям...» (3, 301). Если об определенных вещах, данных нам в пространстве и времени, мы можем составить себе научно-теоретическое представление только апостериорным путем, то наше понятие о вещи вообще может быть априорным (3, 604). По кантовскому учению, для научно-теоретического познания вещей в их определенности требуются те или иные формы созерцания — непосредственной связи сознания с предметом; однако, говоря о вещах вообще, мы можем отвлечься от того, каковы эти средства; здесь мы имеем право не уточнять, созерцается ли вещь каким-либо определенным образом или же она просто мыслится; «...у нас всегда остается возможность если и не познавать, то, по крайней мере, мыслить эти предметы так же, как вещи в себе» (3, 93).

Кант, однако, видит, что понятие о вещи вообще обладает чрезвычайно бедным содержанием; более того, он отмечает, что это понятие «не полно» и «содержит в себе противоречие»: «...мы должны или отвлекаться от всякого предмета (в логике), или, если допускаем его, должны мыслить его при наличии чувственного созерцания...» (3, 327). Иначе говоря, отвлекаясь от всякой определенности предмета, мы обязаны отвлечься также от того, следует ли под вещью вообще подразумевать просто логически возможный предмет мысли или же реальный предмет; ибо, если имеются в виду определенные действительные вещи, необходимо фиксировать особые условия их созерцания. Кант, таким образом, устанавливает, что положение этого понятия крайне неустойчиво. Оставаться на уровне столь высокой абстракции оказывается невозможным. Неизбежен следующий шаг.

Критическая философия устанавливает, что человеческому сознанию (и вообще сознанию всякого конечного существа) вещи даются соответственно формам чувственного созерцания, т. е. такого созерцания, которое нуждается во внешнем, телесном воздействии. Для познания, опирающегося на подобное созерцание, необходимо, чтобы вещи воздействовали на чувственность. Однако, с другой стороны, никак нельзя быть уверенным в том, что все вещи без всякого исключения могут быть даны соответственно формам чувственного созерцания. Начиная с этого момента мысль Канта раздваивается, и дальше она развивается в двух различных направлениях: одно из них ведет к понятию о вещи самой по себе, которое — «при известных условиях» (В. И. Ленин) — может получить материалистическое объяснение, а другое — к понятию о вещи в себе как умопостигаемой сущности, как о ноумене.

По отношению к человеческому способу созерцания, которое, как подчеркивает Кант, является чувственным (восприимчивым) и ни в коем случае не спонтанным, не самодеятельным, вещь в себе выступает как нечто такое, что, существуя незави-

симо от форм чувственности (а также и интеллекта), «аффицирует» чувственность, порождая ощущения (3, 127). Это и есть то понимание вещи в себе, из-за которого Фихте, Гегель и ряд других философов упрекали немецкого мыслителя в «непоследовательности», в отступлении от принципов идеализма.

Определенная непоследовательность здесь у Канта действительно имеется: фактически рассматривая вещь в себе как причину ощущений, он нарушает свое требование, согласно которому основоположение о причинности должно применяться лишь по отношению к предметам опыта. Ошибочно было бы, однако, предполагать, будто это значение вещи в себе появляется в «Критике чистого разума» незакономерным и чуть ли не случайным образом: дело в том, что только благодаря такому истолкованию вещи в себе Канту удается объяснить происхождение содержания знания, поскольку ведь только форму знания он считает априорной.

Если в аспекте познания вещь в себе выступает как источник познания, как причина ощущений, то в плане бытия она рассматривается Кантом как основа (субстанция) явлений. Аргументация его такова: считая предметы чувств всего лишь явлениями, мы уже тем самым признаем, что в их основе лежит вещь в себе; явления как таковые всегда предполагают вещь в себе как что-то отличное от них (см. 4(1), 134, 178, 295).

Вопрос не в том, что вещи в себе Кант иногда называет субстанциями (3, 290). Дело в том, что, с его точки зрения, «...явление не существует без того, что является» (3, 93). Этот момент весьма существен, независимо от того, что, по кантовскому учению, вещь в себе не является нам. Кант очень остро чувствует двойственность понятия о вещи в себе как основе явления. С одной стороны, вещь в себе должна быть внутренне сопряжена с миром явлений, и поэтому субстанция оказывается чем-то принадлежащим к миру явлений (3, 224—225). А с другой стороны, рассуждает Кант, «то, что является», должно находиться вне ряда явлений, «за» явлениями,— иначе оно само будет явлением, а не его основанием; но тогда «...они сами должны иметь еще основания, не относящиеся к числу явлений» (3, 481).

Кант здесь обнаруживает противоречие, свойственное самой реальной познавательной ситуации: вещь в себе как основа явления, как это ни парадоксально, должна находиться и в кругу явлений, и за его пределами... Как показало дальнейшее развитие философской мысли, эта антиномия могла быть осмыслена только диалектическим мышлением, исходящим из того, что между вещью в себе и явлением существует отношение диалектического тождества, т. е. и тождества, и различия.

Кантова антиномия была важной вехой на пути к последующему диалектическому осмыслению соотношения сущности и явления. Пока же Кант фиксирует только одну сторону проти-

воречия: видя главную опасность в отождествлении вещи в себе и явления (3, 316), он разъединяет противоположности, отправляет вещь в себе в потустороннюю ссылку, в результате чего она оказывается чисто умопостигаемой сущностью. И в самом деле, если вещь в себе оставляется за пределами чувственно воспринимаемого мира, то она неизбежно превращается в нечто недоступное научно-теоретическому познанию, поскольку последнее опирается (что касается содержания знания) на чувственные данные. Такая вещь, которая не может служить предметом чувственного восприятия, по кантовской логике,— это вещь, которую можно только мыслить. Легко видеть, что логика этого рассуждения приводит к понятию вещи в себе как ноумену, потому что ноумен, согласно Канту, и есть вещь, «...которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь в себе (исключительно посредством чистого рассудка)...» (3, 309).

Посредством понятия о вещи в себе как ноумене в «Критике чистого разума» осуществляется переход от рассудка к разуму, от «логики истины» к «логике видимости», от знания к вере. Примечательно, что понятие ноумена вводится почти в самом конце «Трансцендентальной диалектики». Это понятие открывает выход в ту область Кантовой философии, где под вещью в себе подразумеваются «потусторонние», сверхчувственные сущности — предметы веры.

Ноумен, на наш взгляд, является одной из ролей вещи в себе. Но именно потому, что это только одна из многих ее ролей, вполне справедливыми представляются все возражения против сведения понятия о вещи в себе к понятию о ноумене¹⁰. Однако, с другой стороны, трудно согласиться с тем, будто вещь в себе настолько отлична от ноумена, что прямо противостоит ему. Не приходится преуменьшать значения того обстоятельства, что в упомянутом разделе «Критики» эти понятия нередко просто отождествляются (см. 3, 308—313).

Кант далее расщепляет и само понятие о ноумене. Он последовательно отвергает понятие о ноумене «в положительном смысле», т. е. понятие о такой вещи, которая якобы может служить предметом нечувственного (следовательно, интеллектуального) созерцания; ведь возможность такого созерцания никак не может быть усмотрена нами (см. 3, 308); более того, «...мы даже не можем составить себе понятие о таком возможном созерцании, благодаря которому предметы могли бы быть даны вне сферы чувственности...» (3, 310). Исходя из этого Кант не разделяет с классическим рационализмом оптимизма в отношении возможности познания подобных вещей в себе, так как этот оптимизм основан на допущении нечувственной, интеллектуальной интуиции.

Поскольку о ноумене «в положительном смысле» мы, как утверждает Кант, не в состоянии составить даже понятия, это

означает, что «...то, что мы назвали ноуменами, мы должны понимать исключительно в негативном смысле» (3, 309). Ноумен «в негативном смысле» мыслится как объект, не являющийся предметом чувственного созерцания (3, 308); ведь мы не должны предполагать, будто чувственность является единственно возможным способом созерцания; а значит, не исключается существование проблематического понятия об объекте, не являющемся предметом нашего чувственного созерцания. «Итак, понятие ноумена не есть понятие объекта»,— пишет Кант, имея в виду то, что это не есть понятие об определенном объекте (3, 332).

Хотя ноумен в «негативном смысле», таким образом, не может получить никакой положительной характеристики, для кантовского замысла этого достаточно. Практический разум вправе считать, что принятие им—на основании морального постулата—сверхчувственных сущностей санкционировано теоретическим разумом, поскольку последний не запрещает, по крайней мере, мыслить их. (Важнейшая задача «Критики чистого разума» для Канта с самого начала состояла в том, чтобы доказать, что между теоретическим и практическим разумом нет противоречия).

Понятие о ноумене «в негативном смысле», проводя границу между чувственно воспринимаемыми объектами и такими объектами, которые не могут быть предметами чувственного созерцания, выступает как «демаркационное» понятие (3, 310). Однако значение этого кантовского понятия опять-таки двойственно.

На первом плане для Канта и многих его критиков и толкователей находится агностическое значение; Кант объяснял: «Понятие ноумена есть только демаркационное понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только негативное применение» (3, 310). Суть «ограничения притязаний чувственности» состоит в ограничении знания: научно-теоретическое знание возможно лишь относительно предметов чувственного созерцания (предметов опыта), если же «...наш способ созерцания направлен не на все вещи, а только на предметы наших чувств...» (3, 331), то мыслимы вещи, которые являются предметами веры, а не знания... Материалисты, как известно, подвергали решительной критике логику этих неминуемо ведущих к агностицизму кантовских рассуждений.

Вместе с тем «демаркация» имеет и иной смысл. Если область чувственного познания простирается не на все, что может мыслиться рассудком, (и тем более разумом), значит объекты, которые только мыслятся и которые, следовательно, не могут стать предметом возможного опыта, не являются также предметами научно-теоретического знания. Этот ход мысли используется Кантом для исключения из естествознания всех «сверх-

физических» сил и сущностей. «Порядок и целесообразность в природе, — пишет он, — должны быть в свою очередь объяснены из естественных оснований и по законам природы, и здесь даже самые дикие гипотезы, если только они физические, более терпимы, чем сверхфизические...» (3, 639). Каковы вещи в себе, естествознание не знает, и ему незачем знать это, потому что в опыте вопрос об этом никогда не возникает (3, 135, 325); если нам не удастся научное объяснение, говорит Кант, то при этом «...мы не имеем права сваливать вину на скрытую от нас вещь...» (3, 445). Нет сомнения, что это кантовское отделение чувственных вещей от сверхчувственных (позже, кстати говоря, должно понятие позитивистическим сциентизмом) имело своей целью защитить принципы научного мышления.

Совокупность различных значений кантовского термина «вещь в себе», видимо, действительно образует некоторое противоречивое единство. Правда, у самого Канта противоречия между различными ролями вещи в себе носят скорее «антиномический», чем подлинно диалектический характер. Тем не менее, как видно из изложенного, нельзя думать, что опосредование противоположностей здесь вообще отсутствует.

Хорошо известно, что двойственная, компромиссная природа философии Канта обусловлена социально и исторически. То же самое следует сказать и о кантовском учении о вещи в себе, взятом в целом. Вместе с тем специфические гносеологические противоречия, возникающие между различными функциями вещи в себе, служат выражением реальных противоречий, действительно существующих в структуре научного знания.

¹ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18, с. 210.

² Wundt W. System der Philosophie. Leipzig, 1889, s. 183.

³ Schrader G. The Thing in Itself in Kantian Philosophy. — In: "Kant. A collection of critical essays". N-Y., 1967, p. 173.

⁴ Ibid., p. 185.

⁵ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18, с. 209.

⁶ Там же, с. 210.

⁷ Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973, с. 31.

⁸ Там же, с. 33.

⁹ См.: Нарский И. С. Кант. М., 1976, с. 41—47.

¹⁰ См. Ойзерман Т. И. Учение Канта о «вещах в себе» и ноуменах. — «Вопросы философии», 1974, № 4, с. 123—127.

ПРОБЛЕМА ПРОТИВОРЕЧИЙ В МЫШЛЕНИИ (Зенон Элейский, Кант, Гегель)

Проблема противоречий — центральная в истории диалектики. И было бы естественно рассмотреть ее прежде всего в разрезе судеб диалектики категорий объективного противоречия. Но коль скоро в центре нашего внимания здесь Кант, а значит, и его антиномии чистого разума, то вопрос об объективном противоречии будет здесь лишь стороной анализа противоречий субъективных, т. е. присущих самому процессу познания. И тогда становятся необходимыми сопоставления именно с достижениями диалектического мышления Зенона из Элеи, а при сопоставлении с Гегелем на первом плане также будут тенденции развития диалектики противоречий в познающем мышлении.

В «Лекциях по истории философии» Гегель заявил, что «...кантовские антиномии представляют собой не больше того, что здесь уже сделал Зенон»¹, а в «Науке логики» он выразился еще более резко: «Бесконечно более остроумны и глубоки, чем рассмотренная (вторая — И. Н.) кантовская антиномия, диалектические примеры древней Элейской школы, в особенности примеры, касающиеся движения...»². И хотя Гегель признает «огромную ценность»³ антиномий Канта и их большое значение с точки зрения интересов построения самой его критической философии, но не более того, и прав, критикуя доказательства сторон антиномий Канта и неумение достичь собственно диалектического их разрешения, несправедливость в оценке Гегелем места Кантовых антиномий в истории диалектики бросается в глаза. Иное дело, что из приведенных высказываний Гегеля видна высокая оценка им апорий Зенона, и здесь он прав.

Цель настоящей статьи — на частном примере исторических судеб апории «летающая стрела» показать обоснованность общего вывода о том, что апории Зенона из Элеи, антиномии космологической идеи чистого разума Канта и рассуждения Гегеля по поводу так называемых «заостренных» диалектических ситуаций представляют собой три существенных этапа развития учения об интензивных диалектических противоречиях процесса познания в истории домарксистской гносеологии. Направление анализа задается методологическими положениями В. И. Ленина, высказанными в «Философских тетрадах» об истории диалектики в связи с указанной апорией.

Эти три важных историко-философских явления суть этапы именно развития воззрений на диалектику познания в силу следующих оснований. В знаменитой апории «летающая стрела», как и в других апориях, Зенон поставил перед собой совершенно недialeктическую задачу, а именно — показать, что возникающее здесь противоречие мышления свидетельствует о «неистинности» исходной посылки о факте перемещения тела в пространстве, так что надо не пытаться разрешать данное противоречие, а отнести в область «мнений», т. е. низшей реальности, те ситуации, в которых оно, это противоречие, возникает. В области истины, т. е. неподвижной мысли, по мнению элейца Зенона, никаких противоречий быть не может, и задача «разрешать противоречия» есть вообще мнимая задача — для области истины (сущности) потому, что их там нет, а для области мнения (явления) потому, что они там не разрешимы. Однако невольнo Зенон пришел к диалектическому по значению, но им самим именно так и не оцененному результату: мышление о движении непременно наталкивает на противоречия, но это значит, что и само реальное движение и движущееся мышление противоречивы. Однако это невольный вывод вопреки желанию теоретика-антидиалектика. Метафизик вопреки своей воле утверждает факт всеобщности диалектики.

Гегель впоследствии обозначил подобную ситуацию как «субъективную», или «отрицательную», диалектику. Это не в смысле отражения объективной диалектики субъектом, как используем термин «субъективная диалектика» мы, марксисты, и не в смысле всеотрицающей «фурии исчезновения» в «Феноменологии духа», когда Гегель рассматривает случаи катастрофического финала противоречий, и также не в смысле противостояния враждебных друг другу сторон противоречия, о чем речь идет у него в учении о втором моменте диалектического метода во «Введении» к «Малой логике». Говоря об элеатах, софистах и скептиках, Гегель указывает на подходящий к диалектике «отрицательный» образ мыслей в том смысле, что во всяком положении находят отрицательный (опровергающий) момент⁴. Подлинно «утвердительное еще не встречается»⁵ в такой диалектике, — говорит Гегель.

В трансцендентальной диалектике Канта мы видим значительный шаг вперед в данном вопросе: метафизик с еще большей силой утверждает диалектику, ибо задача разрешения противоречий, возникающих в познающем мышлении, признается им уже как вполне реальная задача «разума», хотя «рассудок» затем и разъясняет «разуму», что разрешение это будто бы возможно лишь посредством «разрушения» самого противоречия, поскольку его стороны следует, как мы знаем, по Канту, «развести» в разные миры. Это наиболее наглядно в случае динамических антиномий, но может быть выявлено и в антиномиях математических: хотя Кант заявляет, что в антиномиях

математического типа, т. е. в первых двух, противоречие «отвергается», а в антиномиях типа динамического, т. е. в двух остальных, «улаживается» (3, 476). Однако ведь и в математических антиномиях преодоление их Кантом связано с аргументами, опирающимися на введение им коренного различия между миром явлений и миром вещей в себе. Вопрос о возможности противоречий в мире самих вещей в себе остается у Канта в стороне как не имеющий определенного теоретико-познавательного смысла и могущий повести к заблуждениям (амфиболиям) рассудка. Но в самой направленности усилий Канта на проблему разрешения противоречий делается шаг в сторону «утвердительного», положительного в диалектике, и вопрос об объективном противоречии все более делается актуальным.

Огромная заслуга Канта состоит, во-первых, в том, что он указал на специфику противоречий процесса познания в отличие их от собственно объективных противоречий. Во-вторых, он предвосхитил диалектический смысл эвристического истолкования антиномий как ориентира для исследователя, которого они нацеливают на выяснение условий возможности достижения реального синтеза противоположностей. Антиномии Канта, во-первых, показывают проблему, во-вторых, «заостряют» ее и, в-третьих», очерчивают круг предпосылок, необходимых для ее разрешения.

Следующий шаг в проблеме антиномически «заостренных» противоречий познания делает Гегель. Он не только признает реальной и «разумной» задачу разрешения антиномий, но и стремится показать, как именно должен эту задачу реализовать «разум», используя вспомогательные средства «рассудка». Гегель справедливо критикует Канта за то, что тот не в состоянии обрести действительное разрешение антиномий через нахождение высшего синтеза⁶. Интересно, что Гегель упрекает Канта за то, что, не давая синтезирующего разрешения противоречий, он тем самым проявляет «слишком большую нежность к вещам»⁷. Разрешение противоречий, по Гегелю, происходит не путем их «разрушения» или «разведения» их сторон, но через конструктивное восхождение к их синтезу на более высоком уровне. Кант, однако, подвел уже к этому решению, как бы придя к его порогу, т. е. выполнив ту же роль, что и Зенон, но на более высоком уровне проблемы.

В силу своего объективного идеализма Гегель делает в очень важном моменте шаг назад по сравнению с Кантом: он вообще отождествляет структуру и содержание антиномически «заостренных» противоречий познавательного процесса с максимально развитыми противоречиями в самих объектах. Кроме того, иногда (и как раз в случае анализа им апории «летающая стрела») Гегель совершает и вторую ошибку: он истолковывает запись антиномической ситуации как разрешение самой же этой ситуа-

ции, что и произошло у него при истолковании им апории «стрелы». Но при этом именно антиномичность этой ситуации как проявление ее собственно диалектического характера резко выходит у Гегеля на первый план; так что у этой гегелевской ошибки оказалась и некоторая положительная сторона. Вторая ошибка, т. е. истолкование взаимопротиворечия тезиса и антитезиса как уже синтеза (разрешения) этого противоречия, методологически связана у Гегеля с первой, поскольку мыслительный синтез близок к чисто мыслительной трактовке соотношения тезиса и антитезиса.

Итак, Гегель сделал некоторый шаг назад. Сам он, конечно, не хотел этого видеть, и в этой связи обрисовывается смысл его подлинных слов, что «диалектика Зенона более объективна, чем эта (т. е. Кантова — *И. Н.*) современная диалектика»⁸. Дело в том, что у Зенона чувственный мир с его противоречиями не истинен, а у Канта он делается «неистинным» тогда, когда за его «обработку» принимается философский «разум». Иначе говоря, у Зенона чувственный мир сам по себе, т. е. в этом смысле «объективно», неистинен. И это обстоятельство Гегель выдает за большую якобы, чем у Канта, «объективность» субъективной (отрицательной) диалектики Зенона, так что не Гегель отступает назад от Канта в движении к истине, а Кант отступает назад от истины! Это рассуждение идеалиста Гегеля мы не можем принять. Дуалист Кант здесь ближе к истине, чем идеалист Гегель.

В исходном зеноновском толковании апории «летающая стрела» была выражена антиномичность так, что по условно принятой автором посылке, фиксирующей лишь факт чувственного наблюдения, стрела движется, а по рассуждению — она покоится и не может двигаться. Тем более она «не может» двигаться, когда выявляется противоречие между посылкой и рассуждением. У Канта обе стороны каждой из антиномий доказываются, хотя доказательства эти рассматриваются им как серьезные, но не до конца веские, поскольку в них не учитывается будто бы «факт» наличия двух несовместимых миров — явлений и вещей в себе. У Гегеля стороны антиномии стрелы истолкованы как характеристики диалектического положения дел в самой объективной реальности. Обе эти стороны толкуются как совершенно будто бы доказуемые. Как бы то ни было, происходит усиление равнодоказуемости утверждений о содержании сторон антиномии, а вместе с тем и нарастание объективности в подходе к антиномиям. Такова диалектика развития учения о противоречиях в истории философии.

Продолжим сравнение подхода трех философов. В апории стрелы у Зенона в явлении признается непрерывное движение, а в сущности бытия утверждается абсолютный «онтологический» покой, но в самом явлении невольно обрисовывается у Зенона вторая, внутренняя антиномия, что происходит, если по-

ставить вопрос так: а могло ли происходить движение без препятствия для мышления, если поверить наблюдаемому факту движения? Но препятствие (противоречие) налицо: движущийся предмет движется и непрерывно и не непрерывно, т. е. проходя свои меняемые им местоположения (ошибочно понятые Зеноном как состояния покоя) в разных точках траектории, в то же время фиксируясь в каждом из этих отдельных местоположений. Вот эта внутренняя, вторая, антиномия только и интересует Гегеля, а сам факт всеобщности движения для него беспорен, неподвижная же мысль — нелепость.

У Канта апория «летающая стрела» среди его космологических антиномий вообще отсутствует, однако, наиболее близка по проблематике к ней та его антиномия (а именно вторая математическая), в которой идет речь о том, верно ли, что существуют «простые» элементы всякой сложной «субстанции», или же верно, что таковые не существуют, так что процесс деления всякого образования на более простые составляющие всегда идет (или в принципе мог бы идти) без конца. И здесь выступает тот же рациональный момент, который В. И. Ленин отмечает в случае атории Зенона. «Движение есть единство непрерывности (времени и пространства) и прерывности (времени и пространства). Движение есть противоречие, есть единство противоположностей»⁹.

Во-первых, Кант невольно указывает на диалектическое единство прерывности и непрерывности реального пространства (поскольку у Канта под сложными «субстанциями» во 2-й антиномии понимаются любые структуры — не только тела и духи, но и стереометрические образы). Во-вторых, перед нами невольная постановка Кантом задачи выражения в понятиях только что отмеченного диалектического единства и диалектики самого реального движения как единства прерывности и непрерывности (вспомним знаменитое ленинское: «Улови момент!»). Можно упрекнуть Канта за неотчетливость используемого им понятия «простота», но ценно то, что, в отличие от Зенона, он, Кант, не разводит движение и отсутствие движения (покой) в разные миры (области явления и сущности). У Канта и движение, и покой рассматриваются именно как равноприусущие миру явлений. Это ярко видно в работе Канта «Метафизические начала естествознания» (1786), например, во втором ее разделе. Вопрос о движении в мире вещей в себе в смысле какого-то особенного изменения остается у Канта открытым. Прерывность же и непрерывность как таковые в их взаимосоотносительности Кант, подобно Зенону, также оставляет в мире явлений. Но таким образом у Канта под противоречиями познания намечаются объективные противоречия природы (пусть и в мире явлений); аналогичное видим и в его рассуждениях о противоречиях социальной жизни (пусть лишь через характеристику психологии людей).

Гегель, отождествляя «мир» познания с миром самой объективной реальности, соответственно отождествил в проблеме «летающей стрелы» и «миры» явлений, и сущности (на деле здесь, с точки зрения марксизма, следовало бы различать не только явления и сущность, но и явления в познании от явлений объективных). В результате прерывность и непрерывность в рамках гегелевской трактовки обретают свое местопребывание и в явлении, и в сущности, антиномия же движения и покоя у него, как уже отмечалось мною, отсутствует: налицо только диалектически совершающееся движение. Таким образом, уже существенно иначе, чем Зенон, Гегель излагает саму апорию «стрелы», не говоря уже об иной ее философской трактовке.

Если Зенон подменил гносеологические фиксации физическим покоем (хотя и имеющим место лишь в явлении как «мнении», поскольку истинное бытие у Зенона неподвижно, видимо, не в узко физическом смысле), то Гегель отождествил гносеологические фиксации движущихся по определению точек тела с неясными у него ситуациями не только онтологического «наличия» телесных точек в пространственных, но и «выходения» и «выхождения» таковых из точек пространства. В собственно логическом аспекте вопроса это связано с разницей в значениях разных видов отрицания, что здесь специально рассматривать не будем («S не есть P», «S есть не P» и «не так, что S есть P»). Здесь возникает основа для любопытного по своим деталям сопоставления результатов исчисления «направленности» Л. Роговского (ПНР, 1947) с анализом «внешних» и «внутренних» отрицаний у П. Рубена (ГДР, 1956) именно на почве интерпретаций гегелевской онтологии и логики. (Об этом мы говорили в докладе для Рижского семинара по диалектической логике (апрель 1977 г.).

Кант избежал обеих упомянутых выше ошибок: можно предположить, что ситуацию «летающей стрелы» он считал производной от проблемы сочетания континуальности и дискретности протяжений в телах и пространстве так, как она им поставлена во второй антиномии космологической идеи. В этом отношении его подход ближе к классическому ленинскому выводу о глубинной сущности антиномии-проблемы «летающей стрелы», чем подход Гегеля, осложнившего эту проблему своим отождествлением движения тел с разными оттенками движения мысли о геометрической стороне движения тел в пространстве. К тому же Гегель не смог сколь-либо ясно поставить проблему возможности бытия «соседних» точек и «соседних» моментов времени¹⁰.

Марксистско-ленинская постановка и решение антиномий, т. е. «заостренных» противоречий процесса познания, существенно отличаются от подходов к ней в домарксистской истории теории познания прежде всего тем, что это решение опирается

на методологию диалектико-материалистической теории отражения.

Анализ высказываний В. И. Ленина о «летающей стреле» в «Философских тетрадах» в связи с оценкой им позиции Гегеля обнаруживает, что Ленин здесь не только подвергает критике метафизических противников Гегеля, но и показывает качественное отличие взгляда на вопрос с позиций теории отражения от самого гегелевского воззрения. Ленин критикует здесь не только Чернова, он показывает и ложность аргументации Зенона, а также ограниченность принципа тождества бытия и мышления Гегеля, когда указывает, что в апории «стрелы» само движение подменяется лишь описанием движения и притом описанием, сведенным лишь к сериям отдельных гносеологических фиксаций точек движущегося тела в моменты (точки) времени в точках пути¹¹. Дополнительный свет на ход мыслей Ленина бросают его замечания по поводу категории «закон», где Ленин отмечает глубину удачного, но для Гегеля, пожалуй, случайного, гегелевского выражения о «спокойном», т. е. гносеологически зафиксированном отображении явлений¹².

Согласно В. И. Ленину, многокачественно-противоречивая пространственная структура движения отражается в познании как противоречие между различными (континуальными и дискретными) способами отражения движения в тех или иных научных теориях. «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движением, но и всякого понятия. И в этом суть диалектики, эту-то суть и выражает формула: единство, тождество противоположностей»¹³.

Вопрос о существовании квантованности реального физического пространства и происходящих в нем механических движений остается пока открытым. Доказательство существования квантованности означало бы наличие более конкретного противоречия прерывности и непрерывности у протяжений и у реальных движений, чем признаваемое материалистами-диалектиками ныне при анализе абстрактно-геометрической стороны движения. Кроме того, установление квантованности реального пространства помогло бы связать воедино динамические противоречия движения с кинематическими в более глубокую целостность.

Дальнейших исследований требует вопрос о соотношении взглядов Канта на антиномичность пространства в историческом изменении и развитии этих его взглядов с его позицией в отношении апории Зенона «летающая стрела», поскольку по этому вопросу в сочинениях «докритического» периода творчества Канта имеются не вполне четкие, но все-таки более близкие к материализму, чем у «критического» Канта, трактовки данной

проблемы и прежде всего — различие между реальной противоречивостью и логической несовместимостью (см. 1, 418). Это различие стало одним из «мостиков» перехода «докритического» Канта к «критическому», но само по себе, если его не абсолютизировать, важно для материализма.

Однако уже теперь мы можем сделать вывод, что отрицание Кантом тождества бытия и мышления позволило ему, в отличие от Гегеля, наметить такие стороны анализа противоречий движения, которые вели к более высокой, чем гегелевская, позиции, минуя Гегеля, и подводили к порогу марксистского исследования этой чрезвычайно сложной проблемы. Этим мы вовсе не хотим сказать того, что будто бы неверно считать диалектику Гегеля следующим, после Канта, более высоким этапом. Последнее несомненно, но к этому, как я старался показать, не сводится полностью решение проблемы. История диалектики полна диалектических противоречий.

¹ Гегель. Соч., т. 9. М., 1932, с. 244.

² Гегель. Наука логики. Т. 1. М., 1970, с. 271.

³ Там же, с. 263.

⁴ См.: Гегель. Соч., т. 10, с. 408—409, 420.

⁵ Гегель. Соч., т. 9, с. 233.

⁶ Гегель. Наука логики. Т. 1, с. 273.

⁷ Гегель. Соч., т. 11, с. 437.

⁸ Там же, с. 245.

⁹ Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 231.

¹⁰ См.: Гегель. Соч., т. 2, с. 67; ср. там же, т. 9, с. 241.

¹¹ См.: Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 232.

¹² Там же, с. 136.

¹³ Там же, с. 233.

ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД КАНТА И ДИАЛЕКТИКА

Одной из важных задач историко-философской науки остается изучение истории становления и развития диалектического метода мышления. Вряд ли правомерно считать, что новый философский метод возникает как суммирование отдельных частных законов и принципов, что этот процесс аналогичен индуктивному обобщению отдельных «диалектических фактов». Для разработки научно-диалектического философского метода нужны общие интегральные идеи, отдельными сторонами и моментами которых и были бы частные диалектические принципы и законы. Роль одной из таких синтетических идей в истории возникновения диалектического метода, по нашему мнению, сыграл («телеологический» метод И. Канта, суть которого заключается в осмыслении процессов изменения по некоторой аналогии с целесообразной человеческой деятельностью. Анализ этого метода и заключенных в нем возможностей и посвящена данная статья.

Декартова аксиома о наличии двух субстанций, из которых одна до сокровеннейших глубин раскрыта навстречу науке, а другая поддается науке с огромным сопротивлением, пока еще не преодоленным, во второй половине XVIII столетия казалась более непреложной, нежели непосредственно в момент ее формирования. Ни Спиноза, по горячим следам, ни Ламетри, в первой половине XVIII в., несмотря на все усилия, оказались не в состоянии поколебать сложившееся положение. В естествознании века торжествовал метафизический подход к изучению природы, принесший несомненные плоды и настолько утвердившийся, что представлялся единственным, имеющим право говорить от имени Науки. Понятия «научный» и «метафизико-механистический» применительно к методу познания должны быть рассмотрены относительно условий того времени как синонимы. Абстракции и допущения метафизической методологии позволяли отобразить такие закономерности различных природных систем, как физические и химические макропроцессы. Их сущность могла быть схвачена и выражена с помощью именно этих абстракций. Подавляющее большинство фактов механического движения макротел, опирающееся на факт кратных отношений между химическими элементами представление о строении известных в то время химических веществ и ходе химических реакций соответствовали метафизическим принципам.

Однако в мире явлений давно уже были выявлены такие феномены, которые решительно ограничивали универсальность механистических методов познания и приводили к определяющему противоречию системы метафизического материалистического мировоззрения. Это были явления биологической и социальной природы: живые организмы и их системы, человек и общество. Все попытки проникнуть в сущность их функционирования с помощью механистического «скальпеля» оказались безуспешными. Иммануил Кант, на протяжении всего творческого пути неотступно размышляющий над этой парадоксальной немощью науки своего времени (в его сознании — науки вообще, науки как таковой), подвел пессимистический итог таких размышлений: «Можно смело сказать: для людей было бы нелепо даже только думать об этом или надеяться, что когда-нибудь появится новый Ньютон, который сумеет сделать понятным возникновение хотя бы травинки, исходя лишь из законов природы, не подчиненных никакой цели. Напротив, такую проциательность следует безусловно отрицать у людей» (5, 428). Причины такого положения он видит совершенно отчетливо: «Если целесообразность природы в организмах хотят выводить из жизни материи, а эту жизнь, в свою очередь, знают только в организмах..., то при объяснении неизбежно попадают в порочный круг» (5, 422).

Саму систему «критической» философии можно, с известным правом, рассматривать как следствие описанного выше основного противоречия научного мышления XVII—XVIII вв., — блестящие успехи в одних областях и пока явное бессилие в других, — осознанного Кантом как непреложное, вечное и неразрешимое: стержнем этой системы является антитеза познаваемости характеризующихся необходимостью природных феноменов, с одной стороны, и принципиальной непознаваемости характеризующихся свободой биосоциальных явлений, с другой.

И все же, внося поправки и ограничивая введенный агностицистический постулат, Кант продолжает поиски возможностей для расширения границ познаваемого мира. Если сущность жизни и социальной жизни абсолютно скрыта от строгого рассудочно-го познания, нельзя ли подобрать к ним (этим сущностям) иные ключи? Есть и такие познавательные способности, кроме рассудка, как способность рефлексивного суждения и практический разум. Пусть рассудок сразу же утрачивает свою силу там, где он порывает с эмпирией, рефлексивная способность суждения максимально субъективна (в лучшем случае она может претендовать на регулятивное применение вследствие случайного совпадения структур бытия и структур рефлексии), а разум, претендующий на теоретическое проникновение в нуминальный мир, приводит познание к тупикам антиномий, но взаимно согласованное действие всех трех способностей души дает известный положительный эффект, помогая ориентиро-

ваться в мире биосоциальных явлений, расширяя сам круг познаваемого до системно-целостного мироздания.

Рассудок действует не сам по себе, в своих действиях он руководствуется разумом, а этот последний «постулирует полное единство рассудочных знаний, благодаря которому эти знания составляют не случайный агрегат, а связную по необходимым законам систему» (3, 554). Разумеется, идеи разума о предполагаемом систематическом единстве природы выполняют регулятивную, т. е. чисто методологическую, эвристическую роль. Они «приводят все правила эмпирического применения разума к систематическому единству и всегда расширяют опытное знание, никогда не противореча ему» (3, 571).

Поэтому, если имеются какие-то самостоятельные фрагменты рассудочного знания в пределах «данного нам опыта», задача наших познавательных способностей отыскать общий принцип, следствием которого могли бы быть эти фрагменты, и тем внести систематическое теоретическое единство в знание. Это вполне осуществимо, так как «частные законы природы подчинены более общим законам» (3, 557). Открытие и изучение таких все более общих законов и приведение в систему всего многообразия имеющегося и могущего быть полученным знания, отправляясь от этих законов, и представляет собой содержание процесса развития научного познания.

Непосредственно поиск все более общих законов — это задача рефлексивной способности суждения, использующей для этих целей особый познавательный метод — «телеологический». С помощью принципов метода механистической детерминации достичь систематического единства мира не удастся, но эта задача оказывается разрешимой при использовании принципов телеологического метода. «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, 384—385) и где, стало быть, нужны законы особого рода.

В чем же, собственно, видит Кант суть этих законов особого рода, отличных от законов механической каузальности, которые могут быть представлены в качестве определенных принципов телеологического метода?

Первый закон такого рода Кант усматривает в том, что «вещь, которую как продукт природы вместе с тем следует признать возможной только как цель природы, должна к себе самой относиться и как причина, и как действие» (5, 347; см. также с. 395). Через этот закон Кант вплотную подходит к утверждению принципа самодвижения как важнейшего принципа диалектики, и причина того, что вещь оказывается самодвижущейся, заключается в том, что вещь представляет собой единство противоположностей. Кант, правда, не усматривает того отношения, в котором противоположности тождественны,

сосредоточивая все свое внимание на том, что они есть причина и действие «в двояком смысле», т. е. в принципиально разных отношениях, а следовательно — различны. Различие это тем более существенно, что двоякий смысл, или двоякое отношение, приписывается по ведомству принципиально различных «миров».

Кантовская диалектика в данном случае, как и во всех аналогичных ситуациях, может быть определена как особая разновидность, так сказать, «смягченной» диалектики. У Канта оба различных противоположных мира существуют одновременно, но зато не возможен их взаимопереход.

И далее Кант пишет, что «можно мыслить причинную связь и по некоторому понятию разума (о целях): если ее рассматривать как ряд, она включает зависимость и по нисходящей, и по восходящей линии, когда вещь, обозначенную раз как действие, при восхождении можно вполне назвать причиной той вещи, для которой она есть действие» (5, 395). Исходя из этих соображений Канта мы и считаем, что он, Кант, лишь подходит к утверждению принципа самодвижения. Окончательно утвердить его удалось только Гегелю, но как бы то ни было, а «слово произнесено»: Кант сам работал над разрушением своего дуализма, итогом разрушения которого могло быть только самодвижение, т. е. признание тождества и различия противоположных моментов вещи в разных отношениях, но в пределах монистического мира.

Данный закон подводит философско-теоретическую мысль к необходимости формирования закона единства и борьбы противоположностей, к выводу о том, что этот закон является причиной постоянно осуществляющихся изменений, что в изменении соотношения противоположностей скрыта причина самодвижения.

Второй закон Канта, который можно также рассматривать как принцип телеологического метода, можно сформулировать следующим образом: не части и их взаимодействие определяют целое, а целое определяет части и закон их взаимодействия, т. е. целое нельзя рассматривать как простую сумму частей, по аддитивному закону. «Для вещи как цели природы требуется ... чтобы части (по их существованию и форме) были возможны только в силу их отношения к целому. Действительно, сама вещь есть цель, следовательно, она охватывается понятием или идеей, которая должна а priori определить все, что в ней должно содержаться. Но поскольку вещь мыслится возможной только таким образом, она есть лишь дело искусства, т. е. продукт разумной, отличной от ее материи (частей) причины, каузальность которой (в создании и соединении частей) определяется ее идеей о возможном благодаря этому целому (стало быть, не природой вне вещи)» (5, 398; см. также с. 399). Итак, целое больше, чем простая сумма его частей.

Это положение таит в себе целый ряд возможностей, которые в дальнейшем в состоянии развернуться в диалектические методологические положения. Ядром последних будет закон взаимоперехода количественных изменений в качественные, но при учете третьего закона телеологического метода. Если механистический метод мышления исходит из допущения, что все сложное состоит из простого и что природа сложного редуцируема к этому простому (принцип редукционизма), то второй закон телеологического метода требует, чтобы сами «части (по их существованию и форме) были возможны только в силу их отношения к целому». Но это означает, что нечто простое в его собственной определенности может лишь в потенции стать частью целого, а становится таковой частью, только будучи преобразовано по своему существованию и форме определенностью целого к бытию частью. В этом положении намечается в смутной форме принцип интегративизма. Он может быть дополнен принципом многоуровневой организованности сложных систем, если синтезировать принцип интегративизма с первым законом телеологического метода, согласно которому категории «часть и целое» относительно так же, как относительно категории «причина — действие».

Выведение диалектических принципов интегративизма, многоуровневой организованности сложных систем и венчающего их закона взаимоперехода количественных изменений в качественные для самого Канта оказывается невозможным: этому препятствует дуалистическое решение основного вопроса философии.

Лишь гегелевское устранение дуализма влило в этот принцип дополнительную методологическую силу. Однако и Гегель не смог использовать всей мощи открывшейся ему диалектики прежде всего в отношении природы, в своей натурфилософии, что задержало проникновение диалектического метода в естествознание. Ученые-естествоиспытатели обращались прежде всего к «Философии природы», но именно это сочинение в методологическом отношении было консервативнее всех других трудов мыслителя. И дело здесь не просто в уровне развития естествознания первых трех десятилетий XIX в., но и в том, что задача перенесения диалектики, открытой в области социальной жизни и познания (особенно познания), на явления живой и неживой природы не представляла собой тривиальной задачи. Гегель ясно давал себе в этом отчет. Уже на первых страницах введения в «Философию природы» он писал: «Природа влечет нас к себе, ибо дух предчувствует свое присутствие в ней; она нас отталкивает как нечто чуждое, в котором наш дух не находит себя»¹. Тождество мышления и социального бытия, мышления и практики, на основе которого выросла гегелевская теория тождества бытия и мышления, не только в сознании философа, но и в реальной действительности — значительно более полное

тождество, чем тождество мышления, вырастающего из социальной практики, и естественной, нечеловеченной еще природы, природы естественной и социальной. «Противоречие идеи, поскольку она в качестве природы является внешней самой себе, состоит в противоречии между порождаемой понятием необходимостью ее образований, их разумного определения в органической тотальности, с одной стороны, и их безразличной случайностью и неопределимой незакономерностью — с другой. Случайность и извне-определяемость торжествуют победу в сфере природы»² — в этих мыслях Гегеля содержится известная доля истины. Его идеи находят признание в самых новейших марксистских исследованиях диалектики: «Очевидно, что далеко не все присущие сложной познавательной деятельности людей противоречия редуцируемы к противоречиям более низких уровней действительности. Это вытекает из тезиса Энгельса о повышении интенсивности противоречий на более высоких уровнях»³.

3. Третьим законом телеологического метода будем считать тезис взаимной определяемости элементов в рамках целого, об их всеобщей зависимости друг от друга. Для вещи как цели природы необходимо, «чтобы части ее соединились в единство целого благодаря тому, что они друг другу были причиной и действием своей формы. В самом деле, только так и возможно, чтобы идея целого в свою очередь (взаимно) определяла форму и связь всех частей, но не как причина, — продолжает Кант с целью согласования этого положения с главными постулатами своей системы, — ибо тогда она была бы продуктом искусства, — а как основание познания систематического единства формы и связи всего многообразного, какое содержится в данной материи, для тех, кто высказывает об этом суждение» (5, 398; см. также с. 399).

Добавление этой закономерности к двум предыдущим таит в себе усиление возможности открытия закона взаимоперехода количественных изменений в качественные. Ведь взаимопределяющие друг друга части могут быть рассмотрены как количество, а образуемое ими целое, с одной стороны — как новое (качество), а с другой стороны — как граница целого, как мера. Для подобной трансформации надо рассмотреть целое как процесс становления целым. Ведь «суть дела исчерпывается не своей целью, а своим осуществлением, и не результат есть действительное целое, а результат вместе со своим становлением»⁴. Канту прийти к результату мешала упорно прокламируемая регулятивность телеологического метода: ведь организм рассматривался им не как целенаправленный процесс бытия, а под углом зрения того, как если бы он был таким процессом.

Нельзя не отметить, разумеется, в идее регулятивности, в этом «как если бы» и позитивного момента, заключающегося в усмотрении и подчеркивании качественной специфичности

органического, не могущего быть сведенным ни к механическим процессам неживой материи, ни к процессам целесообразной деятельности людей. Кант высказывает это положение совершенно определенно: «Внутреннее совершенство природы, которым обладают вещи, возможные только как цели природы и потому называемые организмами, нельзя мыслить и объяснить по аналогии с какой-либо из известных нам физических, т. е. природных, способностей и даже с помощью точно соответствующей аналогии с человеческим искусством, так как мы сами принадлежим к природе в самом широком смысле» (5, 400—401). «Следовательно, строго говоря, организация природы не имеет ничего аналогичного с какой-либо известной нам каузальностью» (5, 400), а таких способов причинения два: каузальность через природу, т. е. механическая, и каузальность через свободу, т. е. разумно-практическая.

Наконец, три закона телеологического метода имеют прямое отношение к закону триадичности. Если этот закон понимать статически, брать его проявление синхронно, то к такому пониманию его поднялся сам Кант, о чем свидетельствует не просто факт триадических отношений в группах его трансцендентальных категорий, но знаменитое примечание в «Критике способности суждения», где он пишет, что синтетическое «деление необходимо должно быть трихотомией сообразно тому, что вообще требуется для синтетического единства, а именно: 1) условие, 2) обусловленное, 3) понятие, которое возникает из соединения обусловленного с его условием» (5, 198). Данного момента не следует недооценивать, как это иногда делается⁵. Для понимания этого закона в качестве характеризующего направленность процесса развития необходимо было на основе трех законов телеологического метода сформировать закон взаимоперехода количественных изменений в качественные; но именно от понимания этого закона дальше всего был Кант, о чем свидетельствует принцип непрерывности (*lex continui in natura*) как важнейший принцип плоскоэволюционистской концепции развития, разработанной Кантом в «Критике чистого разума».

Все особенности телеологического метода, открытые великим мыслителем, характеризуют целесообразную практическую человеческую деятельность. Именно практическую деятельность анализировал Кант, видя в ней образец направляемого целью процесса, по аналогии с которым он рассматривает явление целесообразной организованности, свойственное живой природе, да и неживой тоже. Кант прямо пишет, что телеологическим методом «обозначен некоторый вид каузальности природы по аналогии с каузальностью в техническом применении разума, чтобы иметь перед глазами правило, по которому необходимо исследовать определенные продукты» (5, 410). Тот пристальный и все более усиливающийся интерес философии немецкого

классического идеализма к человеческой практической деятельности, который она проявила, находится в прямой зависимости от усилий Канта. Именно с Канта начинается переориентация всего философского стиля мышления: исходным пунктом, по аналогии с которым осмысливается вся окружающая действительность, оказывается не механизм, а такая сложнейшая из известных науке систем, как человеческое общество. Телеологический метод (следовательно, заложенную в нем диалектику — вопрос вскоре будет поставлен именно так) как бы подчиняет себе механистический: «Коль скоро мы уже открыли в природе способность создавать продукты, которые мы можем мыслить только согласно понятию о конечных причинах, то нам следует идти дальше, и даже те продукты, которые (или хотя бы их целесообразное соотношение) не делают необходимым искать за пределами механизма слепо действующих причин другой принцип для их возможности, мы все же можем считать принадлежащими к системе целей; дело в том, что уже первая идея, если иметь в виду ее основание, выводит нас за пределы чувственно воспринимаемого мира, так как единство сверхчувственного принципа надо таким же образом рассматривать как значимое не только для некоторого вида порождений природы, но и для всей природы как системы» (5, 407, 444—445), (3, 669). Подобное подчинение и возможно («по трансцендентальному принципу целесообразности природы»), и необходимо. Однако только Гегель выполнил эту задачу, показал одностороннюю ограниченность метафизического мышления и его исторически преходящий характер в «Первом отношении мысли к объективности»⁶. Непосредственно его критика была направлена здесь на способ мышления рационалистов вольфианского толка; но, поскольку последнему был свойствен рафинированный механицизм, опосредованно критика Гегеля направлялась и против механистического способа мышления вообще. Правда, и сам Гегель в силу своего идеализма не сумел быть последовательным до конца в применении диалектического метода мышления.

Фихте продолжил в своей системе разработку проблем практической и теоретической деятельности, на основе которых происходило осмысление сущности социальных процессов. Что касается Шеллинга, то в системе трансцендентального идеализма аналогия всей природы с организмом, отдельных ее образований с органами была одним из важнейших методологических приемов ее автора.

В грандиозной системе Гегеля оба этих подхода были органически синтезированы, были сформулированы основные диалектические принципы и законы, проявлена их методологическая мощь на целом комплексе социальных наук, таких как философия истории, эстетика, религиоведение, правоведение, история философии и др.

Таким образом, Фихте, Шеллинг и, наконец, Гегель, преодолели кантовскую идею «регулятивности» телеологического метода, их усилиями черты и свойства целенаправленных процессов были «укоренены» в структуре самого бытия, диалектика предстала не только как свойство («регулятивное») субъекта, но и как неотъемлемое свойство объекта. Правда, в итоге объективная диалектика была отождествлена с субъективной диалектикой (диалектикой духовных процессов), что противоречило дуалистическому построению Канта, различающего противоречия познания и противоречия бытия; но избавиться от этой ошибки можно было только с позиций материалистически понятой диалектики, с позиций теории отражения.

Следовательно, можно сделать вывод, что Кантова «телеология» сыграла весьма важную роль в формировании диалектического метода мышления,— обстоятельство, на которое в нашей историко-философской литературе, думаем, не обращено пока должного внимания. Когда речь заходит о том, что именно Канту принадлежит заслуга положить начало в разработке диалектического метода,— основного, чем обогатила мировую философскую мысль немецкая классическая идеалистическая философия,— исследователи обращают внимание на элементы диалектики в структуре системы категорий рассудка, в отношениях понятий, анализируемых Кантом в разделе «Об амфиболии рефлексивных понятий...», в знаменитых антиномиях разума, в стремлении разрешить противоположность между чувственным и рациональным, наконец, в идее трансцендентальной активности субъекта в познании⁷. Несомненно, всеми этими положениями философской системы Кант внес существенный вклад в разработку диалектики вообще и диалектической логики в частности. Однако ни один из этих моментов сам по себе, ни все они в своей совокупности не сыграли решающей роли в деле перехода философии на позиции диалектического метода. Они были определенными чертами, набросками отдельных элементов нового метода, в рамках этих элементов весьма важными; но для того, чтобы все эти моменты были осознаны в их новом качестве, чтобы были вскрыты таящиеся в них диалектические возможности, нужна была общая идея принципиально иного по сравнению с механицизмом метода. Роль метода такого рода и принадлежит намеченному Кантом телеологическому методу и его основному закону. Он сумел приземлить, наделить обратной очеловеченностью эту идею теологической схоластики, для которой и сам промысел божий, и средства его реализации было бы тщетно пытаться постигнуть жалкому человеческому уму. Он выделил главные его моменты, указал способ его отношения к традиционной авторитетной системе методологии познания. Стоит обратиться к «Феноменологии духа» Гегеля и даже его «Энциклопедии философских наук», чтобы увидеть, что общие контуры системы, очерк

которой представлен в «Феноменологии...», рождены аналогией с целесообразной человеческой деятельностью, разработка общих методологических принципов познания которой в философии Нового времени была начата телеологией Канта.

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975, с. 10.

² Там же, с. 37.

³ Горский Д. П., Нарский И. С. О функциях и структуре диалектической логики как науки.—«Философские науки», 1976, № 1, с. 33.

⁴ Гегель. Феноменология духа. М., 1959, с. 2.

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

⁶ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975, с. 133—197.

⁷ Эта особенность характеризует советское кантоведение практически с первой книги, посвященной диалектике И. Канта,—книги В. Ф. Асмуса «Диалектика Канта». (М., 1929) — вплоть до последних трудов на эту тему. См., например: Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта (И. Кант как родоначальник немецкой классической философии). Киев, 1974; Абдильдин Ж. М. Диалектика Канта. Алма-Ата, 1974.

О ЛОГИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ ФИЛОСОФСКИХ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ В «КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА»

В «Критике чистого разума» Канта содержатся замечательные попытки построения философских доказательств, удовлетворяющих строгим требованиям логики. Значение этих попыток в полной мере еще не оценено (в этом плане представляют интерес работы И. С. Нарского о Канте, например: Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. Гл. I. М., 1976). Мы попытаемся проанализировать два небольших, но важных отрывка из «Критики чистого разума», демонстрирующих логическую структуру философских доказательств, предложенных Кантом. Один из них рассматривает понятие существования, во втором излагается кантовский способ разрешения антиномий.

Понятие существования Кант начинает исследовать с обсуждения вопроса о том, как можно отвергать утверждения, необходимые в некотором смысле. «Если в тождественном суждении я отвергаю предикат и сохраняю субъект, то возникает противоречие... Но если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как *не остается уже ничего*, чему что-то могло бы противоречить. ...Суждение *бог всемогущ* есть суждение необходимости. Полагая божество, т. е. бесконечную сущность, нельзя отрицать всемогущество, понятие которого тождественно с понятием божества. Но если вы говорите, что *бога нет*, то не дано ни всемогущества, ни какого-нибудь другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом, и в этой мысли нет ни малейшего противоречия» (3, 518—519). Это весьма убедительное замечание Канта.

Затем Кант переходит к самому важному вопросу — как выразить понятие существования. «Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи... В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. ...Если я беру субъект (бог) вместе со всеми его предикатами... и говорю: *бог есть...*, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию бога...» (3, 521).

Отсюда Кант делает следующий глубокий вывод: если существование не является предикатом, то бессмысленны попытки вывести существование бога из способа его описания, т. е. из совокупности предикатов, приписанных богу. Однако вопрос о том, является ли существование предикатом, оказался более

сложным, чем это представлялось Канту. Логика в дальнейшем обратила на этот вопрос пристальное внимание.

Не вдаваясь здесь в технические детали, отметим, что «существование» при определенных условиях можно выразить предикатом, но предикатом особого рода, включающим в себя логическую связь (квантор существования) и собственно предикат равенства. В построении этого предиката, таким образом, идея перидицируемости существования реализована, по крайней мере, наполовину. Поскольку, далее, предикат существования является особым, то он, как справедливо отметил Кант, не входит в обычное описание вещи посредством предикатов.

Свойства предиката существования изучаются ныне в специальной логике существования (экзистенциальной логике). В отличие от стандартной теории квантификации с равенством, в этой логике индивидуальная область предикатной интерпретации может быть пустой, поэтому выражения вида «существует $y(x) = (y)$ », или « x существует», в ней недоказуемы. Это значит, что утверждения о существовании должны использоваться в качестве самостоятельных независимых посылок при описании объектов — в соответствии с «Критикой чистого разума» Канта. Но в этом смысле как раз «существование» оказывается особым предикатом!

Соответствующий раздел «Критики чистого разума» может рассматриваться ныне как одна из первых глубоких работ по логике существования, в которой великим философом была сделана успешная попытка применения идей этой логики к анализу трудной философской проблемы (Кантом была показана несостоятельность известных доказательств существования бога).

Весьма глубокие доказательства в «Критике чистого разума» связаны у Канта с антиномиями космологической идеи. Мы не будем анализировать здесь доказательства тезисов и антитезисов антиномий (это тема самостоятельного исследования), но рассмотрим лишь способ, каким Кант стремился разрешить свои антиномии. С нашей точки зрения, способ разрешения антиномий, предложенный Кантом, не менее поучителен в логическом плане, чем сами антиномии.

Кант, как известно, придавал большое значение своим антиномиям, сформулированным в «Критике чистого разума», но не потому, что усматривал в них собственно диалектическое содержание (в более позднем гегелевском смысле), а скорее в силу того, что видел в них путь, ведущий к «трансцендентальному идеализму». Идея этого пути изложена им кратко в следующих словах: «Кажется совершенно ясным, что если один утверждает *мир имеет начало*, а другой — *мир не имеет начала*, а существует вечно, то один из них должен быть прав. Но в таком случае, поскольку ясность аргументации и тут, и там одинакова, невозможно когда-либо узнать, на чьей стороне правда... для основательного завершения спора, которое удов-

летворило бы обе стороны, остается лишь одно средство: окончательно убедить их, что, поскольку они обе так хорошо опровергают друг друга, предмет их спора — ничто, и лишь некоторая трансцендентальная видимость нарисовала им действительность там, где ее нет» (3, 457—458).

Для решения поставленной задачи Кант формулирует известное в логике различие между двумя видами отрицания. Предложение (пример Канта): (1) *тело хорошо пахнет* можно отрицать двумя способами: (1а) *тело пахнет нехорошо* и (1б) *неверно, что тело хорошо пахнет*.

Между этими отрицательными предложениями имеется существенное различие, которое проявляется при сопоставлении с исходным предложением (1). В паре предложений (1), (1б) одно предложение истинно, а другое ложно. В отличие от этого, в паре (1), (1а) оба предложения могут быть ложными, ибо существуют такие тела, которые вообще не пахнут.

Согласно терминологии Канта, предложения пары (1), (1а) находятся в отношении «диалектической» противоположности, а предложения пары (1), (1б) — в отношении противоположности «аналитической». «Следовательно, два диалектически противоположных друг другу суждения могут быть ложными» (3, 459).

Затем Кант переходит к рассмотрению первой антиномии, состоящей, как известно, из следующих двух предложений: (2а) *мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве*; (2б) *мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве*.

Поскольку, полагал Кант, предложения (2а) и (2б) доказаны им с одинаковой убедительностью (для них, по его мнению, существуют равносильные доказательства), то антиномия возникает только в том случае, когда пара предложений (2а), (2б) находится в отношении аналитической противоположности: в этом случае одно из них истинно, а другое ложно, хотя они оба одинаково убедительны (одинаково доказательны). Именно такова как раз по структуре первая антиномия чистого разума (мы ограничиваемся рассмотрением одной только первой математической антиномии, поскольку в интересующем нас плане остальные антиномии построены аналогично). Для возможности устранения этой антиномии надо, по Канту, показать, что пара предложений (2а), (2б) находится в отношении «диалектической», а не «аналитической» противоположности.

Наметив этот план, Кант приступает к выяснению условий, при которых указанная пара предложений образует «диалектическую» противоположность. Несложный анализ показывает, что если (2б) есть предложение *мир бесконечен*, то предложение (2а) должно утверждать в этом случае, что *мир конечен* (а не *неверно, что мир бесконечен*). В предложении *неверно, что мир бесконечен* «я только отрицаю бесконечный мир, не по-

лагая другого, а именно конечный мир. Если же я говорю, что мир или бесконечен, или конечен, то оба эти суждения могут быть ложными» (3, 459).

До сих пор все рассуждения Канта о разрешении им первой антиномии остаются в сфере сравнительно элементарной логики. Но при этом остается невыясненным главный вопрос: какие философские предпосылки мы используем, когда отрицательное предложение *неверно, что мир не бесконечен* мы заменяем утвердительным предложением *мир конечен*? Кант прекрасно понимает, что, когда речь идет о бесконечности, использование логического закона снятия двойного отрицания сомнительно, так что на него ссылаться нельзя.

По мнению Канта, ответ на этот вопрос следующий. Формулируя первую антиномию как пару предложений (*мир бесконечен, мир конечен*) и допуская, следовательно, что оба члена этой пары могут быть ложными, мы допускаем тем самым, что «мир вовсе не дан как вещь в себе и, стало быть, не дан ни как конечный, ни как бесконечный по своей величине» (3, 459).

В этой фразе переход *стало быть* требует объяснения. Кант предлагает такое объяснение: «Кто рассматривает суждения *мир по своей величине конечен и мир по своей величине бесконечен* как находящиеся в отношении противоречащей (т. е. аналитической — В. К.) противоположности, тот предполагает, что мир (весь ряд явлений) есть вещь в себе. В самом деле, мир остается, если бы я и отрицал бесконечный или конечный регресс в ряду его явлений. Если же я устраню эту предпосылку или эту трансцендентальную видимость и стану отрицать, что мир есть вещь в себе, то противоречащая противоположность этих утверждений превратится в чисто диалектическую противоположность, и так как мир вовсе не существует сам по себе..., то он не существует ни как *само по себе бесконечное целое*, ни как *само по себе конечное целое*. Он существует только в эмпирическом регрессе ряда явлений... который никогда не дан абсолютно целиком, ни как конечный, ни как бесконечный» (3, 460).

Но это рассуждение Канта некорректно, ибо для объяснения «диалектической» противоположности предложений, составляющих антиномию, в нем используется слишком сильное допущение «мир не существует сам по себе». А это нежелательно по двум причинам: 1) то объяснение, к которому стремится Кант, можно дать и без этого (произвольного) допущения; 2) если принять это допущение, то становится тривиальным следующее доказательство, которым Кант очень гордился. «Если мир есть само по себе существующее целое, то он или конечен, или бесконечен. Но как первое, так и второе положения ложны (согласно приведенным выше доказательствам антитезиса, с одной стороны, и тезиса — с другой), следовательно, ложно также и то, что мир (совокупность всех явлений) есть

само по себе существующее целое. Отсюда в свою очередь следует, что явления вообще вне наших представлений суть ничто, что мы и хотели выразить трансцендентальной идеальностью явлений» (3, 461). На деле у Канта один из основных выводов «Критики чистого разума» вовсе не есть следствие разрешения антиномии, а просто сформулирован в качестве независимой посылки.

Несмотря на отмеченный недостаток, предложенное Кантом разрешение первой антиномии (антиномий вообще) имеет важное логико-методологическое значение; в собственно логическом плане оно не зависит от тех допущений, которые Кант использовал. Это значение можно, думаем, охарактеризовать следующим образом, указывающим при этом и выход из антиномии. Если тезис и антитезис относить непосредственно к миру самому по себе, или если считать их некоторой абсолютной (полной) характеристикой этого мира, то антиномия возникает. Но если тезис и антитезис считать просто элементами нашего описания мира, то из возможности одинаково убедительного их доказательства следует только неполнота наших представлений о мире (в том смысле, что ни одно из наших доказательств не является достаточным — мы еще не все знаем о мире).

При этом Кант вплотную подходит, как мы полагаем, к осознанию следующих важных методологических принципов построения науки, у которых ныне много сторонников: 1) ученый не делает логических выводов из явлений, он выдвигает гипотезы для их объяснения; 2) объяснение явлений гипотезами неоднозначно; в принципе всегда можно дать различные (и даже противоположные) объяснения одному и тому же явлению (совокупности явлений); 3) число таких возможных объяснений бесконечно; имеются ситуации, когда все предложенные объяснения (в том числе пара противоположных объяснений) ложные, и надо искать новые.

В тексте «Критики чистого разума» можно найти, думаем, все эти принципы, кроме второй части первого: Кант подозрительно относился к гипотезам. По его мнению, «все, что имеет хотя бы малейшее сходство с гипотезой, есть запрещенный товар, который не может быть пущен в продажу, а должен быть изъят тотчас же после обнаружения» (3, 77).

Это, на первый взгляд, незначительное обстоятельство привело Канта к абсолютизации статуса «необходимых истин» и в конечном счете — к его знаменитой, но ложной концепции априорной формы знания. Действительно, уже во Введении к «Критике чистого разума» мы читаем: «Опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только основную и сравнительную всеобщность (посредством индукции), так что это должно, собственно, означать следующее: насколько нам до сих пор известно, исключений из

того или иного правила не встречается. Следовательно, если какое-нибудь суждение мыслится как строго всеобщее, т. е. так, что не допускается возможность исключения, то оно не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение» (3, 107). Кант не обратил внимания на то, что если некоторое суждение считается необходимо истинным, то утверждение о его необходимости само есть некоторая гипотеза, которая в ходе дальнейшего изучения или должна быть подтверждена, или оставлена как необоснованная.

С нашей точки зрения, негативное отношение Канта к гипотезам, идущее, вероятно, от рационализма XVII в., психологически объясняет многие характерные черты «Критики чистого разума». Кант не согласился с тем, что основу нашего знания составляют утверждения, для которых нет полных исчерпывающих доказательств и которые представляют собой всего лишь более или менее обоснованные гипотезы, и что развитие знания состоит не в прямой констатации необходимых утверждений, а в переходе от менее обоснованных утверждений к более обоснованным, ни одно из которых не необходимо (в том смысле, в каком этот термин понимал Кант). Находя такое состояние знания неудовлетворительным, Кант стремился к необходимым (и потому по форме своей априорным) основоположениям, предполагающим (полное) отделение «явлений» от «вещей в себе». Тем самым он лишил себя возможности верно понять значение своего собственного глубокого разрешения антиномий, предложенного им в «Критике чистого разума».

Канту казалось, что предложенное им разрешение антиномий дает доказательство «трансцендентальной идеальности явлений». Оно, конечно, такого доказательства не давало. В наших глазах, это решение Канта было в плане логики одним из важных шагов на пути осознания принципа «множественности объяснений», без которого нельзя представить методологию современной нам науки.

ТРИ ЛИНИИ РАЗВИТИЯ ПРОБЛЕМЫ АНАЛИТИЧЕСКИХ И СИНТЕТИЧЕСКИХ СУЖДЕНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ЛОГИКЕ

Повышенный интерес со стороны современной логики к проблеме различения аналитических и синтетических суждений не случаен. Он объясняется важностью этого различия как для дальнейшего развития самой логики, так и философии. В последнем случае современная логика имеет своей целью сделать точным различие между этими суждениями с тем, чтобы в дальнейшем использовать это различие в качестве средства конституирования теоретического (необходимого) и эмпирического (случайного) знания. В плане этого подхода особый интерес представляет экспликация кантовских синтетических суждений а priori средствами современной логики. Анализ познавательного статуса этих суждений в системе Канта позволяет сделать вывод, что они необходимы не логически, а гносеологически¹. В то же время они дают новое знание об объекте мысли. И в этом смысле синтетические суждения а priori позволяют конституировать нетривиальное теоретическое знание.

Если теперь обратиться к анализу ведущих концепций аналитичности и синтетичности в современной логике в плане использования их для конституирования теоретического знания, то можно обнаружить, что в своей основе они опираются либо на лейбницеvскую, либо на куайновскую, либо на кантовскую парадигму в исследовании поставленной проблемы. В соответствии с этим в современной логике можно выделить *лейбницеvскую*, *куайновскую* и *кантовскую* линии развития проблемы аналитических и синтетических суждений.

Исследовательская парадигма лейбницеvской линии характеризуется стремлением эксплицировать дихотомию аналитических и синтетических суждений а posteriori (конечно-аналитических и бесконечно-аналитических истин в терминологии Лейбница), парадигма куайновской линии — отказом от попытки эксплицировать эту дихотомию и признанием дихотомии *L*-истинных и не *L*-истинных суждений. Наконец, парадигма кантовской линии характеризуется стремлением эксплицировать не только дихотомию аналитических и синтетических суждений а posteriori, но и дихотомию синтетических суждений а priori и синтетических суждений а posteriori.

Возникает вопрос: какими свойствами обладают экспликаты аналитических и синтетических суждений в современной логике в русле выделенных линий?

Лейбницева линия в современной логике (Г. Фреге, Б. Рассел, Г. Берман, Р. Карнап) ведет свое начало от исследований Фреге.

Согласно Фреге, суждение является аналитическим, если, и только если, его истинность может быть установлена исключительно на основе определений и принципов логики. В противном случае суждение является синтетическим. Как сторонник антипсихологизма Фреге отклоняет познавательный статус кантовских синтетических суждений а priori, которые ассоциируются им с разновидностью психологизма в логике и математике, и в согласии с Лейбницем считает, что предложения математики, равно как и предложения логики, являются аналитическими. Поэтому предложения математики могут быть сведены к предложениям логики. Для этого достаточно выразить посредством определений исходные понятия математики в терминах логики и затем обосновать истинность суждений, содержащих исключительно логические термины, на основе принципов логики.

Нетрудно заметить, что определение аналитического суждения Фреге неадекватно эксплицирует кантовское понятие «аналитическое суждение». (Конечно-необходимая аналитическая истина в терминологии Лейбница). Эта неадекватность проявляется в следующем. Кантовский критерий аналитичности — предикат содержится в субъекте — выявляет нерасширение знания относительно внутренних структурных элементов суждения: понятий субъекта и предиката. И это обстоятельство позволяет относительно каждого суждения, логически истинного на основе законов тождества и противоречия (в традиционном смысле), утверждать, что оно не расширяет знания. По-иному обстоит дело в случае фрегевского критерия аналитичности. Хотя в определении аналитического суждения Фреге отсутствует критерий нерасширения знания в явном виде, все же неявно Фреге руководствовался убеждением, что суждения, истинность которых устанавливается на основе определений и принципов логики, содержат в себе знание, не выходящее за границы знания, которое содержится в аксиомах логики. Отсюда следует, что суждение, истинное на основе определений и принципов логики, не расширяет знания относительно суждений, принятых в качестве логических аксиом. Но применение этого неявного критерия нерасширения знания ограничено. Действительно, он применим к суждениям, которые являются логическими следствиями логических аксиом, и не применим к суждениям, принятым в качестве логических аксиом. Относительно логических аксиом можно констатировать, что их истинность можно установить посредством использования некоторой разрешающей процедуры. Однако относительно их нет оснований утверждать, что они (не) расширяют знание, так как в логических системах для логических аксиом не существуют более исходные сужде-

ния, чем сами эти аксиомы. Отсюда можно сделать вывод, что фрегевский критерий аналитичности, в отличие от кантовского, является достаточным лишь для выделения класса априорных суждений и не всегда достаточным для выделения суждений одновременно априорных и не расширяющих знание.

Как известно, после неудачи Фреге в попытке сведения математики в логике логицистская программа претерпела модернизацию в исследовании Рассела и Уайтхеда, и это повлекло за собой изменения в концепции аналитического и синтетического. Рассел, следуя Фреге, отрицает статус синтетических суждений а priori и квалифицирует чистое математическое знание как аналитическое, опираясь на следующее определение аналитического и синтетического суждений: аналитическое суждение есть суждение, которое содержит только логические термины (переменные и логические константы), а синтетическое — суждение, которое содержит как логические, так и внелогические термины (индивидуальные и предикатные константы). Это определение плодотворно стимулировало дальнейшее исследование проблемы аналитического и синтетического, так как в свою очередь поставило проблему различения логических и дескриптивных терминов. И эта проблема получила впоследствии широкое обсуждение в логической литературе. Один из аспектов этого обсуждения — обеспечивает ли запись математического суждения в терминах логики его *L*-истинность? Как известно, авторам «РМ» для доказательства аксиом Пеано пришлось принять аксиому бесконечности, аксиому сводимости и аксиому выбора. Но, как отмечает Френкель и Бар-Хиллел, хотя аксиома бесконечности и «формулируется исключительно в логическом словаре, однако ее утверждение о существовании бесконечного числа индивидов скорее фактическое, нежели логическое, и соответственно есть все основания рассматривать ее как аксиому, находящуюся в компетенции физики»². Сходную оценку среди математиков получают также аксиома сводимости и аксиома выбора. Как показал советский математик Д. А. Бочвар³, в формализованных теориях типа «РМ» можно выделить чисто логическую часть — расширенное исчисление предикатов без «теории типов» (К). В нем нет специальных терминов для выражения конкретных свойств объектов. Добавление к К специфических терминов сопровождается введением специальных (внелогических) аксиом, и образуемая таким образом аксиоматическая система представляет собой формализованную теорию некоторой содержательной дисциплины (арифметики натуральных чисел в данном случае). Между К и расширенной аксиоматической системой имеется существенное различие. Средствами К получают класс логических тавтологий, истинных во всех «возможных мирах», а средствами всей системы — класс утверждений, записанных в логических и специальных терминах и истинных лишь в тех мирах, в которых

выполняются внелогические аксиомы. И хотя в некоторых из них можно элиминировать специальные термины посредством определения их в логическом словаре, они не становятся от этого истинами логики, так как по-прежнему выполняются не во всех мирах, а лишь в тех случаях, в которых выполняются специальные аксиомы.

На основе вышеизложенного можно сделать вывод о том, что расселовское определение аналитического суждения, в отличие от определений Канта, Лейбница и Фреге, выделяет классы не только *L*-необходимых суждений, но и класс суждений, которые не являются *L*-необходимыми. С другой стороны, в нем, как и в определении аналитического суждения Фреге, не фиксируется критерий (не) расширения знания, а в этом случае, как было уже показано, определение оставляет открытым вопрос о (не) расширении знания в аксиомах со всеми вытекающими отсюда выводами. В итоге можно сделать вывод о том, что расселовское определение аналитического суждения неадекватно эксплицирует кантовское понятие «аналитическое суждение» в двух смыслах: в отличие от кантовского, оно выделяет суждения, которые не являются *L*-необходимыми и относительно которых остается невыясненным вопрос о (не) расширении ими знания.

В русле лейбницеvской линии исследуют проблему аналитического и синтетического также и неопозитивисты. Но, в отличие от Лейбница и логицистов, они (М. Шлик, Р. Карнап и др.) трактуют аналитические суждения как неинформативные, а синтетические — как информативные относительно действительности. Представленная неопозитивистами трактовка аналитических суждений неверна. Как показала Е. Д. Смирнова⁴, эта трактовка аналитических суждений ведет к следующей трудности: одно и то же суждение относительно той или иной семантической системы может быть то аналитическим, то синтетическим. И если синтетическое суждение в одной системе квалифицируется как аналитическое в другой семантической системе, то возникает вопрос: куда исчезает информация этого суждения? С другой стороны, описанная трактовка аналитических и синтетических суждений приводит к грубой классификации всех наук на науки, сообщающие информацию о мире (фактуальные науки), и науки не сообщающие ее (формальные науки). Позднее это разделение наук породило скептицизм относительно правомерности различения аналитических и синтетических суждений, составивший ядро *куайновской линии* (О. Куайн, К. Гемпель) исследования проблемы аналитического и синтетического. Согласно Куайну (и вслед за ним с этим соглашается Карнап), следовало бы различать аналитические суждения в узком и широком смысле. Первые — это суждения, для установления истинности которых достаточно анализа значений логических терминов, входящих в них (*L*-истины). Вто-

рые — суждения, для установления истинности которых необходим анализ значения как их логических, так и дескриптивных терминов. Встает проблема, как провести различие между аналитическими суждениями в широком смысле и синтетическими суждениями *a posteriori*. Куайн считает, что это различие не имеет под собой ни эпистемологических, ни логических оснований: эпистемологических — потому что все знания в конечном счете согласуются с опытом и, следовательно, содержат фактический компонент; логических — потому что невозможно выявить отношение синонимии между дескриптивными терминами суждения, необходимое, согласно Куайну, для этого различения.

Как было показано, различие неинформативного и информативного знания относительно действительности является ложным эпистемологическим основанием для различения аналитических суждений в широком смысле и синтетических суждений *a posteriori*. Однако отсюда не следует, что не имеется истинного эпистемологического основания для различения суждений указанного вида. Объективно можно различать истинное знание о действительности, выходящее за границы уже известного, и истинное знание о действительности, не выходящее за границы уже известного. И это эпистемологическое различие следует положить в основу разграничения синтетических и аналитических суждений. Что же касается логического основания различения этих суждений, то здесь необходимо учесть следующее.

Как известно, сам Куайн признает статус аналитических суждений в узком смысле. Однако он считает, что кантовскому пониманию аналитического суждения соответствуют аналитические суждения в широком, а не в узком смысле. Но в этом пункте Куайну можно возразить. Можно показать, что различению двух видов аналитических суждений в современной логике соответствуют два вида аналитических суждений у Канта.

Действительно, Кант различает суждения, в которых предикат явно содержится в субъекте, и суждения, в которых предикат неявно содержится в субъекте. Логическая истинность первых суждений выявляется непосредственно, вторых — через принятие определений.

Согласно Куайну, для обнаружения *L*-истинности аналитических суждений в широком смысле необходимо знать, что дескриптивные термины, входящие в них, синонимичны, ибо лишь в таком случае возможна замена одного дескриптивного термина другим и тем самым сведение анализируемого суждения к *L*-истине. Обычно для достижения этой цели прибегают к определению. Но определение, согласно Куайну, за исключением явно конвенционального случая, не обеспечивает синонимии между *Dfd* и *Dfn*. Отсюда следует, что с помощью определений нельзя обосновать аналитические суждения в широком смысле.

Карнап, как показывает анализ его работ, предлагает различать аналитические и синтетические суждения не на основе определений, а на основе А-постулатов. Однако произвольная основа принятия А-постулатов является уязвимым звеном его концепции. Анализ более поздних работ Карнапа⁵ показывает, что Карнап отказывался от первоначального неопозитивистского тезиса о чистой «синтетичности» фактуальных наук и этот отказ повлек за собой возникновение у него новой концепции теоретического и эмпирического знания.

Согласно Карнапу, в языке науки можно выделить два вида дескриптивных терминов: термины наблюдения (прямо обозначающие наблюдаемые объекты или же определяемые в терминах, непосредственно соотносящихся с наблюдаемыми объектами) и Т-термины, непосредственно не соотносящиеся с наблюдаемыми объектами и не определяемые в терминах наблюдения. В соответствии с этим теоретическое знание состоит из предложений, которые содержат только теоретические и логические термины, а эмпирическое знание репрезентируется предложениями, которые содержат только термины наблюдения и логические термины. Отличительной особенностью карнаповской концепции теоретического и эмпирического знания является то, что аналитические и синтетические предложения различаются как в сфере эмпирического, так и теоретического знания. В то же время Карнап по-прежнему и в этих работах разделяет тезис о неинформативности аналитических суждений относительно действительности. Исходя из этих предпосылок можно сделать вывод, что в карнаповской концепции природы научного знания складывается парадоксальная ситуация: эмпирическое знание, репрезентируемое аналитическими суждениями, не несет информации о чувственно-воспринимаемой действительности.

Тезис о неинформативности аналитических суждений также сохраняется Карнапом при проведении различия между аналитическими и синтетическими суждениями в теоретическом языке, и можно показать ложность этого тезиса на основе анализа карнаповских предпосылок различения обсуждаемых суждений. В теоретическом языке L_T Карнап принимает А-постулат (А): ${}^R T C \supset T C$, где ${}^R T C$ — предложение Рамсея, а $T C$ — объединение Т- и С-постулатов. При этом Карнап считает, что $T C$ представляет фактическое содержание теории, а A_T — чисто лингвистический ее компонент. Карнап утверждает, что А «ничего не говорит о мире», является истинным независимо от его интерпретации (поскольку, если А — ложно, импликация $A \supset B$ истинна)⁶. Но он также утверждает, что до «установления А-постулата Т-термин, входящий в А, не имеет никакой интерпретации, даже частичной». При этом, если даже А-постулат принят, но «предложение Рамсея окажется ложным», то все равно он «не дает даже частичной интерпретации теоретическим терминам». Исходя из этих предпосылок мож-

но провести анализ условий принятия А-постулата ${}^R\text{ТС} \supset \text{ТС}$. Отметим, что формальным условием принятия А-постулата является отсутствие случая, когда антецедент материальной импликации истинен, а консеквент ложен. Однако остаются еще три случая истинности $A \supset B$: 1) при истинном А и В; 2) при ложном А и истинном В; 3) при ложном А и В. Если теперь принять во внимание содержательные условия принятия A_T , очерченные Карнапом, то оказывается, что, принимая A_T , мы тем самым исключаем случаи 2 и 3, поскольку при ложном антецеденте, т. е. ${}^R\text{ТС}$, Т-термины, входящие в L_T , не получают даже частичной эмпирической интерпретации, и, следовательно, в этих случаях снимается проблема аналитического и синтетического для L_T . Но тогда остается случай 1, а он представляет собой ситуацию, когда теория ТС описывает действительный мир.

В итоге анализа лейбницевской линии выявляется неадекватность L -истин явным аналитическим суждениям Канта. Нетрудно видеть, что в явных аналитических суждениях Канта, имеющих логическую формулу « AB есть B » нерасширение знания усматривается непосредственно, а именно на основании закона тождества устанавливается отношение разнозначности между B , стоящим слева от связки «есть», и B , стоящим справа от нее. В случае же L -истин этот вопрос требует дополнительного выяснения. Можно, например, считать, что $A \supset A$, $A \& B \supset B$ не расширяют знания, поскольку в них консеквент содержится в антецеденте. Но тогда $A \supset A \vee B$, $A \& [A \supset B]$ следует считать расширяющими знание? А как быть с L -истиной вида $] (A \& [A]$? По меньшей мере, этот анализ наводит мысль на поиск нового критерия (не) расширения знания для L -истин.

Поиск нового критерия (не) расширения знания требуется также для квалификации в терминах «аналитическое» — «синтетическое» некоторых необходимых, но не L -истинных суждений, например, для формально-неразрешимых предложений, конституируемых теоремой Гёделя о неполноте формализованной арифметики. В исследовании Юхоса⁷ эти предложения рассматриваются как переходные между аналитическими и синтетическими суждениями. Согласно Юхосу, их сходство с аналитическими суждениями проявляется в том, что они, «как и все аналитические предложения, могут быть формализованы в формулы исчисления», их отличие в том, что они «не обладают формальным критерием установления истинности». Они также сходны с эмпирическими (синтетическими) предложениями, потому что установление их истинности опирается на внеязыковый критерий, но, в отличие от эмпирических предложений, полностью выразимы в логическом словаре.

Становится ясным, что существующие критерии аналитичности (синтетичности) не пригодны для однозначной квалифика-

ции этих предложений в терминах «аналитическое» и «синтетическое».

В настоящее время поиск новых критериев (не) расширения знания осуществляется в русле *кантовской линии* (Я. Хинтикка, школа Лоренцена) исследования проблемы аналитического и синтетического. Особенно плодотворными в указанном аспекте являются исследования финского логика Я. Хинтикки, который нашел и хорошо обосновал критерий (не) расширения знания для *L*-истин. Согласно Хинтикке, дедуктивный вывод является аналитическим, если все его шаги являются аналитическими. В свою очередь шаг вывода является аналитическим, если он не вводит в рассмотрение новые индивиды. Анализируя *L*-истины кванторной логики, представленные в дистрибутивной нормальной форме (ДНФ), Хинтикка обнаружил, что некоторые из них содержат противоречивые конституэнты определенного вида. И в этом случае в кванторной логике становится доказуемым утверждение, что если существует *n* индивидов с определенными свойствами, то и существует индивид, отличный от них. А это означает, что при снятии квантора существования в рассуждение вводится новый индивид и он репрезентирует в суждении новое знание. Поэтому Хинтикка называет эти суждения и выводы синтетическими. Таким образом, Хинтикка показал, что некоторые *L*-истины кванторной логики расширяют знание об объектах рассуждения, и тем самым конституировал нетривиальное теоретическое знание. Однако нетривиальное теоретическое знание, конституируемое в исследовании Хинтикки, в отличие от синтетического необходимого знания, конституируемого в исследовании Канта, достигается не на пути гносеологического синтеза суждения, а на пути их логического анализа, и в силу этого хинтикковские *L*-истинные суждения, расширяющие знание, по существу, заслуживают имени «аналитических суждений, расширяющих знание об объектах мысли». Таким образом, хинтикковское понимание необходимого синтетического знания неадекватно кантовскому. Но эта неадекватность свидетельствует о важном достоинстве хинтикковской концепции: в ней обоснование необходимого характера синтетического знания не нуждается в «подпорках априоризма». Действительная же природа логической необходимости может быть познана на пути исторического анализа формирования логической теории под воздействием практических потребностей преобразования действительности. А этот путь ведет к выводу, что «практическая деятельность человека миллиарды раз должна приводить сознание человека к построению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом»⁸.

В итоге проведенного анализа можно сделать следующие выводы. В русле лейбницевской линии развития проблемы аналитического и синтетического воспроизводятся либо аналити-

ческие суждения безотносительно к их способности (не) расширять знание, либо аналитические суждения, не расширяющие знание, откуда следует, что в ней имеется возможность конституирования только тривиального (в вышеразъясненном смысле) теоретического знания. В русле куайновской линии снимается проблема различения аналитических и синтетических суждений по линии «знание информативное — знание, неинформативное относительно действительности». Вопрос же о (не) расширении этого знания не ставится. И хотя в русле этой линии также возможно теоретическое знание как *L*-необходимое, все же вопрос о нетривиальности и тривиальности теоретического знания остается в ней открытым.

И только в русле кантовской линии воспроизводится анализ кантовских синтетических суждений а priori, дающих нетривиальное теоретическое знание. Отсюда следует, что кантовская линия развития проблемы аналитических и синтетических суждений является наиболее плодотворной в плане конституирования в ее русле более богатой системы теоретического знания.

¹ Под гносеологической необходимостью синтетических суждений а priori мы понимаем однозначный характер приписывания предиката *P* субъекту суждения *S* на основе чистого созерцания а priori объекта мысли. При этом по своей «силе» гносеологическая необходимость у Канта совпадает с логической необходимостью. Последнее обстоятельство является существенным. Помимо логической необходимости, многие мыслители признавали другие виды необходимости. Например, Лейбниц признает необходимость физическую. Однако физическая необходимость Лейбницем рассматривается как более «слабый» вид по сравнению с логической необходимостью.

² Френкель А. А., Бар-Хиллел. Основания теории множеств. М., 1936, с. 202.

³ Бочвар Д. А. К вопросу о парадоксах математической логики и теории множеств. — «Математич. сб.», 1944, т. 15 (57), № 3, с. 382.

⁴ Смирнова Е. Д. К проблеме аналитического и синтетического. — В кн.: Философские вопросы современной формальной логики. М., 1962.

⁵ См.: Карнап Р. Философские основания физики. М., 1971.

⁶ Там же, с. 357.

⁷ Juhos B. Die empirische Wahrheit und ihre Überprüfung. Kant-Studien, V. 59, Hft 4, 1968, S. 437.

⁸ Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 172.

ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ КАНТА

Говорить о Канте — большая честь. И радость приобщения к интеллектуальному и нравственному богатству. Тем более, что речь должна идти о ценностях, необычайно близких русской духовной культуре. Я имею в виду, разумеется, не формальную принадлежность Канта Петербургской Академии наук, в один год с которой он родился, а нечто большее: глубинную связь между учением Канта и сокровенными помыслами корифеев родной культуры. Достаточно назвать два имени — Достоевский и Толстой.

Толстой, который более чем прохладно относился к Гегелю, буквально бредил Кантом. Ему во сне являлись кантовские афоризмы, он был убежден, что его воззрения совпадают с кантовскими, он считал делом величайшей важности популяризацию философии Канта и принимал в этом деятельное участие. За что же любил Толстой Канта?

Русскому писателю остались чуждыми поиски немецкого философа в области теории научного знания. (Хотя он, конечно, с удовлетворением мог бы принять тезис Канта о границах и тупиковых ситуациях в науке.) Кант говорил, что две вещи наполняют душу все новым и более сильным удивлением и благоговением — звездное небо над нами и моральный закон внутри нас. Толстой смотрел на небо только взором художника, Кант устремлял во Вселенную пылкий взгляд ученого. Но с годами Кант все больше обращался к другой проблеме, которая становилась для него центральной.

Это проблема человека. Подлинный пафос философии Канта — гуманизм, любовь к человеку, озабоченность его судьбой, стремление наилучшим образом устроить дела человеческие. В кантовской «Логике» (1800) читаем: «Поприще философии в этом широком значении можно подвести под следующие вопросы:

- 1) Что я могу знать?
- 2) Что я должен делать?
- 3) На что я могу надеяться?
- 4) Что такое человек?

На первый вопрос отвечает метафизика, на второй мораль, на третий религия и на четвертый антропология. В сущности, все это можно было свести к антропологии, ибо три первых вопроса сводятся к последнему»!

«Антропология» Канта (1798) — не случайный привесок к его трансцендентальной философии, а своего рода ее квинтэссенция. Структура «Антропологии» (первой, главной ее части) совпадает с общей системой философии Канта, как она изложена в конце введения к «Критике способности суждения». Антропологическая «дидактика» распадается на три части в соответствии с тремя способностями души — познанием, чувством удовольствия и способностью желания. Именно эти три способности определили в свое время содержание трех кантовских «Критик». В «Антропологии» идеи критической философии непосредственно соотнесены с миром человека.

Итак, что такое человек? Это «самый главный предмет в мире» (6, 351). Сказано ясно и выразительно. Сопоставим данное высказывание с другим, из «Критики практического разума»: «Человек есть цель сама по себе, т. е. никогда никем (даже богом) не может быть использован только как средство» (4(1), 465) — и мы поймем, что перед нами концепция.

Интерес к человеку пробудил у Канта Руссо. Под влиянием Руссо во взглядах Канта происходит первый и наиболее знаменательный перелом. Он решает посвятить себя «науке, действительно нужной человеку, науке о том, «каким надо быть, чтобы быть человеком» (2, 206). Быть человеком, по Канту, значит быть свободным. Ибо природа человека — его свобода.

Кант уверял, что основной вопрос, на который дает ответ «Критика чистого разума», — как возможны синтетические суждения априори? Но подспудно звучит другой вопрос — как возможна свобода человека? На закате дней своих философ признавался, что его главный труд по гносеологии возник из потребности решить антиномию человеческой свободы. Свобода есть, но где она? В мире «явлений» мы ее не обнаружим, человек свободен только в мире «вещей самих по себе». Дуализм Канта — это своеобразная попытка оправдать амбивалентность поведения человека в антагонистическом обществе, где приходится приноравливаться к обстоятельствам, а нравственное поведение требует героизма. И между прочим, проблема идеальности времени, столь шокирующая материалистически мыслящий ум, введена Кантом по тем же соображениям: время — это порядок вещей, над которым никто не властен, это генетическая связь состояний. Свобода требует проявления самовластия человека. Поэтому, если время присуще вещам самим по себе, свобода невозможна. Только потому, что в интеллигибельном мире нет железного сцепления причин и следствий, нет времени, возможна причинность особого рода — «через свободу», которая только и делает человека моральным существом. Вот почему Александр Блок написал стихотворение «Иммануил Кант» под влиянием размышлений именно над трансцендентальной эстетикой, т. е. тем разделом «Критики чистого разу-

ма», где речь идет о пространстве и времени. К этому разделу было приковано внимание и Андрея Белого. Разуверившись в возможности обрести истину в «Критике чистого разума», Белый воскликнул:

Оставьте.. В этом фолианте
Мы все утонем без следа!
Не говорите мне о Канте!
Что Кант?.. Вот есть Скворода!
Философ русский, а не немец!

И Белый обратился к мистицизму, столь чуждому философии Канта.

Впрочем не было никакой необходимости «тонуть в фолианте», т. е. в «Критике чистого разума», где проблема человека присутствует в неявной форме. Все, что Кант думал о назначении человека, его правах и обязанностях, он изложил доходчиво и убедительно в «Критике практического разума». Обязанности — следовать долгу, свобода — это выполнение долга. Права — быть целью, а не средством; никто не может использовать человека как средство. Человек — это не просто трансцендентальное единство апперцепции, осуществление принципа «я мыслю», в этом случае он только «лицо». Но человек должен быть «личностью», обрести предикат свободы, т. е. понимание долга и силу для того, чтобы ему следовать.

Однако, проштудировав обе первые «Критики», мы еще не получим полного представления ни о кантовской философии в целом, ни даже о том, что Кант решает проблему человека. Обе первые «Критики», хотя и связаны в единое целое, но пропасть между двумя мирами — природой и свободой, наукой и нравственностью — все же не преодолена до конца, «мост» между ними отсутствует. Философия Канта в этих работах лишена еще одной из главных своих особенностей — систематичности.

Система философии возникает у Канта позднее. К ней Кант приходит, пережив еще один довольно значительный перелом в воззрениях. Оставаясь в целом на позициях критицизма, философ в конце 80-х годов (на рубеже своего шестидесятилетия) меняет свои воззрения по целому ряду существенных для него вопросов. Разница столь разительна, что можно говорить о двух критических периодах его творчества.

Прежде всего это затрагивает отношение Канта к метафизике. В конце «Критики чистого разума», как известно, содержится обширная программа теоретической (спекулятивной) философии, построенной на сверхчувственном знании. Кант не выполнил этой программы. Более того, он от нее отказался. Кант приходит к выводу, что метафизика как теоретическая дисциплина невозможна. Метафизические предметы — бог, бессмертие души, свобода — используются человеком практически в его поступках. Метафизика возможна только как метафизика

нравов. Истина — не в знании, а в поведении. Именно за это чтит Канта Лев Толстой.

Другая проблема, претерпевшая коренную переинтерпретацию — интуиция. Считается, что Кант изгнал из философии это понятие (оставив интуиции лишь сферу чувственного познания). На самом деле он изгнал только термин. Уже в «Критике чистого разума» наряду с чувственной интуицией речь идет об особой интеллектуальной способности — применять рассудочные понятия к тому или иному конкретному случаю. Кант называет ее «способностью суждения», природной смекалкой: речь идет об интуиции. В «Критике практического разума» появляется новая интуитивная способность — «практическая способность суждения», определяющая поведение. Но коренным образом понятие «способность суждения» пересматривается написанием «Критики способности суждения». Появляется понятие «рефлексивная способность суждения» — отыскание общего к данному частному. В этой процедуре важное место отводится «эстетической способности суждения», которая при ближайшем рассмотрении оказывается тем, что мы называем теперь художественной интуицией.

Открыв «эстетическую способность суждения», Кант приходит к выводу о возможности создания философской дисциплины, трактующей проблемы красоты и изящного искусства. В свой первый критический период он полагал, что эстетика как наука невозможна. Термином «эстетика» он обозначал учение о чувственном познании, об идеальности пространства и времени. Теперь он создает эстетику как теорию красоты. Ей посвящено основное содержание «Критики способности суждения».

Только в этой «Критике» мы находим систему философии Канта. Во введении она изложена схематично. Перед нами своеобразная триада (но ни один из членов ее не «снимает» другого, система Канта статична). В основу положены способности человеческой души — познавательная, волевая и так называемое «чувство удовольствия и неудовольствия». Первые две способности ведут к первым двум «Критикам», и здесь в общем все ясно. Но что такое «удовольствие и неудовольствие», вклинившееся между познанием и практикой, наукой и нравственностью? Кантовское понятие не следует смешивать с фрейдистским принципом удовольствия, животной жаждой наслаждения. Кант различает патологическое и моральное удовольствие. Последнее для него равнозначно понятию культуры. Другими словами, чувство удовольствия и неудовольствия означает, выражаясь современным языком, ценностную эмоцию. На этом чувстве, на этой эмоции основана эстетическая способность суждения (художественная интуиция), создающая искусство в качестве среднего члена между свободой и природой.

Так Кант пришел к своеобразному преодолению дуализма науки и нравственности путем апелляции к художественным потенциям человека. Формула философской системы Канта — истина, добро и красота, взятые в их единстве, замкнутые на человеке, его культурном творчестве, которое направляет художественная интуиция. Искусство — ядро культуры.

Культуру Кант отличает от цивилизации и этим вносит ясность в проблему, сложность которой не заметили его предшественники. Под культурой понимали все, содеянное человеком в противовес природе, «натуре». Так ставил вопрос Гердер, создавший грандиозный очерк теории культурного развития общества («Идеи к философии истории человечества»). Между тем было ясно, что человек многое делает из рук вон плохо, не «превосходит природу», а уступает ей. Впоследствии возникнут социологические теории культуры, которые приравняют ее к идеальному функционированию системы, к профессиональному уменью. В такой постановке вопроса есть тоже слабое место: вполне профессионально можно, например, убивать людей. Кант поэтому ставит вопрос строже: культурой он называет только то, что служит благу человека, систему гуманистических ценностей (если использовать современную терминологию).

«Культуре умения» Кант противопоставляет «культуру воспитания». Внешний «технический» тип культуры он называет цивилизацией. Кант видит бурное развитие цивилизации и тревожно отмечает ее отрыв от культуры. Последняя тоже идет вперед, но гораздо медленнее, эта диспропорция является причиной многих бед человечества.

Культура противостоит «натуре», но есть между ними глубинная черта сходства — органическое строение. «Вторая природа», как и «первая», не просто существует, она живет. Взгляните на произведение искусства. В свое время Робинэ, увлеченный идеей живого организма как особой системы, иронизировал, что произведения искусства не растут, их создают по частям, каждая часть уже готова, когда ее присоединяют к другим частям, произведения искусства не производят себе подобных — еще никогда не приходилось наблюдать, чтобы какой-нибудь дом произвел на свет другой дом.

Кант с этим не спорит; он просто подметил другое: «При виде произведения искусства надо сознавать, что это искусство, а не природа; но тем не менее целесообразность в форме этого произведения должна казаться столь свободной от всякой принудительности произвольных правил, как если бы оно было продуктом одной только природы» (5, 321). Попробуйте в художественном шедевре убрать или переставить какие-либо части, эффект будет такой же, как от подобной процедуры над живым организмом.

Где еще в обществе Кант находит органическую структуру? В государстве! Нормально функционирующее государство пред-

ставляет собой органическое целое. «Каждое звено в таком целом должно, конечно, быть не только средством, но в то же время целью и, содействуя возможностям целого, в свою очередь должно быть определено идеей целого в соответствии с своим местом и своей функцией» (5, 400).

Это был новый взгляд на государство. Просветители (Лессинг, Гердер) видели в последнем лишь механизм, машину, враждебную человеку, а потому обреченную на слом. Кант разглядел в государстве культурное начало, без которого не может существовать человеческое общежитие. При этом он был далек от любой идеализации государства (чем потом грешил Гегель). Государство должно служить человеку (а не наоборот).

Здесь, как и в вопросах науки, пути Канта и Толстого решительно расходятся. Для Толстого государство — шайка разбойников и ничего больше. Кант не идеализирует государство, но возлагает все же на него надежды. Государство делает дело, нужное человеку, — обеспечивает его безопасность. Задача состоит в том, чтобы усовершенствовать государство (по Канту, разумеется, только путем реформ), довести его до идеала правового строя. И (что особенно актуально звучит сегодня) установить отношения между государствами путем договора. В трактате «К вечному миру» Кант намекает на то, что рано или поздно, но вечный мир на Земле наступит. Либо путем международного договора, либо на всеобщем кладбище человечества. Остается только выбрать. У народов, как и у индивидов, всегда есть свобода выбора.

И еще один культурный организм называет Кант — нацию. Все подданные государства составляют народ, который, однако, распадается на две части. Только та часть, которая представляет собой гражданское целое, объединенное общностью происхождения, общностью культурных традиций, есть нация. Все остальное, живущее вне этих традиций, — чернь, сброд. Кант различает прирожденный, естественный характер народа и те дурные привычки, которые навязаны нации в результате постороннего вмешательства в ее жизнь. Нацию можно испортить. Таковы, по мнению Канта, современные греки с их «легкомысленным и пресмыкающимся характером», возникшим как прямое следствие гнета турок. Культуре противопоказана и ассимиляция народов. «Смешение племен (при больших завоеваниях), которое постепенно стирает характеры, вопреки мнимой филантропии, мало полезно человеческому роду» (6, 573).

Человечеству вообще мало пользы, а культуре большой вред от любой попытки произвольно изменить сложившуюся органическую структуру и естественное развитие общества. В статье «Конец всего сущего» Кант говорит о возможности противоестественного (извращенного) конца все сущего, «ко-

торый мы вызовем вследствие неправильного понимания нами конечной цели»². Речь идет о тех насильственных мерах, которыми прусское правительство пыталось ограничить свободу печати и укрепить положение церкви. Обращаясь к властям преемствующим, он советует «оставить все в том состоянии, которое уже сложилось и на протяжении почти поколения сносно проявило себя в своих последствиях»³. Совет продиктован политическими соображениями, но выходит за их рамки, отражая общие взгляды философа на проблему культуры не только как творчества, но и как устойчивой традиции.

Итак, основная проблема для Канта — человек. Проблема имеет две стороны — личность и общество. Кант возносит человека на небывалую дотоле высоту, но одновременно предъявляет к нему и небывалые требования. Он намерен реформировать общество, не конструируя, однако, никаких утопий. Его рецепты абстрактны, но зато вполне реалистичны.

¹ Кант И. Логика. Пг., 1915, с. 16.

² Кант И. Конец всего сущего.— «Философские науки», 1973, № 6, с. 112.

³ Там же.

ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В ПОЗДНИХ РАБОТАХ КАНТА

Канта часто упрекают в неисторичности, зачисляют в ряд мыслителей, философия которых не представляет существенного интереса для разработки общей теории исторического процесса.

Предрассудок этот сложился в середине XIX в. в *русле классического буржуазного историзма и его позднейшей более или менее вульгарной апологии*. Детальную разработку он нашел в гегельянских работах, а несколько позже получил поддержку со стороны эпигонов самого Канта, которые (как это имело место в баденской школе) субъективно претендовали на «преодоление Гегеля», но на деле — чем дальше, тем больше — оказывались во власти его провиденциальной и финалистской концепции развития.

Развеять предрассудок о неисторичности (и даже антиисторичности) кантовского мышления, увидеть действительно оригинальный вклад Канта в философию истории можно, нам думается, лишь в том случае, если его идеи рассматривать через призму марксистского историзма, через те открытия, решения (а также — проблемы, возможности и впервые поставленные задачи), которые отличают эту версию историзма от высших достижений классического буржуазного мышления.

Своеобразие марксизма как теории прогресса, как формы историзма и как философии исторического оптимизма может быть обнаружено с помощью следующих трех тезисов:

1. Будучи теорией прогресса, марксизм не является тем не менее разновидностью прогрессизма: не принадлежит к числу учений, уповающих на predetermined и гарантированное совершенствование общества.

2. Отстаивая принципы историзма, он не имеет отношения к так называемому *историцизму*, ибо враждебен какому-либо культу истории, благоговению перед историческим самотеком и непосредственно наличными итоговыми выражениями общественного развития.

3. Наконец, будучи философией исторического оптимизма, марксизм не имеет ничего общего с *абстрактным оптимистическим благодушием*.

На мой взгляд, этот *непрогрессистский, непровиденциальный* характер диалектико-материалистической теории развития был ярче всего обрисован Марксом в работе «XVIII брюмера

Луи-Бонапарта», где история определялась (и на деле анализировалась) как драма, авторами и одновременно актерами которой являются люди. Формулировка эта нередко трактуется как чисто публицистический оборот и разъясняющая метафора. На наш взгляд, она имеет принципиальное значение для разработки марксистской теории прогресса и включает в себе полновесный философско-исторический смысл. По своей важности формулировка эта может быть поставлена в один ряд с определением развития общества как *естественно-исторического* процесса и рассматривается в качестве его важной конкретизации. Драматическое восприятие истории представляет собой как бы *норму* или «разумную меру» ситуационных ожиданий индивида, ориентирующегося на прогресс.

Субъективному приверженцу прогресса в зависимости от идеальных целей, которые он преследует, и от действительных отношений или возможностей, которые он застаёт в обществе, приходится сталкиваться с самыми различными общественными ситуациями: идиллическими и прозаическими, комическими и фарсовыми, трагическими и трагически безысходными. Прошлая и тем более современная философия дает бесчисленные примеры гипостазирования этих ситуаций, попыток подогнать под них структуру истории вообще, истории в целом. Осознание данного обстоятельства рано или поздно ставит перед вопросом: а чем же на деле является история как *всеобщая ситуация индивидуального подвижничества*?

На наш взгляд, эту проблему и имел в виду Маркс, определяя историю как драму. Драматическая интерпретация общественного развития представляет собой единство двух, казалось бы, трудно совместимых утверждений. Она подчеркивает, во-первых, что *идеальные устремления участников исторического действия никогда не бывают гарантированными*, не имеют абсолютного трансцендентного обеспечения. Она предполагает, во-вторых, что несмотря на это обстоятельство, ориентация на идеал является *непременным условием исторической успешности подвижничества*.

Обратившись к ситуационно-историческим анализам Маркса, мы можем убедиться в том, что идеал (подчеркиваю: любой и всякий идеал) рассматривается им как заключающий в себе *возможность неосуществления* или в другом выражении: идеал не реализуется сам собой, в порядке спонтанно-автоматического развития событий, независимо от решения, инициативы и стойкости его субъективных носителей. Более того, своеобразие Марксовой точки зрения, на наш взгляд, в том и состоит, что этот *драматизм реализации* в чистом виде прослеживается именно в судьбе *неутопических*, морально обоснованных идеалов. Что касается целеустремлений иллюзорных, половинчатых, не возвышающихся над кругозором сентиментальной гуманности, то их уделом чаще всего оказывается *историческая коме-*

дия. Вряд ли стоит подробно разъяснять, что все эти положения прямо противостоят философии провиденциализма, оптимистическому благодушию, свойственному раннебуржуазной идеологии.

Но определение истории как драмы имеет, как мы уже отметили, и другую сторону. Отклоняя фигуру благого провидения, драматическая интерпретация истории одновременно исключает и истолкование ее как бессмысленного, а тем более злокозненно-демонического процесса, демиургом которого является некое антиразумное и антиидеальное начало. Пользуясь несколько старомодным, но до сих пор уместным и оправданным способом выражения, можно сказать, что история, трактуемая драматически, не содержит в себе гарантий *победы добра над злом*, но вместе с тем — как человеческая история, — безусловно, исключает *окончательное торжество зла*, т. е. утверждение его в качестве прочного, стабильного и жизнеспособного общественного порядка.

Способность истории к обессиливанию безыдеальных, цинично-прагматических общественных движений получает у Маркса название «иронии истории». В переработанном виде Маркс использует здесь одну из центральных категорий романтической философии, представители которой настаивали на том, что имморальным историческим силам, при всей их конъюнктурной успешности, никогда не дано подняться выше видимости полноценного существования, которая становится тем *комичнее*, чем более тужится выдать себя за самобытную и жизнеспособную действительность.

У Маркса эта тема получает глубокую разработку в ходе конкретного классово-социального анализа. В «XVIII брюмера...» он показывает, например, как деятели политико-идеологического корпуса Второй республики своим последовательным отказом от идеала (сначала незрело-социалистического, затем республикански-демократического и, наконец, конституционно-либерального) подготовили свое собственное крушение и разгул уголовно-криминальной стихии, олицетворенной гротескной и никчемной фигурой «Наполеона маленького».

Мы видим, таким образом, что драматически интерпретируемая история двуедина. По отношению к носителю прогрессивных общественных идеалов она выступает как драма в узком значении слова. По отношению же к тем, кто следует иллюзорным идеалам или вообще рассчитывает обойтись без таковых, она принимает облик комедии или иронии. Этот двуединый характер истории подчеркивается метафорой «хитрости исторического процесса», которую Маркс использует, опираясь на гегелевское наследие.

Хитрость истории в том, что она непредопределена и тем не менее содержит в себе строгие определения (границы) возможного, что она не есть царство объективного разума и в то

же время исключает торжество абсурда. Разумеется, эти формулировки не передают всего богатства содержания, заключенного в понимании истории как драмы. Освоение этого содержания предполагает глубокое изучение марксистской теории исторического процесса, а также обращение к домарксистскому классическому наследию — к тем попыткам философского осмысления драматизма истории, которые содержались в работах Канта, Фихте, немецких романтиков Шеллинга и Гегеля.

Нам хотелось бы привлечь внимание к работе, в которой, на наш взгляд, *впервые в философии нового времени* намечается, пробивает себе дорогу понимание истории как драмы. Мы имеем в виду статью Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». Опубликованная в 1784 г. статья эта была полемически заострена против философско-исторических установок Иоганна Готфрида Гердера, типичного представителя самоуверенного, мечтательного и восторженного раннебуржуазного прогрессизма. Вот уже в течение двух веков статья Канта является объектом напряженных споров, комментирования, толкований и тем не менее продолжает оставаться одной из самых загадочных и невыясненных его работ. В ней видят то выражение лейбницианского провиденциализма, то одну из версий просветительской религии Природы («заботливого и мудрого естества»), то, наконец, развитие телеологическо-финалистского взгляда на общество, свойственного Вольфу. У каждого из этих толкований есть свои резоны, но ни одно из них не является правильным.

В статье «Идея всеобщей истории...» Кант действительно отдает дань и лейбницианской, и просветительской, и вольфовской традиции. Он движется в языке, в категориальном словаре этих традиций. Но проблемное поле его исследования оказывается принципиально иным. Перед нами яркий пример работы, дух которой не укладывается в ее букву. Неудивительно поэтому, что используемые Кантом традиционные понятия на каждом шагу обнаруживают странную двусмысленность и парадоксальность, тенденцию к отрицанию и преодолению своего буквального, исторически устоявшегося содержания. «Идея всеобщей истории...» сталкивает нас с задачей выявления *скрытого, эзотерического содержания* кантовского текста, с задачей самостоятельной реализации лишь намеченных возможностей его философии истории. Сама семантическая структура этой работы дает право на применение к ней той *активной интерпретации*, о которой с шокирующей прямотой говорил когда-то Шеллинг. «Я,— заявил он,— не собирався ни переписывать того, что написал Кант, ни дознаваться, чего собственно Кант *хотел* своей философией. Я желал выявить, чего он, по моему разумению, *должен был хотеть*, коль скоро в его философии есть внутренняя связь».

Что же открывают нам парадоксы кантовского философско-исторического мышления?

Остановимся лишь на трех наиболее существенных моментах.

1. Кант широко пользуется понятием провидения, говорит о «плане» и «предопределении», которым подчиняется развитие человеческого общества, об изначальной заданности его целей. Это дает серьезные основания для зачисления Канта в разряд провиденциалистов. Однако первое же внимательное вчитывание в текст кантовской статьи убеждает в том, что провидение у него какое-то странное, в литературе XVII—XVIII вв. не встречавшееся. Провиденциальное начало, каким мы находим его в «Идее всеобщей истории...», не является *ни двигателем, ни гарантом* определяемого им исторического процесса. Оно лишь назначает известные целевые ориентиры, к которым люди призваны двигаться по собственной воле и которых могут достигнуть. Более того, Кант вводит в свою концепцию предположение, в рамках сколько-нибудь последовательного провиденциализма совершенно немыслимое, предположение, которого мы не встречаем не только у предшествующих рационалистов Спинозиански-Лейбницевского склада, но и у таких мыслителей, как Фихте, Шеллинг или Гегель. Кант допускает, что план провидения в отношении человеческого рода *может и не осуществляться*. В интереснейшем «Седьмом положении» своей статьи он признает по крайней мере возможным, что из спонтанных «действий и противодействий», которые провидение допускает в своих целях и видах, «ничего не получится, по крайней мере ничего разумного», так что «либо все останется как раньше, либо сделается еще худшим». Далее Кант спрашивает: «Не подготовит ли нам в конце концов несогласие, столь естественное для нашего рода, ад кромешный, полный страданий, на какой бы высокой ступени цивилизации мы ни находились?» «Человечество,— продолжает он,— быть может, вновь уничтожит варварскими опустошениями самое эту ступень и все достигнутые успехи культуры». Если до конца продумать эти формулировки, мы обнаружим, что Кант развивает парадоксальную концепцию *альтернативного предопределения*. Человек предопределен *либо* погибнуть, *либо* достигнуть сознательного и добровольного признания идеала. Развитие истории есть развитие этого изначального, свойственного ей *внутреннего драматизма*, все отчетливее обнажающегося «или-или», т. е. ситуации сознательного выбора.

С исключительной выразительностью ситуация эта была обрисована в одной из следующих работ Канта — трактате «К вечному миру» (1795). Кант блестяще обыгрывает двусмысленность самого немецкого выражения «вечный мир» (ewigen Frieden), которое может иметь в виду и согласие народов, и вечный покой мертвых. Первая перспектива посильна для лю-

дей как для существ, относящихся к будущему в полную меру отпущенной им разумности, вторая — их стихийная, живописно-слепая судьба. История, пишет по этому поводу А. Гулыга в недавно появившемся биографическом очерке «Кант», «...как бы открывает... два возможных решения — либо прекращение войн путем международного договора, либо вечный мир «на гигантском кладбище человечества» после истребительной войны. Для того, чтобы увидеть первую возможность, надо было просто уметь мечтать; вторая в XVIII в. могла открыться только человеку, который привык додумывать все до конца. О первой в то время писали уже многие, упоминание о второй мы находим лишь у Канта».

Провидение у Канта оказывается не столько *демиургом*, сколько драматургом истории, а задуманный им «план» может быть с полным правом назван *сценарием*, развитие которого в каждом акте предполагает решение и ответственность живых персонажей. Что еще более показательно, Кант, изъясняющийся на языке провиденциализма, одновременно оказывается противником всякого доверия к провидению, всякого благоговения перед историческим самотеком. Наиболее вероятным результатом последнего (итогом действий необходимости, единственной формой проявления которой является случайность) он считает историческую катастрофу. Разумная же необходимость состоит, по его мнению, в том, чтобы человек *наконец-то отказался от исторической стихийности*, от прагматического, узкоутилитарного, безыдеального благоразумия. В «Идее всеобщей истории...» как бы уже теплится мысль, которую мы находим в поздних работах Энгельса: мысль о том, что следование разумно понятой необходимости есть единственное средство к предотвращению фатально-катастрофического хода событий.

2. В статье Канта важное место занимает образ олицетворенной природы. Следуя просветительской традиции, он называет ее «мудрой», «заботливой», «дальновидной». Однако реальное содержание понятия природы у Канта противоречит этому заимствованному идолопоклонническому языку. По отношению к своему высшему творению — человеку природа, как ее понимает Кант, обнаруживает не столько материнскую заботливость, сколько скупость и лукавую безжалостность мачехи. Она, читая мы в статье, выбросила человека в мир, не снабдив его ни готовым набором инстинктов, ни надежными средствами самозащиты (вроде «рогов быка», «когтей льва», «зубов собаки» (6, 11)). Она не обеспечила человеку даже продолжительности жизни, необходимой для развития его индивидуальных задатков.

Поступая так, рассуждает Кант, природа проявила *разумную хитрость*, ибо имела в виду его «*интеллектуальную самостоятельность*». «Кажется, — читаем мы, — природа беспокоилась вовсе не о том, чтобы человек жил хорошо, а о том, чтобы он

сам достиг такого положения, когда, благодаря своему поведению, он станет *достойным* жизни и благополучия» (6, 11). Если в своей заботливости о человеке кантовская природа безжалостна, то в своих видах на человека она неприродна. Природа желает от него того, чего в природе не встречается, а именно *моральности* и притом моральности *автономной*.

Что скрывается за этим парадоксальным, явно не укладывающимся в просветительскую традицию образом Природы? Как это ни странно — *проблема антропогенеза*. Ибо именно в антропогенезе, с одной стороны, происходит разрушение инстинктивного базиса животной психики, превращение человека в «аномалию природного царства», а с другой стороны, складываются новые формы собственно человеческого *автономного, идеально мотивированного* поведения. Главным продуктом антропогенеза является *мораль*, образующая базис человеческой цивилизованности.

Вся дальнейшая история человечества предопределяется этим результатом антропогенеза, и это, строго говоря, единственное предопределение, о котором можно говорить в теории общественного развития. Человек в истории может глубоко видоизменяться, но имморализоваться и продолжать историю ему не дано; это будет уже не история, а какая-то совсем иная форма движения материи. Предопределяющее воздействие антропогенеза на историю и угадывает Кант, когда говорит об идеальных, супернатуральных желаниях природы в отношении человеческого рода.

3. В «Идее всеобщей истории...» Кант широко использует понятие конечной цели общественного развития и даже злоупотребляет им. Это послужило серьезным поводом для обвинения Канта в телеологии, в приверженности к концепции «финальной причинности». Однако внимательное знакомство с текстом кантовской статьи и в этом случае обнаруживает глубокое несоответствие буквы и духа. Цель истории вовсе не имеет у Канта значения целевой причинности, у нее совершенно онтологический статус. Цель, подчеркивает он, должна пониматься как «проблема для человеческого рода». Она не обладает никакой действительностью, никакой силой влияния на историю, покуда не разгадана и не разрешена людьми.

Кант не является ни провиденциалистом, ни приверженцем телеологии, ни представителем просветительского культа Природы, хотя его мышление обременено способами выражения и тематизации, свойственными каждому из этих воззрений. Кант развивает какую-то новую концепцию, выбивающуюся из философской культуры его эпохи, из ее смысло-образов и категориального словаря. Идеи *альтернативного предопределения, хитрости природы и проблемного статуса исторических целей* достаточно ясно свидетельствуют о том, что перед нами драмати-

ческая, а еще точнее — *проблемно-драматическая* версия исторического развития.

Для понимания истории как драмы Кант, на мой взгляд, сделал больше, чем любой другой представитель немецкой классической философии, больше, чем Гегель, которому он, несомненно, уступал в вопросах методологии исторического познания, в обосновании истории как науки закономерного объяснения прошлого. Вклад Канта относится прежде всего к ситуационному пониманию истории, к развитию культуры исторических ожиданий, к выработке формы исторического оптимизма, свободной от прекраснотушия и прогрессистских преувеличений раннебуржуазной, прежде всего просветительской, идеологии.

Отстаивание этой культуры и этого типа исторического оптимизма является одной из важных философских задач современности. Только теория развития, свободная от исторических и прогрессистских, телеологических и провиденциальных иллюзий, может на деле противостоять кризисным формам историзма, распространенным сегодня на Западе. Чтобы вести успешную борьбу со скептическими, релятивистскими и трагико-пессимистическими установками современной буржуазной философии истории, важно выработать трезвое представление о напряженной драматургии исторического развития.

КРИТИКА НАТУРАЛИЗМА В КАНТОВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА

Целью предлагаемого сообщения является обсуждение одного из возможных, но не столь традиционных аспектов учения Канта о практическом разуме (нравственности). Речь идет не о собственно этическом содержании метафизики нравственности, а о том теоретическом интересе, который она представляет с точки зрения постановки вопроса о сущности человека. Кантово учение о нравственности при таком подходе предстает как одна из первых в новой философии серьезных попыток обоснования идеи принципиальной неприродности человека и человеческого, поскольку критику натурализма Кант ведет на основе категорического противопоставления морального природному. При таком рассмотрении кантовского учения о морали можно считать оправданной постановку и более общей, выходящей за пределы данного сообщения задачи. Она заключается в том, чтобы выяснить, какое значение имела идея Канта о самоценности человека и человеческого в становлении концепции общечеловечности человека, получившей свое теоретическое обоснование в материалистическом понимании истории и в Марксовом определении сущности человека.

Ко времени Канта концепция божественности (богодуховности) человека уже перестала быть определяющей для философского мышления. Сенсуализм (эмпиризм) отверг ее по существу, и даже рационализм во многих существенных для философии человека пунктах уже не считался с ее основоположениями, выдвигая оппозицию нового типа: естественное — рациональное. При этом принцип «естественности» (трактовалась ли она как божеское сотворение, врожденное свойство разума или как атрибут материи) завоевывал позицию за позицию в качестве стиля мышления, образа философии, ее парадигмы. Идеи самосохранения, интереса, общительности и даже такие понятия, как апперцепция, самосознание, врожденное нравственное чувство, трактовались уже в пределах натуралистической парадигмы. Общеизвестно, что на этой основе строились различные теории общественного договора — это вполне логично и не вызывает удивления. С нарождающимся стилем мышления вынужден считаться Беркли, который самое бытие божье доказывает, обращаясь к естественной чувственности человека, к его ощущениям. И более того: даже рационализм Лейбница в вольфовской трактовке превращается в рациональную психо-

логию, не избежав тем самым дани господствующему образу философии человека.

В этот еще не вполне завершившийся процесс смены парадигмы вторгается новая идея, критическое острие которой направлено уже против натурализма. Провозвестником ее становится Иммануил Кант.

К антинатурализму Кант пришел не случайно. Он руководствовался ясным сознанием того, что человеческое следует осмысливать в сфере нравственности (законов свободы), а не физики (законов природы). Именно в силу этого метафизику нравственности как особую разновидность философии, выделенную специально для того, чтобы, как подчеркивал Кант, исследовать особенность человеческого, нельзя смешивать «ни с какой антропологией, ни с какой теологией, ни с какой физикой и еще в меньшей степени со скрытыми качествами (которые можно было бы назвать подфизическими)» (4, 1, 248).

Не исключено, что такая постановка вопроса в какой-то мере понадобилась ему для того, чтобы, как это принято утверждать, возвеличить значение религиозной веры: «теорию» и «практику» в области морали Кант связывает, как известно, при посредстве творца (4(2), 66). Однако более чем очевидно, что, по крайней мере, постановка вопроса о сущности человека у Канта определенным образом отвращена от бога и исходит уже из иной, совершенно новой оппозиции. Природное («чувственное»), которое выступает у Канта как «животное», «физиологическое», «физическое», «эмпирическое» и т. п., противопоставлено разумному, сверхчувственному, но тем не менее принадлежащему разуму (см. 4(2), 112).

По мнению Канта, мысль о том, что человека характеризует разум, является, безусловно, истинной, но еще слишком общей для тех целей, которые он преследует. Оставаясь в пределах концепции «разумного естества», она не отвергает все еще натуралистического толкования сущности человека и, что самое главное, не указывает на способы выделения морального. Но, с другой стороны, поскольку отличительная особенность человека — его моральность — все-таки выходит за пределы эмпирии, принцип нравственности *вообще* не следует искать «в знании человеческой природы (которую мы можем получить только из опыта)» (4(2), 127). Моральное можно найти лишь в разумном, и Кант вновь обращается к исследованию разума, но уже в своей собственной — критической и трансцендентальной — трактовке.

Поскольку принцип, отличающий человека, не следует ставить в зависимость от особой «природы человеческого разума» (4(1), 248), Кант ищет пути выведения этого принципа из «общего понятия человека вообще». Его первым шагом в этом поиске является разделение разума на теоретический («ум») и практический («волю»), разделение только *логическое, понятий-*

ное, так как для Канта очень важное значение имеет их единство (различение «разумов» он связывает с их применением (4(1), 226). Однако, согласно Канту, этого различения еще недостаточно для определения общего понятия человека. Ведь в практическом разуме содержится также и эмпирическая область — антропология, обращение к которой вновь запутало бы исследователя. Поэтому-то Кант и отличает волю как средство к достижению счастья от *чистого* практического разума, воли как таковой. И тогда выясняется, что лишь понятие «доброй воли», т. е. сферы субъективного и свободного воления самого по себе (см. 4(1), 223), может привести к искомому определению «общего понятия человека вообще». Это определение может состояться лишь благодаря полному и категорическому отрицанию *всего* природного и эмпирического: «добрая воля» не только не детерминирована природой (или выводится из нее), но сама ее сущность состоит как раз в том, что она свободна, т. е. *никоим образом* не соотносена с природными целями и с самого начала определяется как «высшее благо», ни в каком отношении не связанное с намерением природы сделать человека счастливым. «Чистая» воля самоценна, т. е. полную свою ценность несет (или черпает) в самой себе (4(1), 299), и в этом смысле она принципиально противоположна инстинкту («животному»), которого было бы вполне достаточно для достижения счастья, ибо он (инстинкт) способен предоставить для этого не только *цели*, но и *средства*. Высшее назначение природы в отношении человека заключается в том, что он «изначально», т. е. в «общем понятии человека вообще», морален, а не природен. Кант специально предостерегает от путаницы с понятием «природа». В обычном (терминологическом) смысле оно определяется как то, что «противоположно основанию поступков из «свободы». Другой смысл этого понятия («природа вообще», «назначение природы», «замысел», «цель природы» и т. д.) означает только «субъективное основание применения его (человека) свободы вообще... которое предшествует всякому действию, воспринимаемому эмпирически» (4(2), 22).

Теоретическое обоснование идеи неприродности человека особенно явственно разворачивается в Кантовой концепции априорности (хотя и не божественности) чистой воли. Понятия нравственности (самоценности) человека невозможно вывести из опыта человека или человечества: возведение этого опыта путем индукции во всеобщность — не что иное как «мнимоаприорное умничание» (4(2), 122), не способное дать критерий для отличия «лица» от «вещи». Нравственный закон не может устанавливаться, ни даже усваиваться посредством самонаблюдения и наблюдения над «животной природой» в себе (4(2), 123). Собственно, потому ни метафизика нравов (имеющая своим предметом, по существу, свободу «выбора»), ни ее основы не могут быть объяснены антропологически и соответ-

ственно моральная антропология (другой член практического разума, относящийся к сфере поступков) не может быть предпослана волею и закону: нравственные предписания возникают в разуме *совершенно а priori* (4(2), 122, 249), (3, 686).

Идея о том, что человек неприроден и поэтому через «природность» невозможно определение его «сущности» (природного назначения), находит еще более веское подтверждение в идее о предписывающем характере априорных моральных принципов (4(2), 122, 62—63), которые в силу именно своей априорности имеют столь сильное воздействие на человеческое поведение. Разум (воля) не ведет к удовлетворению наших животных (эмпирических) потребностей, но, безусловно, воздействует на человеческое поведение и не противоречит его естественной цели — счастью. Разъясняя свою позицию, Кант не устает подчеркивать, что он вовсе не призывает *отказаться* от счастья во имя долга.

Суть в том, что, по Канту, следует «отвлечься от этого соображения» и «не делать его условием выполнения долга» (4(2), 6). Лишь *на основе* априорно устанавливаемых разумом моральных законов возможно сделать человека *достойным* счастья, того самого счастья, «от которого не может отказаться никакое конечное разумное существо». Но такой ход мысли как раз и свидетельствует о глубоко осмысленном антинатурализме Канта: человеческое рассматривается не как *преодоление* природного морального и ни даже как *подчинение* природного моральному. Человеческое (моральное) есть нечто, ни в каких связях с природой не состоящее — ни в своих основоположениях, ни по своему назначению.

Нравственное у Канта рассматривается, как известно, не только с субъективной стороны (максима, «принцип волея»), но и с объективной (закон). То, *как* Кант соотносит волею и закон, как он понимает необходимость, а также и всеобщность нравственного закона с новой стороны, свидетельствует об антинатурализме Кантовой концепции человека.

А. Согласно Канту, каждая вещь в природе действует согласно определенному закону. Но только человек имеет *волю*, т. е. способность поступать согласно представлению о законе самом по себе и из чистого уважения к нему (4(1), 236). Воля с самого начала, по своей природе исключена из природной (причинно-следственной) необходимости: ее способность состоит в том, что разум независимо от склонности признает добрым *только то*, что считает практически необходимым (4(1), 250). Это и означает, что практическая необходимость, в отличие от природной, предполагает выбор (ср. «свободный произвол») не только целей, но и средств в отношении вещей, иначе говоря, использование «природной необходимости» в целях человека. Нравственная необходимость «субъективна» в том смысле, что она движется от человека (лица) к объекту (вещи), а не наобо-

рот (и не от объекта к объекту или от субъекта к субъекту). Тем самым она создает иную, новую по сравнению с объектной, связь случайного (которое в человеческом контексте выступает как «принуждение») и объективно необходимого (долга, категорически императивного) (4(1), 250, 252).

Б. Закон нравственности — это *форма* всеобщности, но она устанавливается *всеобщностью* воли каждого разумного существа и в этом смысле также принадлежит субъекту как таковому: если объективно закон лежит в правиле, то субъективно — в цели, причем субъектом всех целей (и цели как таковой) является само разумное существо как цель (4(1), 272). И если необходимость воления «подобна» естественному порядку, то сам этот порядок есть выражение «превосходства разумных *целей* самих по себе» (4(1), 272). Категорический императив предстает, таким образом, как принцип всеобщности (ее форма), всеобщностью как таковой, предпосланной человеческому действию и только в этом смысле законам *природы* (в самом «общем» смысле слова) (см. 4(1), 272, примеч. 1). Этот принцип невозможно вывести из особого свойства человеческой природы не только потому, что он должен иметь силу для всех (в том числе и для «неприродных» — неземных разумных существ), но, что самое важное, для разумных существ «в принципе», «в сущности», «по форме» и только в этом смысле «по природе». Это рассуждение Канта является, безусловно, априористически-идеалистическим, но оно тем более свидетельствует о том, что Кант не просто различает нравственное и природное, но что это различие имеет для него основополагающее философское значение: нравственное — это сама форма всеобщности разума, предписывающая законы (4(2), 65), следовательно, точка зрения превосходства (пока что в гносеологическом плане) практического разума над теоретическим (человеческого над природным) должна стать исходной в области философствования.

Антинатуралистическая тенденция Кантовой концепции человека достаточно определено проявилась и в его критике теорий общественного договора. Кант с самого начала не согласен с натуралистическим подходом к исследованию общества, который при всем разнообразии вариантов проявляется в том, что его исходным тезисом является представление о самосохранении (интересе) как природном свойстве человека. Возникновение общества (сферы морального) нельзя, согласно Канту, объяснить из необходимости защиты от природного «зла». При всей своей симпатии к Руссо Кант критикует свойственный ему антропологизм: ошибочно полагать, что человек в обществе утрачивает присущее ему как природному существу «добро». Природа не является причиной того, что человек «зол», но и то, что он «добр», не является заслугой природы (4(2), 23). Следовательно, таким образом, ни логически, ни тем более историче-

ски нельзя вывести нравственное (в данном контексте и «общественное») из природного, естественного состояния, закона и т. п. Свобода в качестве единственного (хотя и непостижимого) основания для отличия человеческого от природного — это не свобода от чего-то, а свобода сама по себе, как принцип, как идея, как «форма». Поэтому «общественный договор» принципиально нельзя рассматривать как средство перехода из естественного состояния в общественное (моральное). Общественный договор «есть всего лишь идея разума» (4(2), 87), и соответственно сама «социальность» человека выступает как формальное предшествование морального любому виду деятельности человека и человечества.

Критика теорий общественного договора Кантом имеет, безусловно, антиматериалистическую направленность, и не в этом, естественно, заключено ее положительное содержание. В этой критике важно то, что Кант достаточно ясно понимал неспособность современного ему недиалектического материализма разрешить проблему «естественное — общественное» и ценой априористического толкования свободы пытался выйти из этого теоретического затруднения.

В определении исторической закономерности Кант также отказывается от какого бы то ни было антропологического обоснования. Кант и здесь (по аналогии с «материальной» и «формальной» причинами (см. 3, 212—213) различает эмпирическую совокупность поступков людей, которая «не предполагает какой-нибудь разумной цели» (6, 8), от «цели природы», ее «тайного плана», предопределяющих историю к поступательному развитию. Из совокупности человеческих поступков «на великой исторической арене», согласно Канту, нельзя вывести ни морального закона, ни чистого воления (точка зрения «интереса» категорически отвергается), поэтому ход человеческой истории закономерен лишь постольку, поскольку человек и человечество предназначены «природой» к определенной цели. Род человеческий идет вперед как в отношении культуры (к своей естественной цели), так и «к лучшему в отношении к цели своего существования». В этих рассуждениях не содержится, разумеется, и намек на отождествление законов природы и законов истории: понятия «природа», «естественное», «существование» используются в «общем смысле» для утверждения мысли о предзаданности нравственного в качестве цели реальному ходу истории (совокупности поступков людей). Напротив, все тот же пафос антинатурализма руководит Кантом в его рассуждениях о всеобщей истории: все то, что находится за пределами «механического устройства» человеческого существования, утверждает он, человек должен всецело произвести из себя, свободно от инстинкта, своими собственными руками (6, 9—10). Общество («культура») «искусственно», оно не только «дело рук человека», но и сфера проявления прирожденных свойств человеческо-

го характера и их развития в результате специфически-общественных «антагонизмов». Достижение всеобщего гражданского общества, являясь предначертанием природы (в общем смысле, конечно), ее целью, должно быть осуществлено самим человечеством (6, 12—13).

В критике Гердера Кантова концепция антинатурализма обретает актуально-полемическую направленность. Кант, можно сказать, весьма последовательно отвергает натурализм Гердера. В этой критике с Кантом трудно не согласиться: примитивная и вульгарно-механистическая точка зрения Гердера по самой своей сути не является философским материализмом. Поэтому совсем не случайно Гердер, если ему недостает аргументов «от природы», с глубокой убежденностью обращается к «творцу», «неведомому царству сил» и т. п., эклектически сочетая вульгарный натурализм и богословие.

Нет никаких сомнений в том, что Кантова критика натурализма ведется с априористически-идеалистических позиций, и, конечно, не это основание определяет ее превосходство над парадигмой «естественности». В Кантовой критике ценно то, что он, в противовес стилю мышления своего времени, отказывается от господствующей оппозиции «естественное — разумное» и предлагает новую — «естественное — моральное». В определении морального Кант, как известно, остается верен если не рационализму, то во всяком случае априоризму (и трансцендентализму). Однако то, что Кант отличил моральное от природного принципиально и по существу (впадая при этом, конечно, в неизбежную крайность) через утверждение *неприродности* мотивов человеческого поведения, имело в исторической перспективе принципиальное значение.

УЧЕНИЕ КАНТА О СООТНОШЕНИИ НРАВСТВЕННОСТИ И ПРАВА

Кантовская концепция права находится в органической связи с его гносеологической концепцией и теорией морали. Однако законы морали и законы права различны по своей сущности. Закон морали — это знаменитый категорический императив. Каковы свойства умопостигаемого нравственного закона, который Кант называет категорическим императивом?

Во-первых, категорический императив является понятием априорным, а не опытным. Во-вторых, категорический императив не только синтетическое суждение, но и директива к волевому акту, к действию. В-третьих, категорический императив исключает какие-либо причинные основания, вытекающие из мира окружающей природы или человеческого общества, т. е. из мира феноменального.

Кант различает два вида императивов: гипотетические и категорические. Первые устанавливаются в практической деятельности людей на основе опыта и содержат предписание, как нужно поступать, чтобы достигнуть определенной цели. Каждая наука имеет прикладную часть, которая определяет, как нужно использовать научные законы для достижения практических результатов. Например, агрономия предписывает ряд мероприятий для повышения урожайности различных культур. Такие практические рекомендации имеются в различных видах научных знаний. Эти рекомендации относятся к умению и составляют многочисленные виды гипотетических императивов. Все гипотетические императивы вытекают из открытия причинных связей в мире опытных знаний. Категорический императив независим от положений, устанавливаемых из опытных знаний, и вообще от фактов и событий в мире феноменов. Вообще, на категорический императив не распространяется категория причинности.

Четвертым свойством категорического императива, по учению Канта, является его автономность, т. е. независимость его от религии. Такая установка Канта представляла собой знаменательный поворот в учении о морали. Предшественники и современники Канта стояли на той точке зрения, что религия является основой нравственности. Например, согласно библейскому мифу, бог дал через пророка Моисея законы (десять заповедей). В отличие от такого религиозного понимания нравственности, Кант считал, что категорический императив исходит от самой личности, а не от какого-либо религиозного авторитета.

Пятым свойством категорического императива является его рационалистический характер. Он представляет собою закон практического разума, а не эмоциональное переживание. Из понятия категорического императива Кант изгоняет порывы сердца, сострадание, всякого рода чувственные влечения и заменяет их чистым понятием долга.

Подытоживая все эти признаки категорического императива, Кант устанавливает априорный этический закон: «Поступай согласно такой максиме, которая в тоже время сама может стать всеобщим законом» (4(1), 279).

Согласно Канту, категорический императив — это этическая идея, находящаяся за пределами опытного познания, вытекающая из мира ноуменов. Однако анализ формулы категорического императива заставляет прийти к выводу, что предписание нравственного поведения, содержащееся в этой формуле, тесно связано с понятием об общественном благе, т. е. с понятиями эмпирическими, а не метафизическими. Кантовская формула категорического императива предполагает, что всякое правило нравственности должно соответствовать интересам общества, т. е. в конечном итоге категорический императив имеет вполне земное, эмпирическое происхождение. Нужно отметить, что во многих работах, посвященных анализу этической теории Канта, отмечается как существенный недостаток формулы категорического императива ее рассудочный ригористический характер. Еще Фридрих Шиллер в эпиграмме «Сомнение совести» иронизировал по поводу ригоризма Канта, превращавшего человека в холодного служителя долга. На самом деле современной психологией с достаточной точностью установлено, что этические переживания имеют и эмоциональный, а не только рассудочный характер; они возникают не столько из абстрактных принципов долга, сколько из эффективной любви и сострадания к людям. Однако нужно иметь в виду, что в работах Канта имеется ряд неудачных формулировок, которые преувеличивают формалистический характер категорического императива.

Учение Канта о праве было оформлено для печати в конце его творческого пути и составляет содержание «Метафизических начал о праве», образующих первую часть «Метафизики нравов» (1797 г.). В своей небольшой работе «Об отношении теории к практике в морали вообще (ответ на некоторые возражения господина проф. Гарве)» Кант определяет право как совокупность внешних законов, которые делают возможными всякие взаимоотношения между людьми на основе совмещения свободы каждого без ущерба для свободы других, путем подчинения всех принудительным законам (4(2), 78). В этой работе Кант подчеркивает два признака, отличающие право от нравственности: 1) право, по мнению Канта, регулирует внешние действия людей, а нравственность оценивает внутренние мотивы поведения людей; 2) выполнение правовых предписаний обеспе-

чивается принудительными законами, устанавливаемыми государственной властью, а нравственность требует добровольного выполнения нравственного долга. Вследствие этого нормы нравственности относятся к сфере действия категорического императива, а нормы права представляют собой гипотетические императивы и распространяются на внешние поступки людей. Отсюда Кант делает вывод, что поступки людей разделяются на моральные и легальные.

Такое понимание права, как совокупности принудительных норм, исходящих от государственной власти, создавало впечатление, будто бы Кант разобщает право и нравственность. Поэтому и в литературе некоторые правоведы и философы, как например, профессор Новгородцев, утверждали, будто бы Кант совершенно устранил связь между правом и нравственностью¹.

С этим мнением нельзя согласиться, так как приведенное кантовское понятие о праве было лишь предварительным и не охватывало всей сферы права. В дальнейшем Кант установил определение права во всем его объеме как систему, складывающуюся из естественного права и положительного (или статутарного) права, представляющего собой совокупность норм, вытекающих из воли законодателя (4(2), 147). С учетом этого более полного понимания Кантом всего объема права коренным образом изменяется соотношение права и нравственности.

Учение Канта о естественном праве было создано под влиянием естественно-правовых теорий просветительной философии (Ж.-Ж. Руссо, Дж. Локка, Ш. Монтескье), которые считали, что естественное право вытекает из общественного договора. Однако Кант понимал общественный договор не как реально существующий исторический факт, а как сумму регулятивных принципов, из которых вытекает вся система действующего положительного права. В отличие от положительного права, создаваемого велениями законодателя, естественное право, по учению Канта, создается в процессе повседневной практики и постепенно утверждается в сознании людей как общепризнанные принципы поведения. Эти принципы Кант извлекал главным образом из общих начал Римского права. Например, из известной формулы Ульпиана: *honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere*, т. е. живи в соответствии с законом, не делай никому неправды и поступай с другими людьми так, чтобы каждому были обеспечены его права.

Таким образом, согласно Канту, индивидуальные нравственные веления, имеющие форму категорического императива, приводят к образованию правовых принципов, составляющих систему естественного права. Этот процесс создания естественного права (т. е. переход от индивидуальной нравственности к социальной морали) обуславливается тем, что как категорические императивы, так и принципы естественного права имеют нормативную форму, и поэтому индивидуальные нравственные акты в

процессе практической деятельности людей постепенно и незаметно складываются в нормы социального сознания. Если кантовские формулировки сущности естественного права перевести на современный юридический язык, то нужно прийти к выводу, что естественное право в концепции Канта стоит близко к понятию правосознания. Из этого следует, что естественное право, являющееся формой правосознания, воздействует на право положительное как источник его преобразования и развития. В качестве примера такого воздействия Кант приводит переход принципа равенства граждан перед законом из сферы естественного права в право положительное ((4(2), 96).

В кантовском учении о праве основное внимание уделяется положительному праву, т. е. праву, исторически образуемому и санкционированному государственной властью. Вся область положительного права является сферой практической деятельности человека в рамках рассудочных категорий. В итоге, по учению Канта, положительное право представляет собой совокупность норм, имеющих целью обеспечение мирного сосуществования людей на основе разграничения свободной их деятельности. Такое понимание Кантом права как социального фактора имело большое прогрессивное значение, особенно если сравнить кантовскую концепцию права с правовыми взглядами его современников, которые некритически воспринимали положения Римского права, бывшего в их глазах писанным разумом (*ratio scripta*), либо создавали субъективистские системы естественного права на теологической основе.

Положительное право разделяется, по Канту, на право частное и публичное. В основу этого деления Кант кладет Ульпианову формулу деления права на две части в зависимости от преобладания интереса государственного или частного; при этом к публичному праву Кант относит также институты, определяющие отношение индивида и государства. Необходимо отметить, что кантовские работы, посвященные праву, были написаны в годы французской буржуазной революции, которая произвела на Канта громадное впечатление. Оценивая значение французской революции, он писал: «Несмотря на ужасы и насилие, имевшие место во время революции, она сыграла громадную историческую роль и находила в душах всех ее наблюдателей участие к ней, которое граничило с «энтузиазмом»². Правовые воззрения Канта характеризуются, во-первых, демократическими и антифеодальными тенденциями. Так, Кант считает, что «заслуги предков не могут переходить на потомков, ибо человек, благородный по крови, не есть тем самым благородный человек» (4(1), 96), и поэтому Кант выражает убеждение, что дворянство будет упразднено. Говоря о правах граждан, Кант открыто выражает свое мнение о том, что каждый гражданин должен пользоваться правом открыто выражать свое мнение по поводу того или другого распоряжения государя,

и свободу печати он называет единственным палладиумом прав народа (4(2), 95). Кант остро критикует различные феодальные институты и, в частности, право сословной собственности и майорат. Во-вторых, Кант энергично защищает прогрессивные формы государственного строя. Так, в основу государственного строя цивилизованного государства, по мнению Канта, должен быть положен принцип народного суверенитета, в силу которого законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа (4(2), 234).

Что касается конкретных форм государственного строя, то Кант считает, что король не в состоянии сохранять мудрость и чувство справедливости, так как долгое обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума, а потому гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским (4(2), 267, 289). Однако Кант подходит весьма реалистически к оценке государственных форм в буржуазных республиках и в парламентарных монархиях и подвергает критике политический строй Англии, где, по его мнению, не исключена возможность использования политической власти в частных интересах.

Кульминационным пунктом в исследовании Кантом социально-политических институтов является его сочинение «К вечному миру», опубликованное в 1795 г., в котором он предлагал создание условий для установления вечного мира между народами на земле. Для устранения войн Кант предлагал создание федерации народов всего мира, но с сохранением внутри этой федерации политической самостоятельности отдельных государств. Такой проект показывает глубокий гуманизм Канта, который выступил с проектом ликвидации войн в то время, когда Европа была охвачена войнами реакционных монархических государств против революционной Франции.

Третьей характерной особенностью кантовского учения о праве является преклонение его перед буржуазной законностью и противопоставление буржуазного правопорядка, основанного на свободном предпринимательстве и формальном равенстве граждан, феодальным порядкам, где царил произвол и глубокое неравенство между сословиями. Для обеспечения законности и прав граждан Кант поддерживал выдвинутый Монтескье принцип разделения властей и даже давал положительную оценку прусскому просвещенному абсолютизму в лице Фридриха II, который принимал меры к обеспечению законности. Придавая большее значение утверждению законности, Кант высказывает убеждение, что идеальное государство должно стать правовым государством. Из этого видно, что Кант впервые в европейской буржуазной литературе выдвинул идею правового государства. Однако нельзя согласиться с высказанным в нашей литературе мнением, будто бы кантовское учение о праве нашло отражение в нормативистской теории Ганса Кельзена³.

Как известно, Кельзен исходил из философских установок неокантианцев Риккерта и Виндельбанда, которые причисляли правоведение к числу наук индивидуализирующих, предметом которых являются не эмпирические факты, а нормы должностования⁴. Из этого Ганс Кельзен делал вывод, что задачей правоведения является только логическая разработка действующего положительного права. В такой «чистой» правовой науке должна применяться только формальная логика, и к ней недопустимо примешивать какие-либо экономические и политические элементы. Следовательно, Кельзен берет на вооружение давно отживший тезис итальянских глоссаторов: «Jus, jus et nichil plus». Другими словами, Кельзен требует отрыва права от всей социальной среды и полной аполитичности правоведения. Такая методологическая установка не имеет ничего общего с кантовским пониманием задач правоведения, так как зачастую он выходил за пределы формального анализа правовых положений и указывал на реальную основу тех или других институтов и правовых норм. Так, например, он критиковал основы английской парламентарной монархии, исходя из того, что парламентарный строй в Англии используется в интересах аристократии и бюрократии. Таким образом, нужно сделать вывод, что учение Канта о праве восприняло самые прогрессивные идеи французской революции.

Несмотря на свой глубокий гуманизм, Кант не мог стать выше классового сознания, что находило выражение как во враждебности ко всяким феодальным институтам, так и в защите института частной собственности. Например, Кант считал правильным установление Французской конституцией 1791 г. разделения граждан на активных и пассивных, в силу которого граждане, не имеющие имущества, лишались избирательных прав.

Осторожность в политических формулировках Канта вполне была обоснованной и соответствовала социально-классовым условиям Германии конца XVIII столетия. Молодая немецкая буржуазия еще не имела такой экономической базы, которая в это же время была завоевана французской буржуазией. Это обстоятельство обуславливало слабую политическую активность немецкой буржуазии. И Кант выступал со своими политико-правовыми концепциями в этих рамках. Поэтому К. Маркс остроумно охарактеризовал общественно-политические воззрения Канта как немецкую теорию французской революции.

¹ См.: Повгородцев П. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типичных построения в области философии права. М., 1901, с. 113.

² Кант И. *Gesammelte Schriften*. Bd. VII. Berlin, 1907, S. 88.

³ См.: Пионтковский А. А. Политико-правовая философия Канта.— «Государство и право», 1974, № 4.

⁴ Риккерт и Виндельбанд. *Науки естественные и исторические*. М., 1913.

КАНТ И РУССКАЯ ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Среди широких связей русской общественной мысли с немецкой классической философией Канту до последнего времени не уделялось такого большого внимания, как Шеллингу, Гегелю, Фейербаху, и роль Канта в истории русской общественной мысли изучена все еще недостаточно. Более того, еще не изжит односторонний подход к оценке роли философии Канта в России. Так, в книге А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова «Русская философия XI—XIX веков» читаем: «Системы Канта, Фихте и Шеллинга, перенесенные на русскую почву, укрепляют позиции идеалистической философии в России, являясь более опасными противниками материализма, чем открыто враждебные науке религиозно-философские учения»¹. Далее в книге признается «сложность» и «противоречивость» исторической роли шеллингианства в русской философии, но в отношении Канта не отмечается и этого. Что же касается роли философии Канта в умственной жизни России второй четверти XIX в., то об этом в указанном издании, кроме беглого упоминания об изучении Канта Станкевичем, не говорится вообще.

Этот недостаток нашей историко-философской науки в значительной мере преодолевается книгой «Философия Канта и современность» (М., 1974). В разделе этой книги «Кант в России» (автор З. А. Каменский) впервые даются объективные оценки той роли, которую действительно сыграла в России философия Канта. Важное значение имеет также двухтомник «Русские эстетические трактаты первой трети XIX века» (М., 1974), дающий возможность составить картину роли Канта в развитии русской эстетики соответствующего периода. Однако в названных изданиях не учтен целый ряд источников, в том числе за пределами исследования осталось изучение Канта Станкевичем и Бакуниным.

Карамзин был одним из первых русских людей, кто лично познакомился с Кантом и познакомил с ним русскую читающую публику.

Менее известна вторая личная встреча с Кантом русского человека, которым был И. М. Муравьев-Апостол, отец будущих трех декабристов. В 1779 г. он посетил Канта и беседовал с ним «о немецком языке, о литературе, ...о Лессинге, Гердере, Шиллере и наконец о Клопштоке»². Свою встречу с Кантом И. М. Муравьев-Апостол описал в «Письмах из Москвы в Ниж-

ний Новгород», которые были опубликованы в журнале «Сын Отечества» за 1813—1915 гг., причем собственные философско-этические размышления автора свидетельствуют о его знакомстве с философией Канта. Автор приводит также отзыв Канта о Клопштоке: «Выспренность мыслей его,— отвечал мне Кант,— удивительна; но признаюсь вам... я не всегда его понимаю»³. Достойно внимания замечание Муравьева-Апостола о портретном сходстве Канта с Вольтером, его саркастической улыбкой, в изображении скульптора Гудона.

Следует подчеркнуть общий демократический, антифеодальный аспект, в котором воспринималась философия Канта передовыми русскими людьми в конце XVIII—начале XIX вв. Прежде всего, среди первых зарубежных профессоров, работавших в университетах России и знакомивших русскую аудиторию с философией Канта, необходимо упомянуть профессора Московского университета и активного участника масонской ложи Шварца. В «Письме неизвестного лица о московском масонстве XVIII века», опубликованном в «Русском архиве» за 1874 г., имеется свидетельство о том, что «в изложении мыслей Канта и его собственных (профессора Шварца—А. Д.) оказывалась параллель»⁴. О том политическом контексте, в котором излагались Шварцем взгляды Канта, говорит следующее свидетельство того же автора: «Сила, с которой он говорил, смелость (скажу даже безрассудная дерзость), с которой он, не взирая ни на что, бичевал политические и церковные злоупотребления, были удивительны, и не раз боялся я, что ему начнет мстить духовенство и в особенности монашествующие, которых он при всяком удобном случае выставлял самым безжалостным образом»⁵.

Косвенным подтверждением восприятия русскими людьми немецкой классической философии в целом и философии Канта в частности в русле освободительных, антикрепостнических настроений является также свидетельство декабриста Николая Тургенева, обучавшегося в Геттингенском университете, который был в то время одним из центров кантовской философии. «Принадлежа по своему рождению к классу крепостников,— писал Тургенев,— я видел с самого детства тяжелую жизнь миллионов людей, которые стонали в России в цепях рабства, эта вопиющая несправедливость сильно поразила мое молодое воображение и навсегда оставила в моей душе неизгладимое впечатление. Мои занятия в Геттингенском университете только усилили его, показав мне всю ненормальность учреждений, существовавших в моей стране»⁶.

Распространение идей Канта в России совпадало по времени с распространением немецких романтических теорий, и в первую очередь Шеллинга, а затем философии Гегеля. Поэтому, во-первых, философия и эстетика Канта воспринимались и оценивались в России как явление исторически прошедшее, а во-вторых, усвоение и критика философии Канта осуществлялись

через призму романтического или гегельянского миропонимания со всеми их сильными чертами и неизбежной ограниченностью.

Нетрудно видеть, что наряду с общественно-политическим восприятием философии Канта, свойственным русской дворянской революционности, в России с начала XIX в. развивалась также линия академического восприятия Канта. Эта линия русского кантоведения была представлена именами профессоров Москвы, Петербурга и Харькова А. С. Лубкина, Т. Ф. Осиповского, Л. Г. Якоба, А. И. Галича, И. Я. Кронеберга, И. Н. Среднего-Камашева, Н. И. Надеждина. В первых же трудах русских философов о Канте обнаруживается стремление понять философское наследие Канта критического периода в целом и дать его общую оценку. Философ А. П. Лубкин в «Письмах критической философии» (1805 г.) характеризует общую триединую систему критической философии Канта, причем сердцевиной критической философии Канта, «тайной», открытой ею, Лубкин считает представление о пространстве и времени как об априорных свойствах человеческой души.

Наряду с опытами целостного осмысления критической философии Канта в русской научной мысли можно найти оценку и отдельных ее составных частей, и отдельных проблем. В первую очередь это относится к эстетике Канта. В 1813 г. были опубликованы «Начертания эстетики или науки вкуса» Л. Г. Якоба. Этот труд представлял собой добросовестное изложение эстетических идей Канта без какой бы то ни было попытки их исторического осмысления или критики. Но уже И. Н. Средний-Камашев в трактате «О различных мнениях об изящном» (1829 г.) утверждал, что «Кант своим учением открыл новое поприще для эстетики, перенеся ее в сферу философии»⁷. Далее Средний-Камашев критиковал эстетику Канта за субъективизм, отмечая: «Увлеченный подлежательностью форм познания, он и начало красоты заключил в тесные пределы личности, рассматривал ее не в существенном бытии, не так, как оно есть, но по отношению ее к духу человеческому; очевидно, что таким образом изящное должно было перейти у него в понятие сообразности с целью, понятие чисто идеальное, определявшееся его идеальным воззрением, которое посему и не могло объяснить ни законов, ни явлений изящного»⁸.

И. Я. Кронеберг в трактате «Исторический взгляд на эстетику» (1830 г.) писал, что философия Канта «отвергла возможность эстетики и вместе с тем дала ей новое направление»⁹. Давая в своих «Материалах для истории эстетики» (1831 г.) глубокое и обоснованное изложение эстетики Канта, заканчивал Кронеберг свой анализ следующими словами: «Кант смотрел на эстетику не с надлежащей точки зрения, и его определение изящного, в котором ни малейшая частица изящного не отражается, не может быть удовлетворительным»¹⁰.

Общей чертой ограниченности критики Канта в русской науке первой трети XIX в. было отсутствие научной методологии. Эта слабость научной методологии очень наглядно сказалась в работах Т. Ф. Осиповского, критиковавшего естественнонаучные взгляды Канта по преимуществу с позиций метафизического материализма. Решительно выступая против учения Канта об априорном характере пространства и времени, утверждая, что «пространство и время суть условия бытия вещей, в самой природе и в них самих, а не в нашем только образе чувствования существующие»¹¹, он вместе с тем выступал и против диалектического единства противоположностей в материальном мире, возможность понимания которого открывалась гносеологией Канта.

Достижением русской академической науки соответствующего периода было правильное понимание исторического места философии Канта. Так в книге А. И. Галича «История философских систем» (1818 г.) историческая заслуга Канта усматривается в преодолении эклектики предшествующих философских систем и поисках ею подлинно научных оснований. Философия Канта, с точки зрения Галича, — это «революция во всем образе мыслей», суть которой в подчинении метафизического знания «нравственному хождению»¹². В своей книге Галич дал целостное изложение теории познания Канта и впервые в России решился на ее развернутую критику. Главное противоречие гносеологии Канта Галич усматривал в том, что «проповедуемый ею неотразимый идеализм ...возмущал здравый смысл человеческого и угрожал всеобщим разрушением: ибо если свойство предметов принималось ею за произведение познающих сил, то почему и бытие предметов не могло быть принято за таковое же умственное произведение?»¹³. И уже прямо указывает Галич на главное противоречие философии Канта, отмечая, что «она, с одной стороны, допускала своесущную вещь и основывала на ней подлинность познаний, но, с другой, опять и уничтожала ее, объявив неприступною ни для какого понятия, следовательно, ни для понятия бытия, ни причины, ни действия»¹⁴.

В своей «Истории философских систем» Галич характеризовал эстетику Канта в качестве составной части его общей теории познания. Но в своей последующей книге «Опыт науки изящного» (1825 г.) он попытался осуществить исторический подход к эстетике Канта, используя некоторые ее положения для построения собственной теории. Галич объединил в один период эстетику Канта и эстетику Баумгартена и Дидро, характеризуя этот период следующим образом: «Здесь красоту составляло чувственно познаваемое совершенство, т. е. понятие или единства в разнообразии, или множества отношений, или чувственно объемлемой формы соразмерности»¹⁵. Нетрудно видеть, что объединение Канта и Дидро в одном периоде имело у Галича чисто внешний характер. Развивая собственные эсте-

тические положения, Галич широко использовал кантовские категории, трактуемые по преимуществу в романтическом духе. Так он выдвинул учение о высокой, или выпренной и доблестной, красоте, в которой отразилась теория возвышенного Канта.

Иной характер имело изучение философии Канта у молодого профессора Московского университета Н. И. Надеждина. Как и Галич, Надеждин считал себя правоверным шеллингианцем, что не могло не сузить угол его философского зрения. Не был свободен Надеждин и от отвлеченной умозрительности в трактовке философских и эстетических категорий. Тем не менее он обнаружил весьма глубокое понимание философии и эстетики Канта и в плане истории философии, и в плане задач современного ему литературного развития. Наследие Канта Надеждин рассматривает как революцию, составившую целую эпоху в философии и эстетике. Однако в философии Канта Надеждин видит лишь этап для перехода к философии Шеллинга. С позиций шеллинговского объективного идеализма Надеждин критикует Канта за субъективизм. Он выражает сомнения в априорном характере категории времени. Более того, он считает, что «критицизм Канта в самом себе носил семена разрушения»¹⁶, что сама категория прекрасного превращалась у Канта в «трансцендентальный призрак». Надеждин видит распад философии Канта в результате ее внутренних противоречий, и философию Шеллинга он рассматривает как преодоление этих противоречий на высшем, с его точки зрения, этапе философского мышления.

Из эстетики Канта в центре внимания Надеждина оказывается учение о прекрасном и о художнике-гении. Причем, хотя прямо об этом Надеждин и не говорит, обе эти категории он направляет против устаревшего классицизма, а также против плоского дидактизма и ремесленничества в литературе. Показательны представления Надеждина о сущности художника-гения. Различия кантовской и шеллинговской романтической теории гения он видит разве лишь в способе изложения этой теории. Но тем не менее симпатии Надеждина в этой теории оказываются на стороне Канта, а не Шеллинга, точнее, он старается уточнить Шеллинга посредством Канта. Так, в статье «Литературные опасения за будущий год», приводя цитату Канта о том, что гений — это естественное состояние души, через которое природа дает искусству правила, Надеждин комментирует ее следующим образом: «Это значит, что гению принадлежит только высшая исполнительная власть уставов природы, единой верховной законодательницы искусства. Итак, — продолжает Надеждин, — для гения существуют непреложные законы, коим он должен покоряться и за невыполнение коих подлежит суду и ответу»¹⁷. Все это в тех конкретных исторических условиях оказывалось не чем иным, как требованием правды жизни в искусстве.

В отличие от академического, шеллингианского изучения философии Канта, другую линию составляли философские кружки — главным образом московской молодежи. Поэт Баратынский, признаваясь в письме к Пушкину от 1826 г., что сам он не читал Канта, отмечал вместе с тем, что «московская молодежь помешана на трансцендентальной философии»¹⁸. Изучение Канта в московских кружках также велось в рамках идеалистического мировоззрения, однако это были уже в основном позиции философии Гегеля. Здесь следует особо отметить деятельность знаменитого кружка Станкевича. Сам Станкевич обратился к изучению Канта в 1835—1837 гг., когда он был знаком с философией Гегеля. Сообщения Станкевича о его работе над философией Канта занимают важное место в его переписке. Из 20 писем Станкевича, в которых идет речь о Канте, 15 писем относятся к 1835 г., 3 к 1836 г. и 2 к 1837-му, т. е. как раз ко времени активной работы его кружка. Из этих писем видно понимание Станкевичем роли Канта как родоначальника новой немецкой философии, знание философии которого необходимо для освоения последующих систем Фихте, Шеллинга и Гегеля. Также в письмах звучит высокое уважение к Канту и признание его выдающейся роли. «Я благоговею перед Кантом»¹⁹, — писал Станкевич Бакунину в 1835 г.

Изучение Станкевичем философии Канта имело творческий характер, однако оно было резко ограничено и самим материалом изучения, и, главное, идеалистическим мировоззрением русского философа. Об этом можно судить по следующему признанию Станкевича в письме к Бакунину от 15 декабря 1835 г.: «На каждое его [Канта] положение у меня тысяча возражений в запасе; я думал об нем столько, что голову ломило — но посредством своего мышления не доходил до его результатов»²⁰. О направлении изучения Канта Станкевичем и о смысле его несогласия с Кантом можно судить из другого письма к тому же адресату от 21 апреля 1836 г.: «Читая Кантово доказательство существования внешних вещей, я подозревал его несправедливость»²¹. Следовательно, критику Канта Станкевич осуществляет с еще более последовательных субъективистских позиций, чем у самого Канта. И не случайно Станкевич тяготеет к Фихте, как раз порывавшим связи с элементами материализма в философии Канта. Изучение Станкевичем Канта ограничилось только «Критикой чистого разума», хотя он знал о существовании других «Критик», хотя бы, например, из статьи Г. Вилльма «Опыт о философии Гегеля», которую он в 1835 г. перевел для журнала «Телескоп». Из этой же статьи Станкевич знал о критике Канта Гегелем.

В кружке Станкевича Кантом занимался Бакунин. По словам Герцена в «Былом и думах», «Станкевич усадил Бакунина за изучение Канта». И также, по словам Герцена, «Быстрота, с которой Бакунин, тогда еще очень плохо знавший немецкий

язык; усвоил идеи Канта и Гегеля и овладел как диалектическим методом, так и умозрительным содержанием их сочинений,— была поразительной»²². Однако усвоение Бакуниным диалектики имело чисто внешний и по преимуществу догматический характер. Вначале Бакунин склонялся к толкованию немецкого идеализма в теологическом духе. Так, в его письме к А. Беер, апрель 1836 г., читаем: «Проявление бога посредством мысли придает философии завершенный характер. До сих пор это не произошло, но, по-видимому, скоро произойдет, и возможно, что немецкая философия от Канта (Фихте, Шеллинга) до Гегеля предвещала это»²³.

В своем Предисловии к «Гимназическим речам» Гегеля Бакунин характеризовал философию Канта и Фихте как реакцию на предшествовавший им французский материализм. Не питая никакой симпатии к французскому материализму и, более того, считая его тем фактором, «который потряс и чуть было не уничтожил Францию кровавыми и неистовыми сценами революции»²⁴, Бакунин вместе с тем критикует философию Канта и Фихте за субъективизм, «за разрушение всякой объективности, всякой действительности»²⁵. Однако критика субъективизма осуществляется Бакуниным с позиций объективного идеализма в его своеобразном морально-этическом варианте с главными категориями абстрактной любви и блаженства. Критика Канта и Фихте потребовалась Бакунину для того, чтобы обосновать свое главное обвинение в адрес этих философов, именно, что их философия представляла собой «погружение отвлеченного пустого «я» в самолюбивое, эгоистическое самосозерцание, разрушение всякой любви, а следовательно, и всякой жизни, и всякой возможности блаженства»²⁶.

По образцу Гегеля критиковал Бакунин субъективизм гносеологии Канта. Именно: «Канту пришла в голову странная мысль — проверить способность познания прежде приступления к самому познанию. Но спрашивается, какое же другое орудие употребил он для проверки познавательной способности, как не эту же самую познавательную способность?»²⁷

Начиная со второй половины 30-х годов открывается новая страница в русском кантоведении, связанная с формированием русской классической философии в трудах главным образом Белинского и Герцена. Но это уже тема другой работы.

¹ Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI—XIX веков. Л., 1970, с. 142.

² Письма из Москвы в Нижний Новгород.— «Сын Отечества», № 6, 1815, с. 225.

³ Там же.

⁴ Письмо неизвестного лица о московском масонстве XVIII века. Русский архив 1874 г., книга первая, с. 1035.

⁵ Там же.

⁶ Тургенев Н. Россия и русские. Часть первая. М., 1907, с. 11.

⁷ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 2. М., 1974, с. 402.

⁸ Там же, с. 405.

⁹ Там же, с. 298.

¹⁰ Там же, с. 326.

¹¹ Русские просветители. Т. 2. М., 1966, с. 154.

¹² Галич А. История философских систем. Спб., 1818, с. 182.

¹³ Там же, с. 217.

¹⁴ Там же, с. 217—218.

¹⁵ Галич А. Опыт науки изящного. Спб., 1825, с. 7—8.

¹⁶ Надеждин Н. И. Литературная критика, эстетика. М., 1972, с. 311.

¹⁷ Там же, с. 63.

¹⁸ Баратынский Е. А. Полн. собр. соч. в двух томах. Т. 2. Спб., 1894, с. 292.

¹⁹ Переписка Н. В. Станкевича. М., 1914, с. 584.

²⁰ Там же, с. 598.

²¹ Там же, с. 605.

²² Герцен А. И. Полн. собр. соч. в 30-ти томах, т. 7, М., Изд-во АН СССР, с. 753.

²³ Бакунин М. А. Собр. соч. и писем. Т. 1. М., 1935, с. 260.

²⁴ Там же, с. 171.

²⁵ Там же, с. 170.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же, с. 169—170.

КАНТИАНСТВО И НЕОКАНТИАНСТВО

I. Границы интерпретации Канта. Влияние Канта на последующее развитие философского мышления было так значительно, что в известном смысле историю послекантовской буржуазной философии можно рассматривать как историю развития проблем, поставленных кенигсбергским мыслителем. Но разумеется, одно — находиться под влиянием философии Канта, а другое — быть последователем Канта, кантианцем. Разумеется также, следует отличать друг от друга интерпретатора Канта и мыслителя, который на основе проделанной Кантом работы строит новую теорию, хотя и выдает ее лишь за интерпретацию Канта.

При огромном числе мыслителей, связывающих свои исследования с критической философией, для классификации следует разграничить понятия: «интерпретатор Канта», «кантианец», «неокантианец». Правда, по известному положению Виндельбанда, «понять Канта — значит, выйти за его пределы»¹, но все же следует отличать интерпретацию, цель которой не создание нового учения, а объяснение и обоснование замысла автора. Надо всегда знать, где кончается интерпретация и где начинается новое учение, основанное на этой интерпретации. Подчас под видом интерпретации создается новая система. Так, Фихте, отрицая существование вещи в себе, полагал, что остается в пределах кантовской философии, между тем сам Кант указал на те основные черты наукоучения, из-за которых философию Фихте отказался считать интерпретацией своей системы.

Можно указать на ряд основных положений кантовской философии, определяющих границы интерпретации. Они, на наш взгляд, суть следующие:

1. Познание существует, и попытка отрицания его возможности — противоречивое и неосуществимое начинание.

2. Дуализм между вещью в себе и явлением как непознаваемым и познаваемым необходим для обоснования возможности познания, а также для самостоятельной ценности этического и эстетического.

3. Мышление существенно отличается от познания, что с необходимостью вытекает из разграничения сфер вещей в себе и явлений.

4. Между верой и знанием существует принципиальное различие, но не противоположность, это необходимое условие единства человеческого сознания.

5. Гносеология должна быть дуалистичной. В процессе познания созерцание и рассудок играют существенно различные роли и сведение их друг к другу невозможно.

Мыслитель, переступивший пределы кантовской философии и потерявший право называться интерпретатором Канта, часто остается под сильным влиянием критицизма и считается кантианцем. Но испытывать влияние Канта — не значит быть кантианцем. Историко-философская наука должна установить необходимый признак мыслителя-кантианца, свидетельствующий о внутренней связи его с трансцендентальной философией.

II. «Кантианец» и «неокантианец». Мыслители послекантовской европейской философии могут называться кантианцами, если они принимают его «коперниковский переворот», т. е. исходят вместе с Кантом из того, что предмет познания создается познанием, бессознательно созданный познанием предмет является предметом познания как сознательного процесса. Это положение можно защищать на основе как монизма (Фихте, Гегель), так и дуализма (Шопенгауэр, неокантианцы), как рационализма (Фихте, Гегель, Коген), так и иррационализма (Шопенгауэр, Файхингер) и позитивизма (Файхингер, фикционалисты).

Развитие кантовской философии Фихте, Шеллингом, Гегелем представляло из себя попытку последовательного проведения «коперниковского переворота» с позиции монизма. Отрицанием существования вещи в себе снимается различие между мышлением и познанием: логическое мышление само создает свой предмет, формы созерцания превращаются в категории мышления, предмет отождествляется с необходимым понятием о нем. Кант раньше всех увидел, что такое развитие его философии чревато новыми противоречиями. Он видел лишь недостатки нового направления и публично отрекся от системы Фихте. Не лишено значения, что Кант в письме к нему, объявил свою систему завершенной, на что до этого не претендовал.

Видимо, на опыте различных интерпретаций своей философии Кант убедился, что развитие его философии И. Г. Фихте является наиболее правомерным, но оно ведет к абсолютизации познания, отрыву философии от опыта; Кант отказался от допущения развития своей философии, чтобы хотя бы ценой непоследовательности сохранить связь познания с опытом и независимость от теории этического и эстетического начала.

Общепризнанный крах гегелевской системы в буржуазной философии был оценен не как крах идеализма вообще, а как крах панлогизма. Панлогизм понимали как необходимое следствие той ошибочной интерпретации Канта, которая была выдвинута Фихте. Философия отказалась от возможности допущения абсолютного мышления. Мышление было объявлено лишь средством, а не самоцелью. Создалась ситуация, благоприятная для философии Шопенгауэра. Сам Шопенгауэр, выдавая себя за

истинного кантианца, оставил различие между вещью в себе и явлением. ограничив познание и мышление допущением абсолютной непознаваемой воли.

Мыслители, названные впоследствии неокантианцами, поставили перед собой задачу (как и вся тогдашняя буржуазная философия) заново осмыслить и обосновать значение конкретного индивида и его деятельности. Они согласились с Шопенгауэром, что Фихте и его последователи не поняли истинного смысла кантовской философии, но и его самого обвинили в непонимании Канта, так как и он не смог разрешить противоречия, связанные с допущением вещи в себе. Неокантианцы считали, что эти противоречия не были разрешены ни одним из последователей Канта. Каждая глава книги Либмана «Кант и эпигоны», поочередно рассматривая Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гербарта, Фриза, Шопенгауэра, заканчивается словами: «Таким образом, следует возвратиться к Канту».

Трудно установить, кто первым предложил лозунг: «Назад к Канту!» Указывают на вступительную лекцию Эд. Целлера в Гейдельберге в 1860 г.— «Значение и задача теории познания». Еще раньше его находят у И. Б. Мейера (1856). Но еще в 1847 г. бывший гегельянец Хр. Г. Вейсе поставил вопрос: в каком смысле немецкая философия опять ориентируется на Канта?² Видимо, в поисках новых путей послегегелевская философия не раз обращалась к Канту, знаменем нового течения этот лозунг стал у Либмана и Ланге.

Неокантианство было таким многосторонним философским направлением, что подчас трудно установить, по каким признакам причисляют того или иного философа к этому течению. Возьмем классификацию неокантианских школ И. М. Бохенским в книге «Современная европейская философия». Он выделяет семь школ: физиологическую (Гельмгольц, Ланге), метафизическую (Либман, Фолькельт), реалистическую (Риль, Кёнигсвальд), релятивистскую (Зиммель), психологическую (которая почти примыкает к позитивизму), логистическую (Коген, Наторп), аксиологическую (Виндельбанд, Риккерт) и находит попытку примирения марбургской и фрайбургской школ (Б. Баух)³. Не будет большим преувеличением сказать, что у Бохенского мы не находим никакого четкого принципа классификации неокантианских школ. Тут просто перечисляются школы, которые по традиции считаются неокантианскими.

Г. Функе в работе «Обращение к метафизике в неокантианстве 20 столетия» в качестве принципа классификации берет различие мотивов обращения к Канту⁴. Функе выделяет следующие направления: физиологическое (Гельмгольц, Ланге), психологическое (Нельсон, Корнелиус), реалистическое (Риль, Корельман), критически-метафизическое (Либман, Фолькельт), логистически-метафизическое (Коген, Наторп, Кассирер), аксиологически-методологическое (Виндельбанд, Риккерт, Ласк)

и субъективистическое направление философии жизни (Зиммель, Чемберлен).

Э. Бехер в работе «Немецкие философы» указывает, что неокантианцы отрицают значение и существование вещи в себе в философии Канта. Поэтому Рия, Гельмгольца и Вундта как представителей критического реализма он выделяет как отдельную школу наряду с неокантианством, позитивизмом и феноменологией⁵. Мы не думаем, что этот признак сформулирован правильно и что он является достаточным признаком для классификации, но не следует забывать, что О. Либман и Ланге именно этот признак считали выражающим специфику своего отношения к Канту.

Одним из первых, кто взялся за определение неокантианства, был К. Эстеррайх. В своей речи «Немецкая философия во второй половине XIX столетия» он отмечал, что все направления неокантианства объединяет вера в то, что Кант в известном смысле завершил философию и требуется лишь возродить его философию в возможно последовательной форме. Неокантианцев объединяет также вера в то, что кантовский «коперниковский переворот» остается в силе⁶. Эти признаки, разумеется, общи для всех неокантианцев, но не только неокантианцев. В таком случае неокантианцами окажутся и Шопенгауэр, и Фихте. Они утверждали, что дают последовательное развитие кантовской философии. Для уточнения понятия неокантианства необходимо указать на то, что неокантианцы отрицали существование вещи в себе. Но и этого недостаточно. Известно, что Фихте отрицал существование вещи в себе. Разница между этими двумя отрицаниями вещи в себе имеет существенное значение, которое ускользнуло от внимания Бехера. Фихте отрицал существование вещи в себе вообще и отстаивал абсолютный идеализм, а неокантианцы отрицали существование вещи в себе в теории познания, признавая за ней значение пограничного понятия. Без этого они не имели бы права противостоять философиям Фихте и Гегеля, т. е. отрицать абсолютность мышления.

Итак, неокантианство можно определить как философское направление, которое принимает теорию познания Канта, но отрицает значение понятия вещи в себе в теории познания, сохраняя его только в качестве пограничного понятия, в смысле несуществующей, но необходимой конечной цели познания. Предложенное определение исходит из анализа мыслителей и школ, исторически кристаллизовавшихся как ядро неокантианства: Ф. А. Ланге, марбургская и фрайбургская школы. Исходящее от Канта учение, которое принципиально несовместимо с основными общими признаками названных теорий, нельзя считать неокантианским. Исходя из такого определения нельзя считать неокантианцем А. Рия, который, как правило (хотя и не всегда), считается неокантианцем, с другой стороны, создатель фикционализма Г. Файхингер объявляется неокантианцем.

Думаем, эти изменения в общепризнанной схеме можно оправдать.

Неокантианство возникло для спасения идеализма, потерпевшего поражение в лице философии Гегеля. Оно было направлено против материализма вообще и против вульгарного материализма в частности. Спасение неокантианцы видели лишь в очищении учения Канта от элементов материализма, а также от тенденций, ведущих к абсолютному идеализму Гегеля. Лишь признанием вещи в себе несуществующей, но необходимой недостижимой целью познания, т. е. признанием вещи в себе «пограничным понятием», по мнению неокантианцев, было возможно осуществление этой задачи. Мы полагаем, что только по этой внутренне противоречивой цели можно выделить неокантианцев как отдельную школу буржуазной философии. Цель, задача, а не ее осуществление (ибо она неосуществима) выделяет неокантианцев как отдельное направление. Теория познания, которая по своему замыслу не будет чисто феноменальной и которая выходит за пределы замкнутой области явлений, не будет неокантианской философией, хотя кантианской она, разумеется, может быть. Именно такова, например, философия Рилья.

А. Риль признает существование вещи в себе как трансцендентное существование и ее необходимость для теории познания. Риль допускает также какую-то минимальную познаваемость вещей в себе⁷. Он считает, что ощущения указывают на внешнюю, независимую от познания реальность. Для Рилья практическая согласованность действий субъектов (факт взаимопонимания) доказывает существование внешней реальности⁸. Риль полагает, что утверждающий зависимость существования чувственных вещей от себя самого должен допустить, что он сам родил свою мать. Мы могли бы привести еще много других положений Рилья, под которыми ни за что не подписался бы ни один из общепризнанных неокантианцев. Рилья не следует причислять к неокантианцам, как и Паульсена, который в конце XIX в. ратовал за метафизику Канта и посвятил этому вопросу знаменитую в свое время книгу «Иммануил Кант» (1898 г., русск. пер. 1905 г.) и ряд статей в «Kant-Studien». Он доказывал, что теория познания Канта подразумевает объективный метафизический идеализм. Выступление Файхингера против такой интерпретации для своего времени было убедительным, и Паульсена больше не причисляли к неокантианцам.

Указанное выше своеобразие философии А. Рилья является причиной того, что ни один автор, считающий его неокантианцем, не сумел показать его связь с этой школой. Более того, историки философии приписывают неокантианцам такие принципы, общие и необходимые для них всех, которые противоположны принципам философии Рилья. В этом смысле Бохенский является типичным примером. Считая Рилья представителем одной из семи школ неокантианства, он пишет, что идеализм нео-

кантианцев «более радикален, чем идеализм Канта, ибо они отрицают существование вещи в себе»⁹. Если это так, то Рия ни в коем случае нельзя считать неокантианцем.

Философия Рия не является критикой Канта справа, усилением его идеалистических тенденций. Он достаточно ортодоксально повторяет Канта, стремясь сохранить почти все элементы его философии. Он не неокантианец, а кантианец, особо подчеркивающий, в противовес неокантианству, реалистические элементы философии Канта.

Исходя из предложенного выше определения неокантианства, к этой школе причисляется Г. Файхингер, философ, который признает за ощущениями предикат реальности и объявивший истину лишь полезной ложью. Как будто этот немецкий прагматист не может числиться в одной школе вместе с Когеном и Натторпом. Но неокантианизм вообще не так далек от прагматизма в частности и от позитивизма вообще. Шториг в своей «Краткой всемирной истории философии» правильно называет направление Файхингера в ряду других неокантианских школ (марбургской и юго-западной)¹⁰, не давая, однако, надлежащего обоснования своему утверждению. Последнее нам представляется в следующем виде.

Ощущения Файхингером не признаются существующими за пределами познания. Реальность ощущений — реальность феноменальной сферы. Ощущения для Файхингера — неоформленная масса, материя опыта, что, не говоря о Канте, признается и Ланге, и Виндельбандом, и Риккертом. Из всех неокантианцев один лишь Коген отрицал реальность за ощущениями, лишь его школа отвергала дуализм формы и материи опыта¹¹, но это специфика его школы, а не неокантианства в целом. Лишь у Когена мышление создает и форму, и материю опыта, а не познание, как у Канта и большинства неокантианцев.

Ощущения не дают никакой определенности по Файхингеру. Мышление само строит из этого материала свой предмет с помощью понятий, которые он называет фикциями. Опыт — это единство фиктивных форм мышления, которое можно связать с объективной реальностью лишь практически. Для познания эта реальность, т. е. мир вещей в себе, не существует, она важна для человека, как обладающего другими интересами и способностями. Понятия субъекта и вещи в себе, которые Файхингер называет «пограничными понятиями», необходимы для построения опыта и фиктивны, как и все понятия вообще¹². Согласно критицизму, писал Файхингер в 1876 г., за мир явлений ничего не остается для познания, с другой стороны, мир явлений не есть единственно существующее¹³. Это ясная формулировка специфики неокантианской позиции. Файхингер думал, что позитивизм обосновывается только на базе кантовской философии, интерпретируемой вышеизложенным образом. Свой фикционализм он называет идеалистическим, или критическим, пози-

тивизмом, и это ничуть не мешает его неокантианству. Файхингер, указывая на мыслителей, имевших влияние на формирование его философии, называет Фихте, Гегеля, Дж. Ст. Милля, Лааса, но подчеркивает, что наибольшее влияние на него имел Кант, Шопенгауэр и Ланге. Следует отметить и то, что Файхингер вслед за Ланге придавал большое значение признанию вещи в себе Канта. В своем основном произведении «Философия как если бы» Файхингер отмечал, что вещь в себе он понимает так же, как марбуржцы, Виндельбанд и Риккерт¹⁴.

Для правильного понимания теоретических причин краха неокантианства и возникновения «новой онтологии» и «новой метафизики» необходимо различие между двумя вариантами отрицания вещи в себе Канта: фихтеанско-гегелевским и неокантианским. Когда вещь в себе как онтологическая реальность отрицается, теория познания сама становится онтологией, как это случилось в логике Гегеля. Неокантианцы отрицали не онтологическую реальность вещи в себе, а значение этой реальности для познания. Они старались создать предмет познания без участия вещи в себе. То, что Кант подразумевал под вещью в себе, у неокантианцев разделилось на две части. Они отрицали то, что существующая за пределами феноменов вещь в себе имеет какое-либо значение в теории познания. Она лишь несуществующая, хотя и значимая цель познания. Но существование реального мира вне феноменов они не отрицали. Этим отличалась «Логика» Когена от «Логики» Гегеля, понятие бытия Когена от того же понятия в философиях Фихте и Гегеля, на что указывал сам Коген в работе «Логика чистого познания»¹⁵ в 1914 г. и позже в исследовании «Теория опыта Канта»¹⁶. Без этого различия останется непонятной позиция молодого поколения неокантианцев, восставших против ограничения философии теорией познания. Они называли это самообманом. «Без онтологии невозможно теоретическое мышление»¹⁷, — писал бывший ученик Когена и Э. Гартмана Н. Гартман. Он понимал, что хотя Коген ратовал за идентичность бытия и мышления, но эта «идентичность» создает заколдованный круг чистой логики, а та сфера, которую Аристотель или Гегель считали сферой бытия, осталась вне этой идентичности.

С двадцатых годов XX в. неокантианства как отдельного направления буржуазной философии не существует (хотя Риккерт умер в 1936 г.). Поворотным пунктом считается 1924 г., год 70-летия Наторпа. В юбилейном сборнике ученики посвящали свои исследования Наторпу уже как представители нового направления, которое, несмотря на многообразие оттенков, можно назвать «новой метафизикой». Н. Гартман, Г. Хаймзет, Г. Хайнеман, Г. Книттермайер были учениками П. Наторпа и Г. Когена. Риккерт был учителем Ласка, он же был первым учителем М. Хайдеггера.

Представители «новой метафизики» и «новой онтологии», несмотря на степень зависимости от Канта, не могут считаться ни кантианцами, ни неокантианцами, поскольку они допускают, говоря словами Н. Гартмана, «минимум метафизики» и вместе с тем признают иррациональное в каждом предмете, чем и отрицается принцип: «предмет познания создается в познании».

«Новая онтология», «новая метафизика» и родственные им новые течения не только не освободили буржуазную философию от противоречий, но углубили и умножили их. Возросшая роль иррационального (Ласк, Н. Гартман, Хайдеггер и др.) обесценивает научное познание и исключает возможность обоснования активности человека.

¹ Windelband W. Präludien. Tübingen, 1907, S. VI.

² Proceedings of the Ottawa Congress on Kant. Ottawa, 1976, p. 41.

³ Bochensky I. M. Contemporary European Philosophy. Berlin, 1957, p. 93.

⁴ Funke G. Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20 Jahrhunderts. Ottawa, 1976, S. 37—38.

⁵ Becher E. Deutsche Philosophen. München—Leipzig, 1929, S. 192.

⁶ Oesterreich K. Deutsche Philosophie in 11 hälfte des 19 Jahrhunderts. Tübingen, 1910, S. 10.

⁷ Riehl A. Der Philosophische Kritizismus. Bd. II, Leipzig, 1925, S. 307.

⁸ Ibid., Bd. III, Leipzig, 1926, S. 166.

⁹ Bochensky I. M. Contemporary European Philosophy, p. 93.

¹⁰ Störig H. I. Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Kohlhammer, 1970, S. 385.

¹¹ Natorp P. Kant und die Marburger Schule. Berlin, 1912, S. 18.

¹² Vaihinger H. Die Philosophie des Als Ob. Leipzig, 1920, S. 85.

¹³ Vaihinger H. Hartmann, Düring und Lange. Iselrohn, 1876, S. 70.

¹⁴ Vaihinger H. Die Philosophie des Als Ob. Leipzig, S. 723.

¹⁵ Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, 1914, S. 361.

¹⁶ Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. Berlin, 1918, S. 792.

¹⁷ Festschrift für P. Natorps 70 Geburtstag. Berlin und Leipzig, 1924, S. 135—136.

И. КАНТ И М. ШЕЛЕР

Объективность оценки этического учения Канта в наши дни повышается при учете этической концепции Макса Шелера (1874—1928). Эти теории имеют не только разные, но и сходные принципы. Шелер предпринял попытку на основе «материальной» ценностной этики преодолеть этический формализм Канта.

Кант обосновывал свою этику на формальном принципе долга, которому положено быть всеобщим, необходимым, следовательно, априорным. Поступок человека является нравственным тогда, когда он исполняется с доброй волей, с чувством долга. Долг выражает сущность этического сознания.

М. Шелер критикует формализм вообще и, в частности, этический формализм Канта, а также кантовское понимание априорного долга личности и т. д. Шелер формулирует восемь предпосылок, которые даны в учении Канта явно или скрыто. Эти предпосылки следующие:

1. Каждая материальная этика должна быть этикой блага и цели.

2. Каждая материальная этика необходимо имеет эмпирическо-индуктивное и апостериорное значение; только формальная этика является априорной и независимой от индуктивного опыта.

3. Материальная этика необходимо является «этикой успеха», и только формальная этика основывается на намерении как на первоначальном носителе ценностей добра и зла.

4. Каждая материальная этика необходимо выступает как гедонизм, имея в виду чувственные предметы и существование чувственного удовольствия. Только формальная этика может при обосновании нравственной ценности не учитывать значения чувственного удовольствия.

5. Каждая материальная этика необходимо гетерономна, только формальная этика может обосновать автономию личности.

6. Материальная этика признает легальность поступка и только формальная этика может обосновать моральность воли.

7. Каждая материальная этика рассматривает личность как средство, только формальная этика доказывает достоинство личности.

8. Каждая материальная этика видит основу морали в эгоизме, характерном человеческой природе; только формальная

этика может обосновать независимо от всякого эгоизма, от всякой организации человеческой природы нравственный закон, имеющий силу для каждого разумного существа.

В этике Канта форма закона является определяющим принципом нравственного поступка. Только форма может быть выразителем всеобщности и необходимости закона. Кант выбрал формализм как наилучшее средство для оправдания и обоснования чистоты, всеобщности и необходимости нравственного закона. Формализм в этике Канта выступает не как отрицание всякого содержания, а как отрицание эмпирического содержания. Это последнее хотя и типично для автора «Критики практического разума», но не является типичным вообще для практической философии Канта.

В противоположность формальному принципу Канта Шелер вносит в этику содержательный принцип — «материальную» ценность. Ценность в этике Шелера выступает как основополагающий принцип. Она (ценность) дает смысл стремлению, счастью, долженствованию и т. д. Ценность первична, она обосновывает долг.

Шелер дает такое понимание ценности, которое с самого начала ставит под вопрос возможность преодоления этического формализма Канта. Формализм в этике Канта создает такие непреодолимые трудности, как, например, противоречие между формой и материей, сущим и должным, свободой и необходимостью и др. Шелер прав, указывая на подобные внутренние противоречия императивной этики, но разрешение таких противоречий на основе ценности, которая независима от бытия, в сущности, не является решением вопроса. В самом деле, Шелер в своем первом труде¹ дает такое понимание ценности, в котором ценность и бытие выступают как координированные понятия. Ценность вообще не является свойством бытия: как ценность не превращает несуществующее в существующее, так и существование не делает предмет ценным. Ценность и бытие не соприкасаются; с точки зрения первичности, они оба первичны. Таким образом, ценность и бытие не выводятся одно из другого. Такое понимание ценности сохраняет Шелер до конца. Он определяет ценности, как «материальное содержание «априорного созерцания»; как «материальные качества», которые имеют между собой определенный порядок, независимо от того способа бытия, в который они входят².

Хотя ценность независима от бытия, она дает сведения о таких явлениях, значение которых вследствие формализма было или ограничено или отвергнуто. Ценность у Шелера выступает как эмоционально окрашенное априорное качество. Среди интерпретаторов кантовской этики Шелер был первым, кто начал исследование априорного в чувственных созерцаниях. Заслуживает внимания то обстоятельство, что пионером этого «дела»

был сам Кант. Впервые Кант рассмотрел пространство и время как априорные формы *чувственности*.

Этот важный момент теоретической философии Канта своеобразно отразился в его практической философии. Хотя пафос критики практического разума направлен против чувственного содержания, но в общей структуре практической философии Канта не только признается значение чувства, но и определено его место. Подтверждение этому — «Таблица категорий свободы» в «Критике практического разума» Канта. Категории первой группы этой таблицы рассматривают свободу в отношении поступка как явления чувственно воспринимаемого мира. Значение таблицы категории свободы интерпретаторами кантовской этики, в сущности, не учитывается.

Шелер разделяет положение Канта о том, что философская этика не может быть эмпирической. Она необходимо должна быть априорной. Однако главным недостатком кантовского понимания априорного Шелер считает его отождествление с «формальным». Априорными, пишет Шелер, мы называем такие положения, которые даются нам в непосредственном созерцании и являются независимыми как от осмысливающего их субъекта, так и от того объекта, в отношении к которому они могут быть применены. Этический априоризм, который предлагает нам Шелер, является не рассудочным, а дескрипцией феноменологического опыта. Здесь «факты», следовательно, материальные содержания выступают за пределы априоризма. Отождествление «априорного» с «формальным», по Шелеру, своим следствием имеет отождествление «материального» с чувственным содержанием, с одной стороны, «априорного» с «рациональным», с другой. Это обстоятельство вызывает ряд трудностей и противоречий в этике Канта.

Выход из создавшегося положения Шелер видит в признании эмоционального априоризма. То, что мы здесь требуем, пишет Шелер,— это упразднение того единства, которое до сих пор существовало между априоризмом и рационализмом. Чувства, предпочтение, любовь и ненависть духа имеют свое собственное априорное содержание, которое так же независимо от индуктивного опыта, как законы чистого мышления.

Несомненной заслугой Шелера надо считать, что область эмоций, отвергнутую Кантом, он снова «открыл» для этики. На основе анализа эмоций Шелер выдвигает на передний план три различных вида эмоциональных актов: 1) интенциональное чувство, 2) акты предпочтения и зависимости, 3) любовь и ненависть как специфические эмоциональные акты. Органом познания ценности является акт чувствования. Шелер приписывает этому акту гностическую функцию. Акт чувствования — это интенция, предметом которой является ценность. В этом основа эмоционального априоризма. Подвергаясь феноменологической редукции, этот акт раскрывает сущность ценности.

Более высокую степень эмоциональных актов образуют акты предпочтения и зависимости. Именно в этих актах постигается ранговый порядок, характерный для сферы ценностей. На самой высшей ступени интенционально-эмоциональной жизни находятся любовь и ненависть. Они обуславливают ценностное познание, но сами они не являются актами познания.

В этике Шелера критерием нравственной жизни выступает «Порядок сердца» «*Ordo amoris*». Существует вид опыта, пишет Шелер, предметы которого непостижимы для разума... порядок и законы такого опыта определены так же точно и разумно, как порядок и законы логики и математики. До сих пор этика старалась доказывать превосходство разума над чувствами, эмоциями. Нравственная ценность поступка была тем выше, чем меньше прислушивался (человек) к голосу сердца и чем больше подчинялся разуму. В действительности, думает Шелер, действие по желанию сердца — собственно человеческое действие. При действии по желанию сердца проявляется истинная природа субъекта, так как желания сердца ничего общего не имеют с деятельностью разума.

Таким образом, по Шелеру, эмоциональная жизнь выражает сущность истинно человеческой жизни. У Шелера получается такое же одностороннее положение, какое мы имеем в этике Канта при обосновании нравственности на принципе формализма.

Можно утверждать, что закон долга имеет больше шансов быть объективным критерием нравственной жизни, чем «порядок сердца» в этике Шелера.

В этике Канта нравственным является лишь то, чему приписывается должествование. По Шелеру же, там, где выступает должествование, мы заранее имеем понимание ценности. Долженствование определяется существованием ценности, т. е. только ценность должна быть или не должна быть. Ценности, воплощаются они или нет, все равно остаются ценностями, но должное прекращает быть должным, как только реализуется его содержание.

Кантовское понимание должного не заслуживает такого упрека. Дело в том, что по Канту, невозможна полная реализация должествования в жизни.

Шелер различает два вида долженствования: «идеальное» и «нормативное». «Идеальное» долженствование направлено на существующие и несуществующие содержания; «нормативное» долженствование ориентировано на несуществующие ценности. Философская этика, по Шелеру, должна основываться на «идеальном долженствовании». Примечательно здесь то, что, хотя долженствование обосновано ценностью, у Шелера сама ценность — носитель должного. А это создает логический круг в доказательстве: долженствование обосновывается самим долженствованием.

В этике Канта носителем нравственной ценности является акт воли, намерение. По Шелеру, не добрая воля определяет доброго человека, а, наоборот, человек должен быть добрым, чтобы его акт воли оценить как добрый. Добро и зло являются персональными ценностями. Кантовское понимание личности Шелер считает неприемлемым.

Основное положение Канта в связи с проблемой личности следующее: в мире все можно использовать как средство, только человек и все разумные существа являются не только средством, но и целью. Личность — это «свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам, следовательно, лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостигаемому миру; поэтому не следует удивляться, если человек, не принадлежащий к обоим мирам, должен смотреть на собственное существо по отношению к своему второму и высшему назначению только с почтением, а на законы его — с величайшим уважением» (4(1), 414).

Критика Шелера здесь прежде всего направлена на положение Канта, что личность — это разумное существо. При таком понимании личности всякая конкретизация идеи личности упраздняет саму личность. Если сущность личности заключается в деятельности разума, то понятие индивидуальной личности впадает в *contradictio in adjecto*, поскольку акты разума являются сверхиндивидуальными. Личность не есть ни Я, ни человек, ни трансцендентальная апперцепция. Я — предметно, личность не терпит объективизации; не всякий человек является личностью. Личность — конкретное единство духовных актов. Вне своих актов личность существовать не может, но ее нельзя свести и к совокупности этих актов. Личность психофизически нейтральна.

Теоретическое понятие личности является фундаментом понятия нравственной личности. Личность живет в социальной среде, но она может переступить границы социальной среды и противопоставить себя миру. Коррелятом личности, по Шелеру, является не среда, а весь мир. Не в обществе, а в отношении к миру личность утверждает себя. Существует принципиальное сходство между кантовским и шелеровским пониманием личности: оба они являются феноменами трансцендентного мира.

Первоначальные этические принципы Канта и Шелера являются односторонними. Эта односторонность более строго соблюдается у Шелера, чем у Канта. Хотя Шелер в своем последнем труде «Место человека в космосе» (1928), кроме духовных, подчеркивает значение и других способностей для нравственной жизни человека; но его одностороннее понимание человека ска-

зывается на понимании нравственной ценности и вообще на понимании философской этики.

В «Основах метафизики нравственности» (1785) и в «Критике практического разума» (1788) Кант пытается строго соблюдать принципы формализма и доказать закономерность должного; совершенно другая позиция в работе «Антропология с прагматической точки зрения» (1798). Исследователями не учитывается важность специфики самой постановки проблемы Кантом. В антропологии Кант рассматривает возможность осуществления должного с позиции ЦЕЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА. Именно в этом заключается превосходство кантовской этической концепции над шелеровской. Эта точка зрения имеет большое мировоззренческое значение, и в ней можно видеть как недостатки, так и достоинства этической позиции Канта.

Некоторые интерпретаторы, в том числе и Шелер, не обращают должного внимания на действительное содержание кантовской морали. При характеристике формальной этики Канта, как правило, подчеркивается ее ригористическое отношение к чувствам и влечениям, ко всему тому, что связано с объектом способности желания, т. е. с материей. Категорический императив характеризуется как нечто бессодержательное именно потому, что Кант оторвал форму и материю друг от друга; он ограничил или совсем отверг материальное в области морали. Таким образом, получается, что у Канта идентичны материя и содержание, материя выступает в роли содержания морали.

Здесь мы имеем дело с недоразумением. Для Канта материя — все то, что соответствует естественным влечениям и стремлениям человека. Материя — это прежде всего материал, который может выступать в роли содержания морали, однако тогда, по Канту, теряется моральность. Поэтому Кант отказывается от материального. Конечно, это не значит, что он отказывается от содержания, от содержательного в морали. С отождествлением материи и содержания создается видимость, как будто определяющим основанием морального поступка в этике Канта является форма, а активность формы ничем не ограничена. В действительности положение вещей у Канта другое. В практической философии Кант уделяет большое внимание идеям свободы, бессмертия души и существования бога. Кант называет их постулатами чистого практического разума.

Без идеи свободы, бессмертия души, существования бога и высшего блага не может существовать этика Канта как таковая. В самом деле, Кант ограничил область знания, чтобы оставить место для веры, следовательно, для этики. Область веры составляют постулаты и идея высшего блага. Если бы определяющим фактором морали была лишь форма, тогда были бы совершенно лишними как эти постулаты, так и идея высшего блага.

Постулаты дают форму сфере действия. Выходит, не форма определяет содержание морали, а постулаты в виде содержания определяют форму. В итоге моральность в этике Канта создается не на основе формального, а на основе содержательного, т. е. после допущения постулатов. Учение о постулатах является содержанием кантовской морали.

Моральное отношение (или моральный опыт) является одним из видов отношения человека к действительности. В своем отношении к действительности человек никогда не выступает с одним лишь чувством или разумом. Когда речь идет о моральном опыте, тогда на передний план выступает воля, но это не значит, что другие способности, как, например, разум и чувства, никакого участия в волевом действии не принимают. В моральном опыте участвуют все способности человека, но все они, кроме воли, так сказать, своеобразно морализованы. Человек действует как цельное существо. В этом отношении позиция цельного человека в этике Канта близка в определенном смысле к этической теории марксизма.

¹ Scheler M. Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien. Iena, 1897.

² Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bern. 1954. S. 37. 40.

АПРИОРНОЕ ПОЗНАНИЕ В ПОНИМАНИИ КАНТА И ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Говоря о «непосредственном» эйдетическом познании — в связи с познанием того, что Платоном определялось как «эйдос», — Гуссерль уже в I томе «Логических исследований» употребляет термин «априори». Позже все феноменологи, противопоставляя «эмпирическое» познание познанию «интуитивному», употребляют вслед за основоположником направления термин «априорное познание». Они делают то же самое, когда хотят сказать, что они исследуют не индивидуальные (отдельные) предметы, а только их «сущности» или «сущности» переживаний.

В чем же состоит феноменологическое «априорное познание» и каково его отношение к «априорному познанию» в понимании Канта? Следует подчеркнуть, что феноменологи довольно часто оговариваются, что они имеют в виду что-то иное по сравнению с Кантом. Напомним вкратце точку зрения Канта, чтобы на фоне его взглядов указать действительный смысл феноменологической теории «непосредственного априорного познания».

Термин «a priori» употреблялся еще до Канта: мы можем найти это понятие у эмпиристов (например, у Юма) и рационалистов (например, у Лейбница). Кант употребляет этот термин в особом смысле, хотя некоторые специфически кантовские черты априори мы можем найти у его предшественников (Гоббс, Юм, Локк, Лейбниц, Х. Вольф).

Противопоставление Кантом априорного и апостериорного познания соответствует, во-первых, различию между «рациональными» и «эмпирическими» науками, а также, во-вторых, смыкается с теорией Канта о разных умственных способностях, таких как чувственность, интеллект, разум, а также их функциях.

Теория познания Канта не имеет, как известно, однозначного смысла. В «Критике чистого разума» мы находим много мест, которые позволяют судить, что Кант, говоря о «познавательных способностях», имеет в виду исключительно человека и что человека он противопоставляет другим субъектам (так толкует Канта Хайдеггер). Однако есть также такие формулировки, которые указывают на нечто противоположное: Кант имеет в виду всякий субъект познания вообще (так и толкуют Канта неокантианцы марбургской школы, прежде всего Коген и Наторп). Первую интерпретацию Канта определяют как «антропологическую», т. е. как «антропологическое» понимание Кантом позна-

вательных способностей, что следует понимать так, что к «природе» человека принадлежит применение в познании априорных форм чувственного созерцания — пространства и времени и 12 априорных форм рассудка, категорий. Вторая интерпретация определяется как «эпистемологическая», или «трансцендентальная». Согласно этой интерпретации, Кант в своей теории познания имеет в виду не только человека, но и «всякого» субъекта научного познания.

Независимо от того, какая из этих интерпретаций принимается нами как правильная, надо сказать, что «формы познания» принадлежат, по Канту, к природе субъекта познания (человека или субъекта «вообще»), из чего следует, что они имеют необходимый и всеобщий, а поэтому достоверный характер. Именно поэтому, согласно Канту, эти формы выводят нас «вне» эмпирических, т. е. индуктивных, утверждений, а стало быть, дают нам возможность провозглашать абсолютно истинные и всеобщие утверждения. Именно это понятие «априори» позволяет Канту различать науки «априорные» и «эмпирические», в то же время оно дает возможность Канту определить пределы применения «априорного» познания.

Априорные формы в теории Канта связаны в смысле происхождения с «природой» человека (или субъекта «вообще»), но они не связаны с природой вещей самих по себе. Мы можем это понимать так, что мы, во-первых, не в состоянии сказать, содержатся ли априорные созерцания и категории в вещах, ибо мы эти вещи всегда постигаем с помощью априорных форм и категорий, или, во-вторых, что априорные формы чувственности и категории вещам чужды, т. е. вещам не свойственно ни пространство и время, ни категории, но познание «набрасывает» вещам чуждую форму, искажает их (хотя нам неизвестно, в какой степени).

Употребляя априорные формы чувственности и категории, мы можем, согласно Канту, выйти только к явлениям. О вещах же самих по себе (независимо от того, материальные ли это предметы, души или бог) мы не можем ничего сказать, а когда мы это делаем, впадаем в антиномии и получаем видимость знания. Но когда мы остаемся в сфере «явлений», мы имеем дело со всеобщим и необходимым знанием, например, в чистой математике и в чистом естествознании как априорных науках, являющихся теоретическим фундаментом эмпирического естествознания.

Неоднократно ставился вопрос, какие мотивы привели Канта именно к такой теории познания, т. е. к противопоставлению «априорного» и «эмпирического» познания. Чаще всего указывают здесь на влияние теории Юма. Однако имеются еще и другие предположения, воспринятые Кантом из историко-философской традиции и используемые им в качестве предпосылок своей теории, на которые довольно редко обращают внимание.

1. Между «эмпирическими» и «априорными» науками имеется существенная разница: положения первых имеют правдоподобный характер (они выведены посредством индукции), положения же других имеют всеобщий и необходимый характер.

2. Априорные формы чувственности и категории, принимающие участие в познании, происходят не из опыта (еще Юм говорил, что *impression* происходят не из опыта и что они берут свое начало из привычек и не имеют познавательной ценности), а имеют «априорный» характер, т. е. принадлежат к сущности субъекта познания.

3. Феноменологи (например, Р. Ингарден) указывают, что противопоставление Кантом априорного и эмпирического познания имеет тоже свой источник в «психологии способностей» Тетенса, который говорил о так называемых «способностях души» человека, т. е. предполагал двойственную обусловленность человеческого познания, а именно: вещь возбуждает человека и вызывает ощущения (подобным образом толкует возникновение «*ideas of sensations*» Локк); в случае отсутствия этого возбуждения процесс познания обуславливается «природой» человека, поэтому мы можем говорить об «априорном» познании (познание касается здесь собственных познавательных структур, категорий, опирающихся на «чувственные созерцания» — пространство и время).

Говоря об априорном познании, феноменологи не имеют в виду «врожденных» и вследствие этого необходимых для познающего субъекта чувственных форм созерцания и форм рассудка. Феноменологи подчеркивают, что необходимость познания обосновывается не субъектом, а именно объектом познания, т. е. определенными его свойствами. Беря за основу теорию Гуссерля, уже ни о чем человеческом нельзя говорить, анализируя «чистое сознание», ибо «сознание в понимании Гуссерля есть не реальное сознание индивида, а только теоретическая, «сущностная» модель, превращенная в предмет исследования. Другими словами, «априори», согласно Гуссерлю, не имеет антропологического и психологического характера. Однако Гуссерль также ошибается, так как он, как известно, отклоняется от решения генетических и социально-исторических проблем объяснения сознания и познания. Эти вопросы остаются у Гуссерля либо «редуцированными», либо изучаемыми исподволь.

Однако возникает вопрос, почему Гуссерль, а затем его ученики, несмотря на это обстоятельство, «эйдетическое» познание именуют «априорным»? Следует добавить, что Гуссерль, пользуясь термином «априори», не показал, имеет ли место и в чем состоит различие «априорного» познания в понимании «чистой» феноменологии по отношению к «априорному» познанию в понимании Канта. В некоторой степени пытались ответить на эти во-

просы ученики Гуссерля, в частности, польский феноменолог Роман Ингарден.

Гуссерль прав, когда утверждает, что всеобщность и необходимость априорного познания носят у Канта субъективистский характер, т. е. что они относятся к субъекту познания и условиям процесса познания, но не относятся к объекту познания. Если мы, рассуждает Гуссерль, возьмем утверждение: «Всякое S является P », то это надо понимать так, что любой объект из-за своей природы (т. е. «до» всякого опыта), стало быть — априори, обладает P . Необходимое суждение, согласно Канту, это такое суждение, которое принимается субъектом безусловно, в связи с как бы «врожденными» ему «формами созерцания» и категориями. Эта необходимость не следует, по Канту, из причинной связи между S и P . Ингарден тоже толкует Канта так, что различие им «априори» и «апостериори» имеет генетический характер¹, хотя сам Кант, как известно, определяет это различие как «трансцендентальное». Ингарден, однако, обращает внимание на то, что у Канта имеются также такие суждения, которые могут пониматься нами как независимые от «антропологической» или «генетической» теории познания. Именно в этих рассуждениях, по Ингардену, мы можем найти известное сходство в понимании «априори» Кантом и Гуссерлем.

Познание, согласно Канту, имеет «априорный» характер, если оно независимо от опыта. Но как мы должны понимать эту независимость? Имеются две возможности: а) познание независимо от опыта в том смысле, что оно осуществляется «до» опыта (предшествует опыту), оно не является следствием опыта; б) познание «независимо» от опыта, т. е. оно «автономно» в отношении опыта в смысле своих познавательных результатов («априорное» познание не изменяется, хотя изменяются результаты «эмпирического» познания). Первое понимание «независимости» априорного познания связано с «генетическим» оттенком кантовского априори, и поэтому оно вообще не берется во внимание феноменологами. Но черта априорного познания, на которую обращается внимание в случае второго значения или понимания «независимости», является чем-то общим для Канта и для феноменологов.

Однако между априорным познанием в понимании Канта и феноменологии имеются коренные различия, на которых остановимся далее. Согласно Канту, то, что в познании (или в мире «явлений»), априорно, имеет исключительно формальный характер. Так обстоит дело с пространством и временем как априорными формами чувственности и не иначе с категориями как чистыми понятиями интеллекта. Надо сказать, что понятие «формы» не употребляется Кантом однозначно — сам Кант различает несколько значений противопоставления понятий «материя — форма». Форма охватывает у Канта все априорные факторы познания, т. е. пространство, время и категории, хотя, как

известно, не все категории одинаковы по «природе». «Форма» определяет у Канта пределы «априорного» познания. Феноменологи — и это самое главное различие — расширяют пределы предметов возможного «априорного» познания еще и на другие предметы, существования которых Кант не принимает, а именно, они принимают (кроме так называемых «реальных» предметов) «идеальные» предметы, постулируя, таким образом, традиционные предметы объективного идеализма (так обстоит дело уже с 1900 г., т. е. года публикации «Логических исследований» Гуссерля).

Резкое отделение феноменологами идеального от реально-го — не что иное, как, по словам самого Ингардена, «старая сократовско-платоновская мысль познания сущности вещей»².

«Расширение» феноменологами сферы предметов возможного «априорного» познания (Макс Шелер говорит, к примеру, о так называемом «материальном» априори) состоит в том, что феноменологи «исследуют» так называемые ими «качества» (или «чистые идеальные качества»), т. е., постигая «сущность» исследуемого предмета, они имеют дело с «материей» предмета, а не только с его «формой». «Материя» познания, о которой говорят феноменологи, доступная человеку, происходит, по Канту, из воздействия вещи (что, согласно феноменологам, является «догмой» Канта), имеет «апостериорный» характер (только *intellectus archetypus* мог бы постичь «материю» без возбуждения, т. е. он имел бы доступ к «материально-априорному» познанию). Основной вопрос феноменологической философии, главное «поле деятельности» для феноменологов — это «априорное познание» сущности предмета, или иначе, «материально-априорное» («эйдетическое») исследование предмета (исследование «материального», «качественного» надления предмета). Само собой разумеется, что феноменологи не в состоянии объяснить нефеноменологам, о чем именно идет речь, но такова уж привилегия всякого идеализма.

Не ограничиваясь в исследовании «априорного» познания чисто формальным, феноменологи исследуют «идеи» (в частности, у Ингардена так называемое «содержание» идей), а также «сущности» и «идеальные качества». Познание «идей» и их «содержания» Ингарден определяет как «априорное познание» *sensu stricto* (это познание «общих» предметов), познание же «сущности» единичных предметов (к примеру, познание «сущности» отдельных людей) не является, по Ингардену, «априорным познанием» *sensu stricto*³. «Априорное познание» в понимании феноменологов не есть, как у Канта, познание «до всякого опыта» и не отрицает, как утверждают феноменологи, эмпирического познания, ибо опыт должен «доставлять материал» для нового (т. е. «эйдетического») метода познания, что, конечно, не означает, якобы «эйдетическое» познание было зависимо от опыта.

Феноменолог, находясь в «царстве» априорного мышления, в особом мире типов, «как бы работает с сущностями, сущностными структурами, чистыми возможностями»⁴. В этом смысле подлинное априори связано не с субъективностью, а только с «идеальной возможностью», согласно феноменологии. Феноменолог занимается «идеями-эйдосами» как особыми объектами исследования и стремится выявить, опираясь на восприятие материального предмета вообще, необходимые, независимые от опыта («априорные») структуры.

Исследуя «содержание» разных «идей», феноменологи находят здесь определенные «необходимые связи», например, «сущность» сознательного переживания и тому подобное, причем касается это не только «идей» но и «ценностей» (понимаемых идеалистически). «Идеальных» предметов, о которых говорят феноменологи, довольно много. Они группируются в «семьи», каждой из которых соответствует «априорная теория» — так называемая «формальная онтология». Цель феноменологии — построить онтологию для всех «возможных» предметов.

Непосредственное априорное познание» является, по феноменологии, познанием того, что «имманентно». Оно имеет «абсолютный» характер (его результаты не могут измениться, поскольку они принимаются с необходимостью). «Эйдетическое» познание — это познание чистой «сущности» предмета. Как видно из изложенного, феноменологи вообще не скрывают, что познание, о котором они говорят, вообще не является человеческим познанием.

Как пишет Р. Ингарден, «никакое внешнее или внутреннее созерцание, или какое-нибудь иное познание предметов реального мира, не обосновывает и не может обосновывать априорного познания»⁵.

Априорное познание, согласно феноменологам, отличается от «опыта» своим предметом, познавательными «актами», содержанием и своими результатами. Предмет априорного познания — это не вещи реального мира, существующие в пространстве и времени. Познание, о котором идет речь, вообще не относится к этим предметам. Предметы априорного познания — это, как мы уже говорили, «идеи». Хотя, как утверждал Гуссерль, открытая им область явлений — чистое сознание — существует объективно (интенциональным «коррелятам сознания» свойственна «особая» трансценденция — они есть «ноэматы» (Ноэма) сознания). Предметы феноменологии есть предметы сознания, т. е. они «конституируются» в сознании, так как реальный мир превращается в интенциональные корреляты моего трансцендентального «я». «Чистое сознание», о котором говорят феноменологи, вычленено в ходе «феноменологической редукции». Сам Гуссерль называет этот раздел феноменологии, который «я» толкует как исходный пункт, — «солипсистской феноменологией»⁶.

«Акты», благодаря которым осуществляется априорное познание, не являются восприятиями. Это «имманентные» акты, дающие абсолютное познание. Отсюда видно, что феноменологи — подобно Канту — неверно противопоставляют абсолютное знание знанию относительному, несовершенному. «Содержание» эйдетических актов тем отличается от чувственного познания, что в случае последнего, по феноменологии, мы постигаем предмет посредством так называемых «видов», но никогда непосредственно. Это и есть положение вещей, о котором В. И. Ленин говорил: «Софизм идеалистической философии состоит в том, что ощущение принимается не за связь сознания с внешним миром, а за перегородку, стену, отделяющую сознание от внешнего мира»⁷.

¹ Ingarden R. U podstaw teorii poznania. Warszawa, 1971, S. 246—247.

² Ingarden R. Z badań nad filozofia współczesna. Warszawa, 1963, S. 321.

³ Ingarden R. U podstaw teorii poznania, S. 285.

⁴ Мотрошилова Н. В. Гуссерль и Кант: проблема «трансцендентальной философии». — В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 369.

⁵ Ingarden R. Z badań nad filozofia współczesna, S. 351.

⁶ Husserl E. Gesammelte Werke. Husserliana. Bd. VIII, 1966, S. 173.

⁷ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18, с. 46.

НЕКОТОРЫЕ СОВРЕМЕННЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФИЛОСОФИИ КАНТА В ФРГ

Трудно переоценить значение Канта для современной духовной жизни Западной Германии. Скрыто или явно, но любой крупный философ прежде чем излагать собственную теорию определяет свое отношение к Канту. Такова традиция. Можно говорить о разной степени интереса к философии Канта в разные годы, но очевидно, что глубокая внутренняя связь немецкой философии с Кантом не прерывалась никогда.

О Канте и его философии издается до 200 работ в год на различных языках. Значительная часть этих работ принадлежит перу западногерманских авторов. Разнообразны тематика работ и способы подхода к предмету исследования. Глубокий анализ нередко сочетается с тенденциозностью и искажением подлинного смысла кантовских текстов. Систематический анализ современных исследований философии Канта в ФРГ представляется весьма актуальным для развития и углубления марксистского кантоведения. Философ-марксист из ГДР В. Ферстер делает попытку систематизации современных интерпретаций философии Канта в ФРГ, отмечая, что в целом они продолжают «критику Канта справа», начатую еще в пределах немецкой классической философии в лице Фихте и осуществляемую затем немецким неокантианским движением конца XIX — начала XX вв.¹ Ферстер считает наиболее влиятельной в настоящее время «метафизическую» интерпретацию (причем он не включает сюда неомистскую метафизику с ее попытками синтезировать учения Канта и Фомы Аквинского), выделяя также психологическую, аналитическую и другие интерпретации.

Остановимся на проблеме «метафизической» интерпретации Канта, той роли, которую сыграл Кант в развитии европейской метафизики (как учения о сверхчувственном бытии). Специфика кантовского понимания метафизики (он подвергает критике старую, «догматическую», метафизику и стремится обосновать новую, «критическую») создает определенные трудности в очерчивании границ метафизической интерпретации философии Канта и делает необходимым дифференцированный подход в пределах данной темы. Метафизическая интерпретация Канта может включать:

1. Попытки отмежеваться от неокантианства, ориентированного на теорию познания, и истолковать философию Канта как метафизику нового типа: а) в духе новой онтологии Н. Гартма-

на, б) как метафизику сознания и духа, в) как экзистенциальную онтологию (метафизику жизни, свободы и творчества человека).

2. Стремление делать акцент на элементы старой, догматической метафизики в системе Канта и интерпретировать кантовскую философию как старую лейбнице-вольфовскую метафизику, лишь «подновленную» и приукрашенную.

3. Выдвижение понятия «вещь в себе» в качестве ядра «Критики чистого разума». Проблема вещи в себе очень живо обсуждается в современной западной литературе². В решении проблемы вещи в себе существуют определенные трудности в силу многозначности этого понятия у Канта. Для метафизической интерпретации характерно не просто подчеркивание роли вещи в себе в системе Канта, но ее определенная гипертрофия. Перечень аспектов, характерных для метафизической интерпретации, в принципе может быть продолжен. В нашу задачу не входит, однако, полная «классификация» и дифференциация различных интерпретаций философии Канта по вышеуказанным мотивам, тем более что подчас бывает практически невозможно подвести философскую работу под строгие рамки классификации. Можно лишь отметить некоторые тенденции.

«Метафизическое» (или онтологическое) направление в интерпретации Канта возникло в 20-е годы, когда неокантианство, по существу, прекратило самостоятельное существование и вошло в качестве отдельных элементов в различные направления буржуазной философии. Поворот в исследованиях Канта, осуществленный в 20-е годы и идущий, по существу, от позднего неокантианства, означал переход «от чистого методологизма к метафизике интеллигибельного мира свободы»³. Речь идет о своеобразной онтологии сознания и субъективности. Один из основателей метафизической интерпретации философии Канта Х. Хаймзет в своей работе «Философия в 20 веке», входящей в качестве главы в поздние издания книги В. Виндельбанда «Учебник по истории философии», пишет: «Онтология современности выросла из предметно- и объектно-направленных тенденций внутри философии сознания»⁴. Тенденция рассматривать философию Канта как онтологию духа особенно сильно проявилась у Хаймзета в работе «Метафизические мотивы возникновения критического идеализма», в которой он говорит, что «кантовское понятие познания исходит... не из сущего вещного мира, внутри которого среди других субстанций находятся отражающие и отображающие субъекты, ...а из первоначальной реальности абсолютной духовной спонтанности, относительно которой всякое мировое и вещное бытие является вторичным»⁵. Критический поворот в творчестве Канта означает, по мнению Хаймзета, окончательную победу метафизики духа над метафизикой природы, последнее звено в цепи борьбы, которую уже с самого конца античности вела созданная христианством метафизика

духа против метафизики пространства. В интерпретации Хаймзета весьма ощутима теологическая окраска. Он считает, что Кант — последний из великих философов, у которых еще господствует понятие творения, поэтому Хаймзет выступает против сведения бога к простому постулату практического разума.

Кроме Х. Хаймзета, начало метафизической интерпретации Канта связано с такими мыслителями, как М. Вундт, Н. Гартман, М. Хайдеггер. В 1924 г. появилась книга М. Вундта «Кант как метафизик»⁶, в которой автор пытается показать, что главной задачей Канта было не обоснование опыта, а новое построение метафизики. У Вундта проводится параллель между кантовским и платоновским мышлением, утверждается, что Кант лишь подновил основные черты платонизма. Вундт считает, что все три кантовские «Критики» сходятся в идее бога.

Согласно Н. Гартману, недопустим разрыв между онтологией и теорией познания. Н. Гартман утверждает: «Предмет должен быть необходимым однородным в сущности своего бытия. Его непознаваемая часть должна иметь тот же *modus existendi*, что и познаваемая»⁷. Н. Гартман выступает против кантовского дуализма субъекта и объекта, явления и вещи в себе: то и другое — гетерогенные слои бытия. Категории у Канта, по мнению Н. Гартмана, не следует интерпретировать как чистые понятия рассудка, которые имеют силу для «субъекта вообще», они должны быть «идентичны мышлению и бытию»⁸.

Весьма интересной представляется трактовка философии Канта и ее отношения к метафизике в работах немецкого экзистенциалиста М. Хайдеггера.

Хайдеггер подвергает критике кантовский вывод об активности человеческого познания, утверждая вслед за Гуссерлем, что познание есть созерцание. Это и есть «онтологическое познание», лишь оно может способствовать отысканию «истины бытия». Хайдеггер высоко ценит те моменты в философии Канта, которые дают выход к «онтологическому познанию», т. е. «усмотрению бытия» (это — чистое созерцание, априорный синтез, продуктивная способность воображения).

Отождествляя чистое созерцание с продуктивным воображением, «этой таинственной способностью субъекта осуществлять синтез чувственных данных с категориями рассудка», Хайдеггер дает основание для иррационалистической трактовки философии Канта. «Поскольку то, что созерцается в чистом созерцании, не является чем-то сущим, налично данным, рассуждает Хайдеггер, то и само созерцание не является созерцанием в собственном смысле слова, т. е. не является рецептивной способностью; оно ничем не аффицируется извне. То, что созерцается в чистом созерцании, есть не сущее, а ничто... Созерцаемое в чистом созерцании как таковом есть *ens imaginarium*. Следовательно, чистое созерцание в основе своей сущности есть чистое воображение...»⁹.

Одним из ведущих представителей метафизической трактовки философии Канта в ФРГ считается Г. Мартин. Его интерпретация, изложенная в книге «Кант. Онтология и теория науки»¹⁰, развита из полемики против «натуралистического укорачивания неокантианства», в котором вынесено за скобки исследование бытия сущего. В работе «Введение в общую метафизику» Г. Мартин говорит о двух смыслах термина «метафизика»: «Метафизика определяется, особенно ее противниками, как учение о трансцендентных реальностях... в этом смысле метафизика должна была бы создать бога как трансцендентную реальность, лежащую за пределами природы. Но возможно и другое определение метафизики, и это другое определение должно больше соответствовать истории мышления. Здесь метафизика определяется в смысле вопроса: что есть бытие? И тогда всякий возможный ответ должен служить метафизикой»¹¹. Г. Мартин считает, что невозможность метафизики в первом смысле ни в коей мере не влечет за собой невозможности ее во втором смысле. Он замечает, что тезис о невозможности метафизики порой заходит так далеко, что эту невозможность бывает слишком трудно доказать. «Мы не думаем, что можно доказать невозможность вопроса: что есть бытие? и всякого ответа на него»¹². Невозможность метафизики, говорит Мартин, постулировалась неокантианцами, но Кант, выступая против догматической метафизики, не отвергал метафизику вообще. Г. Мартин замечает, что Кант после «Критики чистого разума» написал «Метафизические начала естествознания», а кто дает труду такое название, не может отвергать метафизику в любом смысле.

Другой представитель современной метафизической интерпретации Канта О. Блага в своей работе «Онтология Канта»¹³ замечает, что кантовская трансцендентальная философия более ста лет толковалась исключительно как теория познания и прежде всего как скептическая и агностическая критика и отвержение всякой метафизики. Лишь в последние десятилетия, замечает О. Блага, наметилась противоположная интерпретация, признающая, что Кант стремился к новому обоснованию метафизики. О. Блага утверждает, что он далек от крайнего проявления этой тенденции, сводящего всю систему Канта к метафизике, и пытается осветить кантовский труд совсем с другой стороны, говоря лишь об *онтологической основе* трансцендентальной философии. Блага пытается доказать, что в основе теории познания Канта лежит всеобъемлющий онтологический концепт — концепт о «подобных бытию основных отношениях» (*seinus maßigen Grundbeziehungen*). Именно это, по мнению О. Блага, придает оригинальность кантовскому учению, а вовсе не критика познания. Но говоря об онтологической основе трансцендентальной философии и придавая таким образом априорным конструкциям Канта онтологическое значение, он, по существу, исключает материалистические элементы его учения, отказы-

вается от восприятия прогрессивных сторон кантовского наследия и остается в узких академически-консервативных рамках.

Распространение метафизических трактовок Канта в ФРГ идет в русле общей для западной философии тенденции возрождения метафизики, «нового обоснования философии», которое связано с процессом реидеологизации, перевооружения буржуазной философии для новой борьбы с марксизмом. Современные интерпретаторы Канта в ФРГ отмежевываются от неокантианства, говорят о «новых» аспектах, но сколь «новы» эти обоснования, можно убедиться на примере работы К. Ойдингена «Кант и Маркс — близкое и далекое». Лозунг «возврата к Канту», который звучал на рубеже веков, звучит здесь с новой силой. По мнению К. Ойдингена, возврат к Канту необходим как немарксистам, так и марксистам «для критического пересмотра своих позиций, часто принимаемых за непреложные», для решения проблем, которые представляют «белые пятна в социализме»: это вопросы индивидуальной смерти и места человека на земле, вопрос о том, что необходимо для его существования.

По мнению Ойдингена, «имеются основополагающие представления и мотивации мышления, позволяющие рассматривать Канта и Маркса в поразительной близости друг к другу»¹⁴. Для обоих человек имеет достоинство, которое есть внутренняя ценность человека. Человек есть «цель сама по себе», говорит Кант в «Критике практического разума». Маркс в своих «Экономическо-философских рукописях» 1844 г. говорит о коммунизме как «возвращении человека к самому себе». Достоинство необходимо включает в себя свободу, высшую основу жизни, необходимое условие, лежащее в основе всех совершенств. И у Канта, и у Маркса в работе «К еврейскому вопросу» речь идет о свободе как условии развертывания заложенных в человеке потенций. Кант говорит, что ценность человека зависит от его деятельности. К. Маркс в «Экономическо-философских рукописях» называет человека деятельным природным существом, т. е. существом, которое приходит к себе только в деятельности, направленной на внешнее. И по Канту, и по Марксу, достоинство и счастье людей составляют, считает Ойдинген, высшее благо.

Различие же между ними лишь в том, что, по мнению К. Маркса, морального закона, доброй воли недостаточно, чтобы осуществить счастье всех людей. К. Маркс называет добрую волю старой иллюзией, утверждая, что Кант передвинул осуществление идеи всеобщей справедливости в потусторонний мир. Ойдинген считает, что К. Маркс несправедлив к Канту, так как Кант «как раз обращается к опыту и истории». Именно в решении вопроса о счастье, считает автор, дает себя знать «кантовская критическая трезвость в противоположность Марксу», ибо «нельзя априори вывести, возможно ли когда-нибудь достичь счастья всех людей, это нужно выводить из опыта и истории», так как «конечная цель не вся в нашей власти»¹⁵. Поскольку

речь идет о полноте выполнения морального закона, недостаточно, говорит автор, чисто технического изменения мира, экономического отрицания частной собственности. Маркс, считает Ойдингген, не указал, как «следует мыслить» уничтожение отчуждения человека и присвоение человеческой сущности человеком и для человека. Хотелось бы обратить особое внимание на это слово «мыслить». Не делать, не осуществить, а именно мыслить. Между тем проблема отчуждения человека связана в марксизме не столько с тем, «как это следует мыслить», сколько с общественной практикой. Но именно этот аспект остается вне внимания К. Ойдинггена. К тому же при таком подходе от автора ускользает и деятельная сторона познающего субъекта в философии Канта, и идея примата практического разума.

Нет необходимости доказывать, что такого рода «возврат к Канту» и попытки либо синтезировать его с «аутентичным марксизмом», либо представить марксизм как «более низкий» этап в истории философии лишь повторяют старые идеи «этического социализма», который в наши дни выступает под «новым» лозунгом «демократического социализма», «гуманного социализма», «социализма с человеческим лицом» и т. п.

Здесь отмечены лишь некоторые направления современных западных интерпретаций философии Канта. Их критический анализ имеет большое значение для современной идеологической борьбы, для объективной оценки роли и места в ней философии Канта.

¹ Förster W. Zwischen «Metaphysik» und praktischen Vernunft.— In: Zum Kantverständnis unserer Zeit. Berlin, 1975, S. 526—553.

² Sieh z. B., Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich. Berlin, 1974.

³ Funke G. Der Weg zur ontologischen Kantinterpretation. — «Kant-Studien», 1971, H. 4, S. 446.

⁴ Windelband W. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit einer Schlußkapitel — Die Philosophie im 20 Jahrhundert (von H. Heimsoeth). Tübingen, 1935, S. 582.

⁵ Heimsoeth H. Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. Köln, 1956, S. 123.

⁶ Wundt M. Kant als Metaphysiker. Stuttgart, 1924.

⁷ Hartmann N. Diesseits von Idealismus und Realismus. — «Kant-Studien», Bd. 29, 1924, S. 194.

⁸ Ibid., S. 187.

⁹ Гайденко П. П. Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация.— В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 388.

¹⁰ Martin G. Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie. Berlin, 1969.

¹¹ Martin G. Einführung in die allgemeine Metaphysik. Köln, 1957, S. 146.

¹² Ibid., S. 148.

¹³ Blaha O. Ontologie Kants. Ihr Grundriss in der Transzendentalphilosophie. Salzburg—München, 1967.

¹⁴ Oedingen K. Kant und Marx. Nähe und Ferne.— «Kant — Studien», 1974, Bd. 2, S. 774—781.

¹⁵ Ibid., S. 778.

И. КАНТ. ИЗ ЧЕРНОВИКОВ

От переводчика

Публикуемые материалы — это впервые переведенные на русский язык необходимые разрозненные заметки и фрагменты из рукописного наследия Канта, посвященные теме «опровержения идеализма».

Непонимание, с каким было встречено первое издание «Критики чистого разума», довольно быстро привело к попыткам свести сущность кантовского трансцендентализма к уже известным из истории философии образцам идеализма. Первые рецензенты «Критики» нашли такой образец в субъективном идеализме Беркли. Это обстоятельство заставило Канта включить в «Пролегомены» и второе издание «Критики чистого разума» ряд разделов, направленных против сближения его философии с идеализмом Беркли и Декарта и к опровержению последних (см. 3, 101—102, 286—299); (4(1), 105—111, 157—159, 197—210).

Указанные добавления сразу же стали объектами нападков и опровержений со стороны идеалистических противников кантовской философии и до настоящего времени остаются одной из наиболее острых проблем идеалистического кантоведения.

Советские исследователи многое сделали, особенно в последние годы, в плане анализа материалистических моментов в кантовском понятии вещи в себе. Однако непосредственно связанное с этим понятием кантовское «опровержение идеализма» еще не стало предметом специального анализа, а философское содержание этого раздела чаще всего характеризуется как идеалистическая критика идеализма. Идеализму Беркли и Декарта Кант действительно противопоставляет свой собственный «формальный» или «критический» идеализм, а его доказательства существования вещей вне нас, постоянного в пространстве, зависимости сознания самого себя, внутреннего чувства и воображения от сознания внешнего мира и т. п. страдают многочисленными противоречиями и непоследовательностью. Тем не менее кантовское отношение к идеализму заслуживает более внимательной и дифференцированной оценки. Ленинское определение «основной черты» философии Канта не ограничивается одним лишь понятием вещи в себе, а требует последовательного и систематического рассмотрения материалистических моментов внутри *всей* кантовской теории познания. В противном случае понятие вещи в себе в значении объективной реальности оказывается довольно случайным и незначительным ингредиентом в философии Канта, не связанным с ее сущностью и духом и весьма уязвимым для критики «справа».

С этой точки зрения предлагаемые здесь отрывки из черновиков Канта представляют несомненный интерес. По времени написания они относятся ко второй половине 80-х — началу 90-х годов и впервые опубликованы после смерти Канта в «Рукописном наследии». Из этих заметок несколько особняком стоит небольшая статья «Опровержение проблематического идеализма», впервые напечатанная Ф. В. Шубертом в XI томе собрания сочинений философа, изданном в 1838—1842 гг. Статья относится к серии из семи небольших заметок, переданных Кантом своему ученику и другу И. Г. Кизеветтеру (1766—1819). Они отражают результаты совместных бесед двух философов

и частично были записаны Кизеветтером со слов Канта. Последнее обстоятельство порождает у исследователей некоторые сомнения в подлинности отдельных мест и точности передачи кантовских мыслей. Остальные фрагменты написаны рукой Канта на отдельных листах и предназначались не для печати, а для последующего использования в других работах, в лекциях или просто записывались для памяти. В силу этого они содержат много повторов и исправлений, некоторые рассуждения обрываются в середине фразы, носят «черновой» и «лабораторный» характер. Кант снова и снова возвращается к волнующей его проблеме, ищет новые аргументы и подходы к ее решению, более точные и адекватные формулировки.

Перевод выполнен по изданию: Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII, Dritte Abtheilung: Handschriftlicher Nachlass, Fünfter Band. Berlin und Leipzig, 1928.

В. А. Жучков.

(№ 5653. 1785—1789 гг. S. 309—310)*. Против (материального)¹ идеализма

[...] Речь идет о том, что я мог бы сознавать себя самого во внешнем отношении с помощью особого чувства, которое, однако, необходимо и для временного определения внутреннего чувства. Пространство доказывает представление, которое относится не к субъекту (в качестве предмета), ибо иначе это было бы временное представление. То, что это представление относится не к субъекту, а непосредственно к чему-то отличающемуся от субъекта в качестве существующего, это есть сознание объекта как вещи вне меня. Таким образом, то, что мы обладаем внешним чувством и что сама способность воображения только в отношении к нему может доставлять нам образы — это есть доказательство дуализма.

Все предметы чувств суть во времени, но не все, что во времени (т. е. все предметы), суть в пространстве, и если бы все представления о вещах вне нас были бы только объектами внутреннего чувства и представлениями о нас самих, то объекты внутреннего чувства были бы одновременно всеми объектами и пространство стало бы временем.

Доказательство дуализма основывается на том, что определение нашего существования во времени посредством пространственного представления противоречит само себе, если это определение рассматривается не как сознание совершенно другого отношения, нежели [отношение] представлений в нас к субъекту, а именно как восприятие отношения нашего субъекта к другим вещам, а пространство как одну лишь форму этого созерцания. В самом деле, если бы пространственное восприятие основывалось только на нас самих без объекта вне нас, то было

* Номер фрагмента, примерная дата написания и страницы тома.

бы по меньшей мере возможным сознавать это представление как содержащее только отношение к субъекту. Но так как последним способом всегда возникает только созерцание времени, то предмет, который мы представляем себе в пространстве, должен основываться на представлении о чем-то другом, чем на представлении о нашем субъекте. Но то, что мы можем осознавать внешнее отношение, познавая при этом не сам объект, а лишь форму этого отношения нас самих к наличию [объекта], не создает никакой трудности. [...]

(№ 6311. 1790 г. S. 610—612). Опровержение проблематического идеализма

Идеализм разделяют на *проблематический* (идеализм Декарта) и *догматический* (идеализм Беркли). Последний отрицает существование всех вещей, за исключением бытия того, кто утверждает это существование², первый, напротив, говорит только, что этого нельзя доказать. Мы хотим ограничиться здесь рассмотрением только проблематического идеализма.

Проблематический идеалист признает, что мы воспринимаем изменения посредством нашего внутреннего чувства, но он отрицает, что на этом основании можно заключать о существовании внешних предметов в пространстве, поскольку вывод от действия к *определенной* причине не имеет силы.— Таким образом, идеалист признает изменение внутреннего чувства или внутренний опыт, и поэтому, если его хотят опровергнуть, то это можно сделать, лишь показав ему, что этот внутренний опыт или, что все равно, эмпирическое сознание моего существования, предполагает внешнее восприятие.

Здесь необходимо четко различать трансцендентальное и эмпирическое сознание, первое есть сознание: «Я мыслю», которое предшествует всякому опыту, впервые только и делая его возможным. Но это трансцендентальное сознание не дает нам никакого познания нас самих, ибо познание самих себя является определением нашего существования во времени, а чтобы это произошло, я должен воздействовать на свое внутреннее чувство. Я размышляю, например, о божестве и с этими мыслями связываю трансцендентальное сознание (ведь иначе я не смог бы и мыслить). Однако при этом я не представляю себя во времени, что должно было бы иметь место, если бы я осознавал это представление посредством моего внутреннего чувства. Если мое внутреннее чувство получает впечатления, то это предполагает, что я воздействую на самого себя (хотя бы для нас и оставалось необъяснимым, каким образом это происходит), и таким образом эмпирическое сознание предполагает трансцендентальное³.

В нашем внутреннем чувстве определяется наше существование во времени и, таким образом, предполагается представление самого времени; но во времени содержится представление

об изменении, изменение же предполагает нечто постоянное, по отношению к которому осуществляется изменение и благодаря которому изменение воспринимается. И хотя само время есть нечто постоянное, но само по себе оно не может быть воспринято, следовательно, должно существовать постоянное, по отношению к которому можно воспринять изменение во времени. Этим постоянным не можем быть мы сами, поскольку в качестве предмета внутреннего чувства мы как раз и определены посредством времени; таким образом, это постоянное может быть предположено только в том, что дается посредством внешнего чувства. Итак, возможность внутреннего опыта предполагает реальность внешнего чувства. Если же, допустим, хотят сказать, что представление о постоянном как данном с помощью внешнего чувства также есть лишь восприятие, возникшее на основе внутреннего чувства, которое лишь посредством способности воображения представляется как данное с помощью внешнего чувства, то тогда вообще оказалось бы возможным (пусть даже и не для нас) осознание этого представления об этом постоянном как принадлежности внутреннего чувства. Но в таком случае представление о пространстве превратилось бы в представление о времени, т. е. оказалось бы возможным представить себе пространство в качестве времени (с одним измерением), а это противоречит само себе. Таким образом, реальностью обладает внешнее чувство, поскольку без него оказывается невозможным внутреннее чувство. Отсюда, по-видимому, следует, что наше существование во времени мы познаем всегда только в отношении (*im Commercio*)⁴.

(№ 6312. 1790 г. S. 612—613)

По отношению к чему мы познаем одновременность (*das Zugleich*) бытия вещей, если при восприятии наши представления следуют друг за другом? Посредством того, что многообразное мы можем воспринимать [в качестве следующих] вперед и назад (*vor und rückwärts*). Поскольку во внутреннем чувстве все осуществляется последовательно и, следовательно, ничто не может быть получено в обратном порядке, то основание возможности последнего должно лежать в отношении представлений к чему-то вне нас, а именно в том, что само в свою очередь не есть одно лишь внутреннее представление, т. е. форма явления, но суть вещь в себе (*Sache an sich ist*). Возможность этого объяснить нельзя.—Представление постоянного должно также иметь отношение к тому, что содержит основание временного определения, но не в отношении последовательного, ибо в нем нет никакой постоянности, следовательно, постоянное должно находиться только в том, что является одновременным, или в интеллигибельном, которое содержит основание явлений.

Тот факт, что даже эмпирическое определение своего собственного существования во времени невозможно без сознания

своего отношения к вещам вне нас, является основанием того, почему это сознание отношения является единственно возможным опровержением идеализма.

При этом нужно различать, воздействуют ли на нас предметы вне нас или их представления (из которых первое связано с реальностью внешнего чувства, второе лишь —)⁵. Мы нуждаемся в пространстве для того, чтобы конструировать время и таким образом определяем последнее посредством первого. Пространство, которое представляет внешнее, предшествует, таким образом, возможности временного определения. Так как в отношении времени мы испытываем воздействие только от представлений, а не от внешних вещей, то не остается ничего другого, как признать, что в представлении пространства мы должны сознавать себя в качестве испытывающих воздействие от внешних вещей (*uns als von äusseren Dingen afficirt bewusst sein müssen*). Мы познаем это не с помощью вывода, но это заложено в способе, каким мы воздействуем на самих себя, чтобы конструировать время как одну лишь форму представления нашего внутреннего состояния; при этом нам всегда должно быть дано еще нечто другое, не принадлежащее к этому внутреннему состоянию (т. е. нечто внешнее, от которого конструкция содержит одновременно созерцание времени и лежит в его основе).

Тем самым нечто, [обладающее лишь] кажущейся возможностью быть вне нас, должно быть действительно чем-то существующим вне нас, хотя и возникающим не тем способом, каким мы получаем об этом представление, поскольку другие виды чувств могут доставлять другие виды представления о той же самой вещи. Ведь представление о чем-то вне нас никогда иначе не могло бы прийти нам в голову, поскольку наши представления мы осознаем только в качестве внутренних определений и для объекта этих определений имеем внутреннее чувство, которое мы, однако, тщательно отличаем от внешнего.

(№ 6313. 1790—1791 г. S. 613—614). Против идеализма

Он может быть: 1. Опровергнут посредством того, что показывают, что представление внешних вещей должно лежать не в способности воображения, а во внешнем чувстве, поскольку форма представления во времени без присоединения к ней формы представления в пространстве не способна создать возможность никакого эмпирического сознания своего собственного существования во времени и, следовательно, никакого внутреннего опыта.

Во 2-х, [идеализм может быть опровергнут] посредством того, что без внешнего чувства в душе не могла бы иметь места *материя* представлений в пространстве. Аффигируя внешнее чувство (во внутреннем органе этого чувства), способность воображения может создать лишь представление о внешнем, но если бы не было внешнего чувства, в воображении не было бы

никакого материала для внешних представлений. Но этим не требуется, чтобы для каждого предмета внешних чувств и его действительности мы могли бы указать верный всеобщий признак, должно быть достаточным указания, что внешнее чувство существует.

3. Поскольку сама способность воображения (и ее продукт) является лишь предметом внутреннего чувства, то эмпирическое сознание (схватывание apprehensio) этого состояния может содержать только последовательность (Succession). Но сама последовательность может быть представлена не иначе, как с помощью постоянного, благодаря чему это последовательное должно быть представлением чувства, поскольку иначе это постоянное, с помощью которого последовательное является и одновременным, т. е. пространство, не может быть, со своей стороны, представлением одной лишь способности воображения, но должно быть представлением чувства, поскольку иначе это постоянное не имело бы места в чувственности.

(№ 6315. 1790—1791 г. S. 618—619). Об идеализме

Опыт есть познание предметов, которые даны чувствам. Воображение есть созерцание также и без присутствия предмета, а объект в этом случае называется образом фантазии (Phantasma), который может быть либо продукцией (Production), (творчества Dichtung), либо репродукцией (воспоминанием) имевшегося ранее созерцания.— Утверждение, что мы никогда не можем быть уверены, не является ли весь наш так называемый внешний опыт всего лишь воображением, есть идеализм. Таким образом, он вовсе не утверждает, что дело обстоит именно так, но только то, что об этом мы не можем иметь никакого доказательства и, следовательно (реальность принимаемого за это доказательство внешнего опыта всегда), может подвергаться сомнению.

Таким образом, идеалист признает возможность того, что мы не имеем никакого *внешнего* чувства, но лишь способность воображения в отношении к внешним созерцаниям.— Однако *критика* доказывает, что это невозможно. Ведь формой созерцания внутреннего чувства является время, которое содержит только одно измерение чувственного созерцания. Итак, чтобы мое созерцание имело три измерения (как их содержит в себе пространство), мы должны мыслить это наше (*внутреннее*) представление как находящееся вне нас, что противоречит само себе.— Хотя воображение внешних предметов и можно принимать за восприятие (грезить), но только при предпосылке внешнего чувства, т. е. чтобы наше внешнее созерцание относилось к объектам, действительно находящимся вне нас, ибо иначе все эти созерцания, будучи в основе только внутренними, имели бы форму (и измерение) времени и не могли иметь (формы) пространства, а эта форма не мыслится, а созерцается, т. е. отно-

сится к объекту непосредственно, *хотя мы и не знаем, каков он сам по себе*, но лишь как он нам является. Если бы это было не так, то мы не имели бы никаких воображений, ибо они суть лишь *по форме репродуцированные чувственные созерцания* внешних предметов, которые хотя и могут быть *вымыслами* (Dichtungen), но *не в отношении того, чтобы они вовсе не имели внешних предметов*. Мы сами для самих себя являемся прежде всего *предметом внешнего чувства*, ибо иначе мы не могли бы воспринимать нашего места в мире и созерцать себя в отношении с другими предметами.— Поэтому *душа* в качестве предмета внутреннего чувства не может *воспринимать свое место в теле*, но находится в том месте, где находится человек.— Предустановленная гармония *Лейбница с необходимостью ведет с собой идеализм*: поскольку в ней каждый из двух субъектов участвует в игре изменений для себя самого без влияния другого, то один из них вовсе не нуждается в определении существования и состояния другого.— Но такие внутренние изменения не могут быть в своей возможности поняты без чего-то внешнего, что содержит основание [этих изменений] [...]

¹ Под материальным идеализмом Кант имеет в виду теорию, провозглашающую существование вещей в пространстве или сомнительным (проблематический или скептический идеализм Декарта), или невозможным (догматический, мечтательный идеализм Беркли). Этому «обычному» идеализму Кант противопоставляет свой трансцендентальный или формальный идеализм, основанный на исследовании априорных условий опытного познания. К последним относится и пространство как форма чувственного познания и внешнего опыта, столь же достоверного, по Канту, как и форма внутреннего опыта. Во втором издании «Критики чистого разума», как и в публикуемых фрагментах, Кант подчеркивает приоритет внешнего чувства над внутренним и даже ставит последнее в зависимость от первого. Однако особого внимания в аргументации Канта заслуживает то обстоятельство, что чистые формы познания (и прежде всего пространство как форму внешнего чувства) он связывает не только с *представлением* о предметах в пространстве, с их эмпирической реальностью, но и со сверхчувственным, непознаваемым субстратом, вещь самой по себе, лежащей в основании явления опыта и представлений о постоянном. Признание такой онтологической предпосылки (вызывающее наибольшие нападки со стороны идеалистических исследований) вносит в систему кантовского идеализма элемент гносеологического дуализма и материализма.

² Данное определение идеализма Беркли не вполне точно. В отличие от соответствующих определений в «Критике чистого разума» и в «Прологоменах» здесь идеализм Беркли трактуется как солипсизм.

³ Последние три предложения данного абзаца отсутствуют в рукописи Канта и являются, по-видимому, добавлением Кизеветтера.

⁴ В «Критике чистого разума» под понятием «*Commersium*» (общение) Кант понимает взаимодействие между действующим и подвергающимся воздействию, при котором основание определений одного находится в другом и наоборот (см. 3, 175, 275). В рукописном фрагменте (№ 5653, S. 307) Кант связывает это понятие с понятием «чистой пассивности в процессе представлений».

⁵ Фраза осталась незаконченной.

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ АНТИНОМИИ И. КАНТА

Ниже публикуется критический анализ знаменитых Кантовых антиномий, принадлежащий перу русского философа П. А. Флоренского (1872—1943). Текст представляет собой пробную лекцию, прочитанную автором 17 сентября 1908 г. на право преподавания в Московской духовной академии, куда он был приглашен работать после окончания физико-математического факультета Московского университета.

Лекция Флоренского интересна своим тщательным и пронизательным углублением в логическую структуру знаменитых гносеологических построений трансцендентальной диалектики Канта, и этот анализ основан на новейших по тому времени достижениях в области логики и математики. В публикуемом тексте мы находим, в частности, меткие соображения о влиянии спора между Г. Лейбницем и С. Кларком, а значит, и И. Ньютоном, идеи которого Кларк в этой полемике защищал, о сущности и структуре пространства и времени, на становление «критической» философии Канта. «А если раньше,— пишет Флоренский,— Кант тяготел к тому, чтобы *засыпать* пропасть между Лейбницем и Ньютоном, то теперь все усилия его направлены к *углублению* противоречия между ними». Ныне ливанский историк философии Аль-Азм, анализируя тезис первой антиномии, весьма убедительно показал, что он выведен из учения Ньютона о времени и пространстве, тогда как антитезис — из соответствующей концепции Лейбница.

Флоренский высказывает спорную, но любопытную идею о возможном заимствовании Кантом идеи антиномичности из старой правоведческой литературы. Непосредственно в анализе структуры антиномий автор использует исследования математиков Кутюра и Шредера, а также философа Вундта, но высказывает много собственных оригинальных соображений. Таково заключение автора о том, что в тезисах антиномий Канта шла речь о «немыслимости противоположного», а в антитезисах — «о непредставимости противоположного», так что в антиномиях чистого разума противостоят друг другу разные функции сознания, и, следовательно, собственно антиномического их столкновения нет. Следует, однако, заметить, что Кант уже при рассмотрении тезиса первой математической антиномии ставит вопрос именно о том, что «мы можем представить себе». Говоря об антитезисах антиномий, он апеллирует к тому, что мы сталкиваемся с ситуациями внутренней противоречивости выдвигаемых мыслью предположений.

У Флоренского намечается противоречие с его собственными положениями, и он не совсем учитывает то, что «непредставимость» в антиномиях толкуется Кантом все же и как «немыслимость» данного положения дел.

Главное возражение Флоренского Канту состоит в том, что он упрекает философа в нечеткости и непоследовательности его отношения к понятию актуальной бесконечности, что, однако, представляется Флоренскому почти неизбежным, поскольку он считает, что всякое теоретическое мышление антиномично по своей структуре, как бы оно ни пыталось избавиться от присущих ему внутренних противоречий.

В «Прибавлениях» мы находим примечательную схему решения П. Флоренским проблемы всеобщей конфликтности разумного мышления. Он высказывает ту верную мысль, что хотя мы не можем мыслить процесс, если не расчленим его на серию гносеологических остановок, для успешного познания процессуальных ситуаций необходимо творческое синтезирование обоих подходов (и континуального, и дискретного). Рассуждая о том, что разум

нуждается в соединении «совместимости» конечности и бесконечности, он имеет в виду, по сути дела, необходимость для познания достижения гносеологического единства формальной логики и диалектики. Впрочем, затем у Флоренского берет верх агностический мотив в отношении человеческого мышления, и он заявляет, что это единство, «совместность» недостижимы, «нормы разума необходимы, но они и невозможны».

В один день с лекцией о Канте Флоренский прочитал еще одну пробную лекцию — «Общечеловеческие корни идеализма», — посвященную философии Платона. С тех пор антитеза Кант—Платон привлекает пристальное внимание Флоренского. В этом плане интересны его рукописные заметки, относящиеся к 1918 г. Здесь мы находим следующую выразительную, хотя и далеко не во всем верную характеристику учения Канта: «Нет системы более скользкой, более «лицемерной» и более «лукавой», нежели философия Канта: «всякое положение ее, всякий термин ее, всякий ход мысли есть ни да, ни нет. Вся она соткана из противоречий — не из антиномий, не из мужественных совместных да и нет, в остроте своей утверждаемых, а из загадочных улыбок и двусмысленных пролезаний между да и нет. Ни один термин ее не дает чистого тона, но все — завывание. Кантовская система есть воистину система гениальная — гениальнейшее, что было, есть и будет... по части лукавства. Кант — великий лукавец. Его феномены — явления, в которых ничего не является; его умопостигаемые ноумены — которые именно умом-то и не постигаются и вообще никак не постижимы; его вещи в себе, которые оказываются именно отнюдь не в себе и не вещами, а лишь в разуме и понятиях, к тому же ложными предельными понятиями, то есть особыми способами рассмотрения чувственного; его чистые интуиции — пространство и время, которые именно чистыми не могут быть созерцаемы; законченные их бесконечности — в эстетике, устанавливающие их интуитивность и расплывающиеся в беспредельном ряду последовательных распространений — в диалектике — при опровержении метафизической идеи мира; его априорные элементы разума, которые постигаются только апостериори, анализом действительного опыта; его свобода — во всем действительном лишь сковывающая железной необходимостью и так далее, и так далее — все эти скользкие движения между «да» и «нет» делали бы лукавейшего из философов неуязвимым, и мы, вероятно, так и не узнали бы об истинном смысле его системы, если бы не вынужден он был высказаться в единственном месте недвусмысленно — в термине автономии...».

Далее автор рассуждает следующим образом: «Пафос самоопределения явно направлен против реальности, против того, что заставляет определиться. Но истинная реальность — в отношении которой только и может быть речь о самоопределении — одна: это реализованный смысл или осмысленная реальность, это воплощенный Логос, это культ... Культу можно противопоставить только культ. Но Кант, протестант до мозга костей, не знал культа в его собственном смысле... и до мозга костей протестант Кант — не хотел знать культа. Единственная осмысленная реальность для него он сам, и поставление себя в безусловный центр мироздания (а в этом — существо западноевропейского духа нового времени) заранее исключало из его мысли возможность определяющих реальностей вне его, заранее делало его враждебным ко всему культу и заранее побуждало его дать такую систему мысли, по которой культ был бы невозможен...»

По П. Флоренскому, главная задача кантовской философии состоит не в ответе на вопрос о том, как возможно познание, как возможна наука. В науку Кант верит как в *исходную* и *безусловную* позицию своего философствования. «Но в тайне вся его система говорит только об одном — о культе: как он невозможен. Как и почему невозможен культ — вот первичный пафос Кантовой мысли».

Канту Флоренский противопоставляет Платона: «Есть одно, очень характерное свидетельство о культоборческих импульсах Кантова философствования: философствование Платона. Дайте себе труд сопоставить философское жизнепонимание Канта и Платона по пунктам, и вы увидите очень простой рецепт кантианства: сохраняя платоновскую терминологию и даже связь понятий,

Кант берет жизнепонимание Платона и меняет перед ним знак — с плюса на минус. Тогда меняются все плюсы на минусы и все минусы на плюсы: так возникает кантианство... Платон и Кант относятся между собою как печать и отпечаток, все, что есть у одного, есть у другого, но выпуклости одного — суть вогнутости, пустоты другого. Один есть плюс, другой есть минус.

Флоренскому здесь можно поверить. О культоборческих тенденциях кантианства он судил не как сторонний наблюдатель, а как лицо заинтересованное, как служитель культа: в 1911 г. Флоренский стал священником. Однако это не помешало ему внести свой вклад в развитие и светской культуры нашей страны. О послеоктябрьском периоде деятельности Флоренского известны следующие важные факты: с 1919 г. центр тяжести научной мысли Флоренского перемещается в область физики и техники, где он делает ряд открытий и изобретений, имевших народнохозяйственное значение в государственном масштабе. В связи с планом ГОЭЛРО в 1920 г. в числе других крупных ученых Флоренский был привлечен к научно-исследовательской работе в системе Главэлектро ВСНХ. В 1924 г. Флоренский выпускает фундаментальный труд «Диэлектрики и их техническое применение», в 1927 г. редактирует «Техническую энциклопедию».

Текст лекции П. Флоренского «Космологические антиномии И. Канта» печатается по журналу «Богословский Вестник», 1909 г., т. 1. Сергиев Посад, с. 596—626. Сокращения коснулись реферативной части лекции.

А. В. Гулыга, И. С. Нарский

[...] Таково, вкратце, Кантово учение об антиномиях разума. Но, изложив «что?» этого учения, мы естественно задаем себе вопрос о его «из чего?» и «как?». Другими словами, из какого, исторически данного, материала сформировалось это учение? И еще: в силу каких особенностей своей организации Творец Критики мог создать его? Эти весьма важные вопросы досель не получили, к сожалению, точного ответа¹. В сущности, несмотря на непереплываемое море кантовской литературы, в котором уже погиб Файхингер, мы не знаем истории Критики Чистого Разума. Что же касается до частного вопроса, о происхождении учения об антиномиях, то мы знаем тут и того меньше. «Возникновение учения об антиномиях, — говорит Фр. Паульсен, — представляет трудную проблему, которая вряд ли когда-нибудь будет решена вполне». Но и тем немногим, что можно было бы сказать в этой области, я не смею утруждать Вашего внимания. За недостатком времени буду по возможности схематичен.

Кто не слышал о знаменитом споре между Ньютоном и Лейбницем, — этими верховными представителями культуры XVII в.? И, — Вы знаете, конечно, — начало этому прискорбному спору положила борьба за первенство в открытии дифференциального исчисления. Но едва ли для всех столь же известно, что спор этот, — на первый взгляд кажущийся пожаром разгоревшихся ученых самолюбий, — что он имел весьма глубокий смысл и был столкновением двух противоположных способов

мышления, отчасти, быть может, привязанных к особенностям англо-саксонской и немецкой народностей.

Но если, кроме того, Вы вникните, что в словах: «Инфинитимальное исчисление» (т. е. исчисление бесконечных) суммируется все многообразие основных идей, приобретенных от Лейбница и Ньютона до 2-й половины XIX в., то легко понять, с какою силою огненная стихия бушевала в этом, будто случайном и внешнем, споре.

Сущность его может быть выражена коротко в разделительном вопросе: «Дифференциал или производная?». Но, повторяю, спор таил в себе более глубинное разногласие — по вопросу о сущности пространства и времени, о понимании мира вообще. Эта подводная, так сказать, борьба не замедлила обнаружиться, когда Лейбниц напал на ученика Ньютоновского — на Кларка. По воззрению Немецкого Метафизика, пространство и время, а, следовательно, и все чувственное, есть лишь следствие того, что подлинно есть, — вещей метафизических; они — после вещей, в них. Вещи — условие пространства и времени. Напротив, по разумению Английского натурфилософа, защищаемому Кларком, пространство и время суть условия того, что подлинно есть, — вещей эмпирических; они — прежде вещей, и вещи — в них. Пространство не есть лишь свойство смутно воспринимаемого метафизического мира; нет, оно — *sensorium Dei*, чувствительное Божье. И потому дифференциалы для лейбницизма были истинно-сущими элементами вещей, сами уже, если угодно, сверхчувственными, тогда как для ньютонизма они были лишь фикцией, позволяющей косвенно связать одну величину в пространстве с другою и, стало быть, входящими лишь в отношении, — в виде производной. Рационализм с метафизикой шли под флагом дифференциалов; эмпиризм с феноменизмом — под флагом производных. — Далее, это разногласие еще обострилось, когда школа немецкая (Вольф и Мейер) и школа английская (Локк и Юм) стилизовали воззрения своих родоначальников. Мысль XVIII в. кончала величайшим расколом.

Шотландец по крови, германец по родине, Кант самым своим рождением оказался предрасположенным принять в себя этот раскол мысли, эти противоборствующие идейные начала. Но, кроме такой, — психофизической, двойственности его организации, непримиримость двух течений уже сызмлада утвердилась в нем под двойственным влиянием всего воспитания. Пизитистическая атмосфера семьи и естественнонаучные интересы в юности; затем университетское образование под сталкивающимися воздействиями вольфианца Мартина Кнутцена и ньютонизма Теске; затем, необходимость совместного изучения (для лекций) метафизики и естествознания; наконец, личный интерес, заставивший Канта глубоко проникнуться основными тенденциями той и другою, — до претворения изучаемых идей в часть собственной организации. И отсюда уже не трудно догадаться,

что столкновение пизтизма и естественных наук в сознании Канта породило две последние, динамические антиномии, тогда как столкновение метафизики и натурфилософии — две первые, математические.

Дальнейшее течение Кантовой жизни всегда проходит одно русло, — русло стесненное этими двумя берегами. То бросаясь от вольфианства к ньютонианству, или наоборот, то, силясь сочетать их воедино, то снова отчаиваясь в возможности успеха, Кант никак не может подняться над ними, никак не может оставить стесняющие его берега и прорваться глубже, в религиозную мистику. Антиномии — это сложение оружия Кантом. Обесиленный внутреннею борьбою, он примиряется, наконец, с существованием двух противоречащих учений и делает из признания в своем бессилии особый отдел Критики Чистого Разума.

Для понимания истории этого отдела чрезвычайно важна небольшая, но весьма содержательная (и, к удивлению, малоизвестная!) диссертация Канта, ходящая под названием «Физической Монадологии». Вот что читаем мы в этой диссертации:

«Каким же образом, наконец, — восклицает Кенигсбергский Мудрец в «предварительных замечаниях» диссертации, — каким же образом, наконец, можно связать метафизику с геометрией в этом деле [т. е. в вопросе о строении материи], когда грифов запрячь вместе с конями, кажется, легче, чем трансцендентальную философию сочетать с геометрией! В то время как первая [т. е. метафизика] упорно отрицает, что пространство делимо до бесконечности, вторая [т. е. геометрия] защищает это тою же достоверностью, какую имеет привычку оберегать остальное. Первая настаивает, что пустое пространство необходимо для свободных движений, вторая его решительно изгоняет. Первая вместе с тем указывает на то, что притяжение или всеобщее тяготение едва ли объяснимо механическими причинами, но что оно имеет начало в силах, присущих телам в покое и действующих на расстоянии (*in distans*), вторая же всякое действие на расстоянии относит к пустым обманам воображения».

Таковы недоумения Канта. Вовсе нет надобности иметь глубокие познания в развитии европейской мысли, чтобы понять, в чем тут дело: это — Лейбниц столкнулся с Ньютоном. Кант уже видит, что соединить их труднее, нежели «впрячь грифов вместе с конями». Но все же он надеется на возможность решить эту трудную задачу. «Хотя ясно, — продолжает он, — что небольшого труда стоит привести в порядок эти противоположные мнения, но я решился сколько-нибудь поработать на него. Если бы другие, сила которых более соответствует такому предприятию, взялись за это дело, то я был бы удовлетворен уже тем, что привел к нему их внимание».

Таково взаимное отношение некоторых лейбницевских и ньютоновских идей в сознании Канта. Как видите, в 1756 году

(дата «Физической Монадологии») он еще надеялся примирить их логически, хотя несомненно и то, что уже тогда он достаточно остро воспринимал их противоборство.

Не считая себя в праве задерживать Вас обзором дальнейших моментов этой трагедии ума, где героями выступают идеи, а сценою служит сознание, обращаюсь прямо к конечному результату борьбы идей. Несовместимость их для Канта выступала на свет все более и более ясно; все резче и резче врезались в духовный облик Канта противоречивые линии его прирожденного и воспитанного характера. Логическая неизбежность той и другой струи делалась все очевиднее, и, наконец, Вы видите в «Критике Чистого Разума» последний эпизод борьбы. Оба противника лежат обессиленные и замогильными голосами переговариваются о размежевании границ. Прошло 25 лет со времени написания «Монадологии». И непримиримость идей, которая в дни молодости вызывала сомнения в Философии, была даже причиною интеллектуальных терзаний,— это самая непримиримость оказалась теперь доводом в пользу трансцендентального идеализма. И если ранее Кант тяготел к тому, чтобы засыпать пропасть между Лейбницем и Ньютоном, то теперь все усилия его направлялись к углублению противоречия между ними. Если ранее Канту хотелось примирить их, то теперь он всячески старается сделать ссору окончательной. Она нужна ему в видах системы и, притом, именно в той форме, как он ее излагает. Впрочем, Кант не думает делать тайны из своих видов на обостренную им же ссору Лейбница и Ньютона. Он сам напирает на то, что противоречие это — косвенное доказательство идеальной природы пространства и времени. Мало того, он даже придает ему значение *experimentum crucis* (перекрестного опыта). Вот почему, в силу этих расчетов Канта на антиномии, уже загодя можно предположить, что построение антиномий отличается не только искусством, с которым они приспособлены к Критике, но и искусственностью, а доказательство их — произволом и кажущейся строгостью: ведь всегда у философа есть искушение перегрузить опору системы. Это и стараюсь теперь показать я, хотя, за недостатком времени, буду обращаться преимущественно к первым, математическим антиномиям. Однако сперва позволю себе высказать догадку, что ближайшим образом натолкнуло Канта на введение антиномий.

Ва, наверное, заметили, что решение критического вопроса о возможности метафизики Кант многократно сравнивает с тяжбою, где и истцом и ответчиком и судьей является разум же. Но что, в таком случае,— закон? — Это — нормы самого же разума. Каково же взаимоотношение этих законов разума? — Кант внимательно изучал право и ему, конечно, хорошо была известна возможность такого случая (например из Пандект), где закон вступает в коллизию с самим собою и образует,— технически выражаясь,— *statum contrariarum legum*. Случай этот

предусмотрен законодательством Юстиниана. Я прошу Вас обратить особенное внимание, что на языке юристов это противоречие закона самому себе носит название антиномии (см., например, Cod. Just. I. XVII, § 8). Для меня несомненно, что именно отсюда, из области права, заимствовал Кант и понятие и термин для разбираемого в настоящем чтении вопроса. Вообще, думаю мне, правом надо было бы заняться, чтобы уяснить досель темное рождение «Критики чистого разума». Ведь неспроста же Кант неизменно твердит нам, что он ведет процесс разума, неспроста применяет так часто юридические понятия и термины.

Обращаюсь теперь к разбору антиномий. Первый вопрос при этом — о самом распределении антиномий, о их формулировке.

В начале этого чтения мы уже имели случай убедиться, что образцовый порядок и симметрия кантовского учения об антиномиях куплены довольно дорогою ценою — натянутым и искусственным выведением антиномий из без того уже искусственных подразделений формальной логики. Весьма естественно поэтому, что прокрустово ложе категорий заставило Канта уложить свои антиномии весьма не свободно.

В самом деле, в четырех антиномиях рассматриваются один за другим такие вопросы: 1) временно-пространственная конечность или бесконечность мира; 2) конечная или бесконечная делимость материи; 3) конечная или бесконечная причинность явлений; 4) существование или несуществование просто-необходимого существа, как причины мира.

В то время как три первые антиномии решают дилемму: «конечность или бесконечность», последняя внезапно вводит чисто онтологическое понятие «просто-необходимого существа». Если разуместь это Существо космологически, то четвертая антиномия повторяет третью антиномию о конечной и бесконечной причинности, и тогда не для чего выделять ее в самостоятельную. Если же разуместь это Существо в собственном смысле онтологически, то тогда четвертой антиномии — не место в космологии. Кант ввел эту антиномию ради симметрии; но ради симметрии же он выпустил вовсе или слил воедино нечто существенное.

Прежде всего, в первой антиномии почему-то соединены два вопроса — о бесконечности мира в пространстве и о бесконечности его во времени. Вопросы эти разные, и различность их видна хотя бы из того, что Кант дает им отдельные доказательства. В таком объединении этих вопросов сказывается историческое влияние Ньютона, рассматривавшего пространство и время параллельно друг другу. От него-то подобную привывчку давно уже усвоил себе Кант, но — не совсем последовательно, потому что, по его собственным воззрениям, пространство и время не вполне равноправны. Ведь время служит источником

схем — этих посредников между чувственностью и рассудком, а пространство — нет. Но и помимо того, бесконечность пространства — вовсе не то же, что бесконечность времени. Первая есть данная актуальная бесконечность по всем направлениям. Вторая же — данная бесконечность в прошедшем и лишь возможная, потенциальная — в будущем.

Поэтому необходимо отделить вопрос о бесконечности мира в пространстве от вопроса о бесконечности его во времени. Но — мало того. Прекрасно зная, что протяженное в пространстве и материя — вовсе не одно и то же (не забывайте, что Кант со всею решительностью отверг картезианское учение о тождестве материи и протяжения), зная, что количество материи характеризуется не величиною протяжения ее, а массою. Кант, тем не менее, говорит в антиномиях о пространственной протяженности мира таким тоном, как если бы решение вопроса о ней исчерпывало все возможности в способе миропонимания. А что это, действительно, неправильно, видно хотя бы из следующего: конечен или бесконечен мир по своему протяжению, все равно, и в том и в другом случае он может быть как конечным, так и бесконечным по своей массе, т. е. по количеству материи (я принимаю здесь для простоты ньютоновско-кантовское механическое понятие материи, а не современное, электрическое, при котором дело еще более осложняется). Все дело — в том законе, по которому распределена материя в пространстве, или, иначе говоря, от плотности материи как функции координат².

Таким образом, в отношении массы мира ставятся два вопроса: 1) возможно ли бесконечно-продолженное, прогрессивно идущее сложение ее или нет? и 2) возможно ли бесконечно отступающее, регрессивно идущее вычитание из нее. Так — в отношении к тому, что связывает явления в пространстве, — к материи. И точно такие же два вопроса ставятся в отношении к тому, что связывает явление во времени, — к причинности. А именно: 1) возможно ли бесконечно-продолженное, прогрессивное движение причинности? 2) возможно ли бесконечно-отступающее, регрессивное движение причинности?

Но и эти два вопроса могут получать тот и другой ответ совершенно независимо от того, бесконечен ли, или конечен мир, во времени [...] Мир, конечный в своем прошедшем, будет казаться естествоиспытателю бесконечным, ибо естествоиспытатель не умеет определять продолжительности во времени иначе, как через счет причинных звеньев в этой цепи причинности. То же — и относительно будущего. Таким образом, — математически выражаясь, — динамические антиномии в отношении к пространству будут решать: 1) имеет ли мировой интеграл по массе конечную или бесконечную величину? 2) имеет ли дифференциал массы конечную или бесконечно-малую величину. Впрочем, вся формулировка, данная мною, есть формулировка далеко не вполне расчлененная. Но т. к. для более тонких и

весьма существенных деталей необходимо было бы излагать много чисто математических понятий и теорем, и, в частности, решать вопрос об актуально бесконечно-малых,— ибо мыслимо и то, что существуют атомы мира, но атомы бесконечно-малые,— то я полагаю достаточным и найденное грубое приближение к научной постановке вопроса о математических антиномиях.

Я позволю себе более наглядно уяснить сказанное ранее о массе мира в целом и в элементах на следующем геометрическом образе. Замечу предварительно, что аналогичный (хотя уже и символический) образ можно дать и для причинности, прогрессивной и регрессивной. Поэтому ограничиваюсь вопросом о массе.

Возьмем в мире некоторую точку A и замкнутою поверхностью S , выделим около этой точки A некоторый объем V . Пусть M будет масса содержащейся в V материи. Станем теперь выделять около A все новые и новые объемы $V_1, V_2, V_3, V_4...$ посредством последовательно охватывающих друг друга замкнутых поверхностей $S_1, S_2, S_3, S_4...$, и пусть эти поверхности приближаются к границе мира Σ , если таковая существует, и пусть они имеют ее своим пределом; или же пусть возрастают беспредельно, если мир безграничен по протяжению в пространстве. Тогда у нас получится возрастающий ряд масс внутри них: чисел

$$M_1 < M_2 < M_3 < M_4...$$

О них можно сделать двоякое предположение. Или группа чисел

$$M, M_1, M_2, M_3, M_4...$$

как говорят, сходится и имеет конечный предел M , который и называем массою мира; или же группа эта не сходится и не имеет никакого предела, превышая всякую данную величину. Тогда мы говорим, что мир — бесконечен по массе. Первая антиномия заключается в том, что якобы о группе $M, M_1, M_2, M_3...$ можно одинаково строго доказать, что она и сходится и расходится.

Теперь не трудно подобным же рассуждением построить и схему второй антиномии.

Пойдем обратным порядком и станем выделять последовательно убывающие объемы

$$VI, VII, VIII, IV, V, ...$$

посредством последовательно стягивающихся около A поверхностей $S^I, S^{II}, S^{III}, S^{IV}, S^V, ...$, расположенных внутри поверхности S . Тогда мы получим убывающий ряд масс, заключенных внутри этих поверхностей, а именно:

$$M^I > M^{II} > M^{III} > M^{IV} > M^V, ...$$

Ряд этот, вообще говоря, может и расходиться. Но если откинуть этот случай, то останутся две возможности: либо он схо-

дится, имея все члены, начиная от некоторого: или нули, или одинаковые числа, отличные от нуля,— в зависимости от выбора точки *A*, и тогда мир, значит, состоит из неделимых далее элементов, монад, атомов и т. д., между которыми находится пустота. Либо же этот ряд сходится, всегда имея пределом нуль. Тогда, значит, материя сплошна и не имеет последних, далее неделимых элементов. Кант утверждает, что можно одинаково доказать, будто эта группа и всегда имеет пределом нуль (непрерывность материи), и иногда имеет пределом число, отличное от нуля (атомистическое строение материи).

Итак, получается таблица шести антиномий, которая дважды подразделяется: во-первых, на антиномии математические, касающиеся протяжения мира в пространстве и во времени, и антиномии динамические, касающиеся пребывающего в пространстве и времени, рассматриваемого прогрессивно и регрессивно; во-вторых, на антиномии, касающиеся пространственной характеристики мира, и антиномии, касающиеся временной характеристики мира.

Можно представить все антиномии на следующей таблице:³

		Динамические антиномии	
		прогрессивное рассмотрение	регрессивное рассмотрение
Пространство	1. Мир в пространстве протяжен конечно или бесконечно	3. Мир по массе конечен или бесконечен	4. Мир по массе делим до конечного предела или беспрельдно
	2. Мир во времени протенсивен конечно или бесконечно	5. Конец причинности события лежит в конечном или бесконечно отдаленном будущем	6. Начало причинности события лежит в конечном или бесконечном прошлом
Время			
			Пребывающее во времени
			Пребывающее в пространстве

Если теперь мы обратимся к доказательству кантовских антиномий, то тут обнаружится удивительно большое число недомолвок, промахов и даже прямых ошибок. Говорить о них — значило бы прочесть целый ряд чтений, а я и без того уже утомил Ваше внимание. Поэтому ограничусь двумя-тремя замечаниями. Прежде всего бросается в глаза то обстоятельство, что Кант, доказывая антиномичность идеи мира, на деле нигде не вводит в ход доказательства самой этой идеи, но везде говорит, в сущности, просто о пространстве и о времени. Отсюда следует, что если и впрямь он доказал антиномичность, то лишь антиномичность форм созерцания, а не идеи мира. Не свойства вещей —

противоречивы, а лишь свойства пространства и времени. Столь же странно и кантовское утверждение, будто противоречия получаются от того, что мы мыслим мир не как явление, но как вещь в себе. Это было бы, действительно, так, если бы понятие вещи в себе где-нибудь входило в круг доказательства. Однако нигде нет такого внесения в доказательство понятия вещи в себе. Поэтому, если считать доказательства антиномий правильными, то необходимо признать и то, что противоречия относятся не к миру вещей в себе, а к миру явлений. Противоречия возникают не с выходом за границы всякого возможного опыта, а вечно существуют в недрах самого опыта. Кантовская ссылка на идеальность времени и пространства, при помощи которой он думает разрешить противоречия, по меньшей мере странна. Ну, а этот, феноменальный мир, мир представления, как может иметь антиномические противоречия? Ведь все-таки существует идея об нем. Как же она существует противоречиво? Получается у Канта то же, что и у элейцев, которые, сказав, что мир бывания есть лишь *доэа*, мнение, думали, что этим все объяснено. Противоречия мира, данного хотя бы и в виде трансцендентальной мнимости, должны быть объяснены несколько не менее, нежели для мира вещей в себе. Но, уступив и это Канту, спросим себя: В самом ли деле Кант доказал антиномии чистого разума? Нет, и именно потому, что в тезисах дело идет о немислимости противоположного, а в антитезисах — о непредставимости противоположного. В антиномиях сталкиваются, следовательно, разные функции сознания, а вовсе не обнаруживается самопротиворечивость одной и той же. Получается хорошо известный факт, что одна способность человека может быть в антагонизме с другою. Так, глаз видит предметы меняющимися в размерах по мере их отдаления, а рассудок считает их неизменными. Антиномия ли это? — Конечно, нет. Так и с кантовскими противоречиями.

Но главнейшее (опускаю частные возражения), что можно возразить Канту, — это непринятие им во внимание идеи актуальной бесконечности. Для него потому метафизика должна мыслить конечность мира, деления его и причинности, что бесконечность не может быть данной. А данной она не может быть потому, что данная величина получается посредством ряда конечных синтезов и что, стало быть, никаким рядом таких синтезов бесконечность не может быть исчерпана. Стало быть, метафизик, требующий в тезисах законченности, непременно должен утверждать конечность мира, деления его и причинности. Напротив, эмпирик, требующий в антитезисах безграничной шири для опыта, тем самым отрицает всякую данность, ибо данность — всегда конечна и, следовательно, поставила бы границы опыту. Однако как утверждение о необходимости для данности быть конечной, так и утверждение о необходимости для бесконечности быть неданной — совершенно неправильно. При-

знаки данности-законченности и бесконечности-беспредельности сочетаются в идее актуальной бесконечности, которая дана, но не исчерпывается никаким конечным рядом синтезов. Не стану развивать Вам этой идеи. Напомню только, что на понятии актуальной бесконечности перестроена вся современная математика и перестраиваются соприкосновенные с нею науки. Притом, тем более непонятно то, неправомерное, пользование у Канта понятием бесконечности, как никогда не завершенном синтезе, что сам же он, в той же «Критике чистого разума», в Трансцендентальной Эстетике доказывает интуитивность пространства именно тем, что оно «представляется как бесконечная данная величина», причем «все части бесконечного пространства существуют вместе» и «не могут мыслиться до него — но только в нем». Мало того, это же утверждение Кант делает и в Антиномии. Получается какое-то непонятное противоречие в учении о бесконечности пространства и времени, уже отмеченное Шредером и Кутюра. Замечательно и то, что в «Естественной истории неба» (1755 г.) Кант, мимоходом, дал совершенно правильное определение бесконечности: «Бесконечность есть то, что не может быть уменьшено вычетом конечной части». Определение это, к сожалению, забылось им и заменилось недостойным Канта утверждением о бесконечном синтезе, определением, скрывающим в себе грубый *circulus*.

Мне жаль, что наиболее интересную для меня часть моего чтения мне пришлось скомкать и сократить. Тем не менее, я позволю себе высказать тот общий вывод, к которому я пришел при изучении кантовских антиномий. Идея о возможности антиномий разума — это самая глубокая и самая плодотворная из идей Канта. Но доказательство действительного их существования, — кажется, самое непрочное место Критики⁴.

П Р И Б А В Л Е Н И Е

Экскурс об антиномической структуре разума

Как уже было сказано, антиномии, в существе своем, приводятся к дилемме: «*конечность или бесконечность*». Эта противоборственность *конечности и бесконечности* в разуме есть выражение глубочайшего противоречия коренных норм самого разума. По природе своей, разум имеет закал антиномический, ибо разум дву-законен, дву-центричен, дву-осен. А именно, в разуме статика его и динамика его исключают друг друга, хотя, вместе с тем, они не могут быть друг без друга. С одной стороны, в статическом плане, в плане неподвижной данности понятий каждое А есть А, и вся сила мышления — именно в том, чтобы всякое А разграничить от не А, — и твердо держаться этого разграничения. Чтобы мыслить А, мы должны изолировать его от всего того, что есть не А, т. е. мы должны обособить, ограничить

А, отделив его от не А. А, как мыслимое, по существу дела, есть *конечное*. Мы не можем мыслить *процесса*, не разлагая его на последовательность стационарных состояний, на последовательность моментов неизменности. И мы не можем также мыслить непрерывное (*continuum*), не разлагая его на прерывную совокупность точечных элементов. Движение мы разлагаем на ряд состояний покоя (кинематограф), непрерывное — на множественность элементов уже неделимых. На этом основаны вечно истинные парадоксы Зенона: о летящей стреле и др. Это — с одной стороны. А с другой — в плане динамическом, в плане устремления к *обосновке* понятия (т. е. определения и доказательства) каждое А должно иметь свою основу в не А; сущность всякого объяснения — именно в приведении А к тому, что само не есть А, к не А, ибо иначе объяснение было бы тождеством. Когда мы спрашиваем: «Что есть А?», то нам дают ответ: «А есть Б», т. е., другими словами, выводят А из само-тождества $A=A$ и приравнивают его Б,— тому, что не есть тождественно А. Мыслить ясно и отчетливо, это значит под А разумеать именно А и ничего более; объяснять и доказывать — это значит выходить мыслью за пределы А, к Б. Мыслить ясно и отчетливо — это значит стоять на А и не сбиваться с него на не А. Объяснять (определять и доказывать) — это значит идти от А к Б, к тому, что есть не А. Но, чтобы идти от А к Б, надо сперва установить А, как А, т. е., чтобы объяснять или доказывать А, надо сперва мыслить его ясно и отчетливо. Для того же, чтобы мыслить ясно и отчетливо надо *понимать* это А, т. е. надо объяснить (определять и доказывать) его, надо устанавливать А как не А. Но для последнего опять-таки надо установить А, как А. И так идет процесс *ad indefinitum*. Одна функция разума предполагает другую; но вместе одна исключает другую. Всякое нетождественное объяснение приводит А к не А. Всякое ясное и отчетливое мышление устанавливает тождество $A=A$. Утверждение А как А, и утверждение его, как не А — таковы два основных момента мысли. С одной стороны — статическая множественность понятий, ибо каждое из многих А закрепляется в своем противоположении всем прочим; с другой — динамическое единство их, ибо каждое из многих А приводится к другому, это к третьему и т. д.

Статическая множественность понятий и динамическое их единство несовместимы друг с другом: с одной стороны, ведь, рассудок должен стоять на данном (т. е. единичном) и конечном (т. е. ограниченном), а с другой — идти за всякую данность (т. е. единичность) и конечность (т. е. ограниченность), ибо всякое объяснение требует бесконечного ряда объяснительных или доказательных звеньев, из которых каждое нарушение само-тождество понятия объясняемого. Это нарушение само-тождества, повторяю, *никогда* не может быть закончено, потому что каждое определение требует нового определения и каждое

доказательство — нового доказательства. Если мы определили или доказали А чрез Б, то прежние вопросы повторяются теперь относительно Б. Стоит дать ответ на них для Б, определить или доказать его чрез В, чтобы они повторились теперь для В и т. д. Итак, первая из норм рассудка требует остановки мысли, а вторая — беспредельного движения мысли. Первая понуждает установить А, а вторая свести его с Б. Первая есть закон *тождества*, а вторая закон *достаточного основания*. При этом термин «закон тождества» я употребляю несколько условно, включая в него не только собственно закон тождества, но еще и его неизбежных спутников — закон *противоречия* и закон *исключенного третьего*; все три закона, вместе взятые, выполняют *одну* функцию, а именно, выделяют и устанавливают объекты мышления. К закону тождества, понимаемому в только что разъясненном смысле, и к закону достаточного основания сводятся все нормы разума, но эти коренные редуцирующие нормы не совместимы между собою и своим раздором уничтожают разум. Основа разума закон тождества, и уток его — закон достаточного основания. Ткань разума, сотканная из *конечности* и *дурной бесконечности* (беспредельности), раздирается в противоречиях. Разум *равно* нуждается в *обеих* своих нормах, и ни без *одной* (т. е. без начала конечности), ни без *другой* (т. е. без начала бесконечности) работать не может. Он *не* может работать, однако, и при пользовании *обеими* ими, ибо они не совместны. Нормы разума необходимы, но они — и невозможны. Разум сказывается насквозь антиномическим — в своей тончайшей структуре. Кантовские антиномии — только *приоткрывают* дверь за кулисы разума. Но будучи выставлены с полною сознательностью и в упор эпохи просветительства, с вызовом рационализму XVIII века, они являлись великою *моральною* заслугою Коперника философии. [...]

¹ Настоящая лекция была написана до моего знакомства с впервые исследующей вопрос о происхождении Кантовых антиномий брошюрой Л. Робинсона «Историко-философские этюды». Вып. первый, Спб., 1908. По мнению названного автора, Кант заимствовал свое учение об антиномиях из произведения Артура Кольтера «Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world», 1713, переведенного на немецкий язык Эшенбахом и изданного в Ростоке вместе с «Диалогами» Беркли под заглавием: «Sammlung der vornehmstem Schriftsteller, die Wirklichkeit ihres eignen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen. Enthaltend Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonus und des Colliers Allgemeinen Schlüssel. Übersetz und mit wiederlegenden Anmerkungen versehen nebst einem Anhang worin die Wirklichkeit der Körper erwiesen wird von Ion. Christ. Eschenbach».

² Пусть М — масса мира, $\rho(x, y, z)$ — плотность материи в точке (x, y, z) , a, a', b, b', c, c' — пределы интеграции, соответствующие крайним точкам мира. Тогда

$$M = \int_a^{a'} \int_b^{b'} \int_c^{c'} \rho(x, y, z) dx dy dz.$$

Если примем ρ за функцию точки A , то, обозначая радиус r каждой из сфер, на которой $\rho = \text{const}$, и считая мир бесконечным по протяжению, имеем

$$M' = 4\pi \int_0^{\infty} r^2 \rho(r) dr.$$

Однако M и M' могут быть и конечны, и бесконечны при всяких пределах интеграции a, a', b, b', c, c' — как конечных, так и бесконечно-больших величин; их величина определяется видом функции $\rho(x, y, z)$ или $\rho(r)$.

³ Ср. у Вундта: *Kants Kosmologische Antinomien*. — In: «*Philosoph. Studien*». Bd. 2, 1885, SS. 102—103.

⁴ Для читателя, который пожелал бы вникнуть в проблему космологических антиномий, привожу небольшую часть обширной литературы:

1. Erhardt Fr. *Kritik der Kantischen Antinomien*. Leipzig, 1888. Rezension in: «*Philos. Monatsh.*». XXVI, 1890, SS. 97, 100; «*Arch. f. Gesch. d. Philos.*». V, S. 260 ff.

2. Quaatz Johann. *Kants Kosmologische Ideen, ihre Ableitung aus der Kategorien, die Antinomie und deren Auflösung*. Berlin, 1878, S. 32.

3. Reiche. *De Kantii antinomiis quae dicuntur theoreticis*. Cott., 1838, p. 60.

4. Maas. *Briefe über die Antinomie der Vernunft*. Halle, 1888, p. 92.

5. Renouvier Ch. *Les labirinthés de la métaphysique. Les antinomies kantiennes de l'infini et du continu*. In: «*La Critique philosophique*», 1876(2), pp. 81—96.

6. Renouvier Ch. *Les Dilemmes, de la métaphysique pure*. Paris, 1901.

7. Richter Jos. *Die Kantischen Antinomien*. Manuh., 1863.

8. Ward, Lester F. *Kant's Antinomie in the light of modern science*. — In: «*J. of Specul. Philos.*». XV, 1881, pp. 381—394.

9. Wundt W. *Kant's kosmologische Antinomien und das Problem der Unendlichkeit*. In: *Philos. Studien*. II, 1885, SS. 495—538.

Замечания на работу В. Вундта дал К. Кантор в статье: *Mittheilungen zur Lehre vom Transfiniten*. — In: «*Zeitschr. f. Philos. und philosophische Kritik*». 1887. XCI, SS. 81—125, 252—270.

10. Farges A. *L'idée du continu dans l'espace et le temps*. Paris, 1892, p. 278.

11. Güttler E. *Die Entropie des Weltalls und die Kant'scher Antinomien*. In: «*Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik*» XCIX, 1891, p. 41—80.

12. Dunan. *La première antinomie de Kant*. — In: «*Rev. philos.*». XLIX, 1900, avril., pp. 353—377.

13. Stommel C. *Die Differenz Kants und Hegels in Beziehung auf die Antinomien*. Halle, 1876.

14. Zwanziger. *Unparteiische Erörterung über die kantische Lehre von Ideen und Antinomien*. — In: «*Deutsche Rev.*», 1797.

15. Saisset Emil. *Le scepticisme. Aenesideme, Pascale, Kant*. Paris, 1861. 2-meed., 1867.

16. Masci Fil. *Una polemica su Kant l'estetica trascendentale e la antinomie*. Napoli, 1873.

17. Couturat L. *Les principes des mathématiques*. Paris, 1907, p. 301s.

18. Couturat L. *De l'infini mathématique*. Paris, 1896, 2-me part., liv. IV, chp. IV.

19. Russel B. *The principles of Mathematics*. Voi. 1, Cambridge, 1903, Part. VI, chp. LII.

20. Evellin G. *La Dialectique des antinomies*. — In: «*Bibliothèque du Congrès International de philosophie*». Paris, 1900, I, pp. 115—218.

21. Evellin F. *La Dialectique des antinomies kantiennes*. — In: «*Rev. de Met. et de Mor.*», X, 1902, 3 pp. 244—324, 4 pp. 437—474.

22. Cassirer E. *Kant und die moderne Mathematik*. — In: «*Kant-Studien*», XII, 1908, SS. 1—49.

23. Робинсон Л. *Историко-философские этюды*. Вып. 1. СПб, 1908.

24. Об антиномиях, кроме того, можно найти в «Kant-Studien» в следующих местах: III. SS. 194, 196, 405; IV. SS. 123, 253, 337, 341, 353; V. SS. 488; VI. SS. 147, 160, 469; VIII. SS. 290, 474 и в других.

Затем об антиномиях следует смотреть в сочинениях, посвященных общему обзору кантовской философии. Таковы:

25. Erdmann В. Kant's Criticismus in der erster und der zweiter Auflage der Krit. d. rein. Vern. Leipzig, 1878.

26. Volkelt Joh. Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. Leipzig, 1879.

27. Паульсен Фр.—Им. Кант, его жизнь и учение. Пер. с нем. Н. Лосского. СПб, 1898; 2-е, испр. изд. СПб, 1905.

28. Paulsen Fr. Versuch einer Entwicklungsgesch. der kantischen Erkenntnisstheorie. Leipzig, 1875.

29. А. Риль и Виндельбандт. Им. Кант. М., 1905.

30. Виндельбандт—Ист. нов. филос. II, СПб, 1906.

31. Фишер Куно—История новой философии. IV, СПб, 1901, Им. Кант и его учение. Пер. с 4-го нем. изд. Н. Н. Полилова, Н. О. Лосского и Д. Е. Жуковского.

32. Cohen H. Kant's Theorie der Erfahrung. Berlin, 1875; 2-te Aufl. 1885.

33. Vaihinger H. Commentar zu Kant's «Kr. d. rein. Vern.» 2B-de, Berlin und Leipzig, 1881—93.

И т. д. Библиографические указания можно найти в 34, Fr. Ueberwegs «Grundriss der Gesch. d. Philosophie». Dritter Theil, 9-te Auflage bearbeitet von Max Heinze. Berlin, 1901, § 34, SS. 302—312.

35. Dictionary to Philosophy and Psychology by J. M. Baldwin, III. New York and London, 1905, pp. 186—320.

36. А новая библиография по кантовской философии (с 1896 г.) систематически собирается в «Kant-Studien».

37. Специально немецкая библиография собрана в книге E. Adickes Bibliography of writings by Kant, which have appeared in Germany up to the end of 1887. — In: «Philos. Rew. 2, II, 3, 1893; II, 4—6; III 1—6; Suppl. No 1 and 2, 1895 etc.

Вопросом об антиномиях, в его современной постановке, безусловно, нельзя заниматься, не считаясь с исследованиями математическими и философско-математическими Г. Кантора и его многочисленных последователей. Сводку работ этого рода до известной степени читатель найдет в уже упомянутой книге Б. Рассела (№ 19) и, в более элементарном изложении, у Л. Кутюра (17 и 18); справочником может служить «Bericht über die Mengenlehre» von Schönflies (Jahresbericht der Deutschen Mathematiker Vereinigung. Bd. VIII, Bd. IX).

Что же касается до обширной литературы, посвященной новейшим исследованиям проблем бесконечности и непрерывности, то она рассеяна по математическим и философским журналам. Указания на часть этой литературы читатель найдет в статье А. А. Schönflies. Mengenlehre (Encyclopädie der mathematischen Wissenschaften) IA 5, SS. 184—185; «Bibliotheka Mathematica». 1897.

Из работ на русском языке имеются только И. Жегалкин. Трансфинитные числа. М., 1908; П. Флоренский. О символах бесконечности. («Новый Путь», 1904, № 9) и отчасти в курсе: N. Weber, J. Wellstein; Энциклопедия элементарной математики. Т. I. Элементарная алгебра и анализ.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ О КАНТЕ, ВЫШЕДШЕЙ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ В 1974—1977 гг.

Указатель охватывает работы о Канте, увидевшие свет после 250-летнего юбилея философа. Библиографический указатель литературы о Канте, изданной в СССР после Октября 1917 г. см. в кн.: Иммануил Кант. Сочинения в 6-ти т., М., 1966, с. 733—738 (составители Г. С. Чанышева и М. Б. Васильева), а также в кн.: История зарубежной домарксистской философии. Указатель литературы. Составитель Т. И. Серебряная. М., 1972, с. 425—433 и в Информационно-библиографическом указателе литературы о Канте (1960—1974), опубликованном в кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 345—362 (составитель Т. А. Корчинская).

При составлении библиографического указателя были использованы материалы, представленные кафедрой философии и научного коммунизма и библиографическим отделом кабинета-музея Канта при Калининградском государственном университете, а также Институтом информации по общественным наукам АН СССР.

Составители библиографии В. А. Жучков и Л. А. Калининков.

РАБОТЫ КАНТА

Кант И. Из писем. Пер. Ю. М. Каган, сост. А. В. Гулыга.— «Вопр. философии», 1974, № 4, с. 154—164; «Вопр. философии», 1974, № 5, с. 124—134.

Кант И. Письмо А. М. Белосельскому. (Реконструкция А. В. Гулыги).— «Наука и жизнь», 1977, № 3, с. 107.

ЛИТЕРАТУРА О КАНТЕ

Абдильдин Ж. М. Диалектика Канта. Алма-Ата, 1974, 160 с.

Абдильдин Ж. М., Баканидзе М. И. Проблема активности познающего субъекта в философии Канта.— «Изв. АН КазССР. Сер. обществ. наук», 1974, № 5, с. 63—72.

Абрамян Л. А. Кантовские «априори» и логический эмпиризм.— Философские вопросы логического анализа научного знания». Вып. 3. Ереван, 1974, с. 84—112.

Абрамян Л. А. Учение Канта об аналитическом и синтетическом знании.— «Вопр. философии», 1975, № 2, с. 73—81.

Абрамян Л. А. Различение видов знания в гносеологии Канта.— «Вестн. Ерев. ун-та. Обществ. науки», 1975, № 2, с. 75—86.

Алиев А., Бульц В., Согомонов Ю. Этапы развития морального сознания и этика Канта.— «Учен. зап. Азерб. ун-та. Сер. ист. и философ. наук», 1975, № 4, с. 47—58.

Андреева И. С. Учение Канта о вечном мире.— В кн.: *Философия Канта и современность*. М., 1974, с. 236—266.

Андреева И. С. Учение Канта о вечном мире. Наследники и критики Канта.— В кн.: *Проблемы мира в западноевропейской философии*. М., 1975, с. 101—148.

Андреева И. С. Кант — теоретик всеобщего мира.— В кн.: *Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта*. Вып. 2. Калининград, 1977, с. 37—44.

Асатиани Г. П. Учение Иммануила Канта о «вечном мире» и современность.— В кн.: *Тбилисский гос. университет. Юбилейная сессия, посвященная 250-летию со дня рождения Канта*. Тбилиси, 1974, с. 23—24.

Асмус В. Ф. Трансцендентальный идеализм и трансцендентальный метод Канта.— В кн.: *Философия Канта и современность*. М., 1974, с. 32—71.

Афасижев М. Н. Кант о типологии предметов эстетического восприятия.— «Вестн. Моск. ун-та. Философия», 1974, № 4, с. 3—13.

Афасижев М. Н. Кант о специфике эстетического суждения.— «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1974, № 6, с. 81—88.

Афасижев М. Н. Проблема целесообразности в философии и эстетике Канта.— «Вопр. истории и теории эстетики». Вып. 8. М., 1974, с. 171—183.

Афасижев М. Н. *Эстетика Канта*. М., 1975. 136 с.

Афасижев М. Н. Теория художественного творчества И. Канта.— В кн.: *Вопр. истории и теории эстетики*. М., 1975, с. 196—214.

Афасижев М. Н. Кант о соотношении природного и социального в эстетической деятельности.— В кн.: *Эстетика и жизнь*. Вып. 4. М., 1975, с. 81—101.

Бакурия М. В. Проблема критерия категориальности в категориологии И. Канта.— В кн.: *Тбилисский гос. университет. Юбилейная сессия, посвященная 250-летию со дня рождения Канта*. Тбилиси, 1974, с. 26—28.

Блюмкин В. А. Философия Канта и некоторые современные проблемы структуры общественного сознания.— В кн.: *Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей*. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 123—129.

Богомолов А. С. Две проблемы диалектики И. Канта.— «Вестн. Моск. ун-та. Философия», 1974, № 2, с. 3—12.

Богомолов А. С. Философия Иммануила Канта.— «Коммунист», 1974, № 7, с. 95—105.

Богомолов А. С. Проблемы диалектики общественного развития в социально-политическом учении Иммануила Кан-

та. — «Вестн. Моск. ун-та. Философия», 1975, № 2, с. 41—50.

Бочоришвили А. Т. Как нынче читается эстетика Канта.— В кн.: Тбилисский гос. университет. Юбилейная сессия, посвященная 250-летию со дня рождения Канта. Тбилиси, 1974, с. 30—31.

Бочоришвили А. Т. Эстетика Канта в развитии.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 163—166.

Булатов М. А. «Практический разум», философия истории и теория целесообразности.— В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 62—108.

Буачидзе Т. А. К проблеме тождества онтологического и логического.— В кн.: Тбилисский гос. университет. Юбилейная сессия. Тбилиси, 1974, с. 28.

Бур М. Социальные и теоретические предпосылки формирования философии Канта.— В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 17—31.

Быховский Б. Э. Религия перед судом разума.— «Вопросы научного атеизма», 1975, вып. 17, с. 200—229.

Веднн Ю. П. Учение Канта о чувственном опыте.— «Вопросы теории познания диалектического материализма». Вып. 2, Рига, 1976, с. 80—106.

Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сборник статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975. 193 с.

Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 2. Калининград, 1977. 168 с.

Гайденко П. П. Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация.— В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 378—419.

Геде А. Кантовская критика познания и теория познания Маркса.— «Учен. зап. высш. парт. школы при ЦК КПСС», 1975, вып. 4, с. 178—193.

Гнатюк Л. В. О влиянии философии Канта на русский позитивизм.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 119—122.

Говорун Д. М. К соотношению науки и искусства в философии Канта.— В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 140—150.

Гогоберишвили В. Г. Философия Канта и неопозитивизм.— В кн.: Тбилисский гос. университет. Юбилейная сессия. Тбилиси, 1974, с. 33—34.

Горский В. С. Историко-философская оценка учения Канта на Украине (середина XIX — начало XX веков).— В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 322—344.

Гринишин Д. М., Калининников Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта.— «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1974, № 6, с. 137—140.

Гринишин Д. М., Михайлов М. М., Сулова Л. А. Актуальные проблемы философского наследия Канта.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 5—32.

Гринишин Д. М., Михайлов М. М., Прокопьев В. П. Иммануил Кант. Л., Изд-во Ленингр. ун-та, 1976. 94 с.

Гринишин Д. М., Калининков Л. А. И. Кант о сущности человеческого общества и его истории.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 2. Калининград, 1977, с. 18—36.

Гулыга А. В. Место эстетики в философской системе Канта.— В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 267—288.

Гулыга А. В. Редкая литография Канта.— «Книжное обозрение», 1974, 22 апр.

Гулыга А. В. Иммануил Кант—член Петербургской Академии наук.— «Вестн. АН СССР», 1974, № 7, с. 120—123.

Гулыга А. В. Читая Канта.— В кн.: Эстетика и жизнь. Вып. 4. М., 1975, с. 27—56.

Гулыга А. В. Полемика с Кантом.— В кн.: Гулыга А. В. Гердер. М., 1975, с. 99—117.

Гулыга А. В. Из забытого.— «Наука и жизнь», 1977, № 3, с. 104—107.

Гулыга А. В. Кант. М., 1977. 303 с.

Гумницкий Г. Н. Этика Канта в свете специфики моральной формы сознания.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 130—138.

Гумницкий Г. Н. Теория морали Канта и некоторые проблемы марксистской этики.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 2. Калининград, 1977, с. 53—80.

Даненгириш Г. М. Диалектика в естественнонаучных работах Канта (период до 70-х гг. XVIII в.).— «Вопросы теории познания диалектического материализма». Вып. 2, Рига, 1976, с. 125—140.

Дарьялов А. Посвящается юбилею Канта.— «Калинингр. правда», 1974, 28 апр.

Демина Н. И. Культурные следствия религиозной реформы Лютера и философии Канта.— В кн.: Сборник аспирантских работ Института философии АН СССР. Вып. 7. М., 1975, с. 102—123.

Демина Н. И., Жучков В. А. Некоторые вопросы современного буржуазного кантоведения. (По материалам IV Международного кантовского конгресса в Майнце).— «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1975, № 6, с. 139—144.

Добринская Е. «Игровая» концепция искусства в эстетике Канта—Шиллера.— В кн.: Театр, музыка, кинематография. Л., 1974, с. 48—62.

Долгов К. М. Кант и кризис буржуазного философско-эстетического сознания.— «Вопр. философии», 1976, № 6, с. 115—127, № 7, с. 109—120.

Долгов К. М. Кант и кризис буржуазного философско-эстетического сознания.— В кн.: Контекст 1975. М., 1977, с. 59—156.

Дробницкий О. Г. Теоретические основы этики Канта.— В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 103—151.

Дробницкий О. Г. Кант — этик и моралист.— «Вопр. философии», 1974, № 4, с. 141—153.

Ергалиев И. Е. Проблема идеи в философии Канта.— «Изв. АН КазССР. Сер. обществ. наук», 1975, № 4, с. 50—58.

Жучков В. А. Юбилей Канта: некоторые итоги и перспективы.— «Вопр. философии», 1974, № 10, с. 155—16.

Жучков В. А. Гносеологическая сущность кантовского учения о свободе.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 2. Калининград, 1977, с. 45—52.

Иванидзе Н. М. К юбилею Канта.— «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1975, № 1, с. 163—165.

Идлис Г. М. Кант и современные представления о Вселенной.— «Природа», 1974, № 6, с. 73—81.

Ильенков Э. В. Логика и диалектика.— В кн.: Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974, с. 55—83.

Ильченко О. Е. Соотношение априоризма и агностицизма.— В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 50—61.

Ицкович Н. Иммануил Кант. (К 250-летию со дня рождения).— «Коммунист», 1974, № 4, с. 61—70.

Какабадзе З. М. К вопросу об интерпретации эстетической концепции Канта.— В кн.: Тбилисский гос. ун-т. Юбилейная сессия. Тбилиси, 1974, с. 29.

Калинников Л. А. Об основном пафосе «критической» философии.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 44—56.

Калинников Л. А. Уроки Канта анализа «возвышенного».— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 2, Калининград, 1977, с. 81—99.

Каменский З. А. Кант в России.— В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 289—328.

Карасев В. И. К оценке И. Канта в ранних произведениях К. Маркса и Ф. Энгельса.— «Вестн. Ленингр. ун-та». 1974. № 5, Экономика. Философия. Право, вып. 1, с. 64—75.

Каримский А. М. Проблема человека в философской и педагогической мысли Иммануила Канта.— «Сов. педагогика», 1974, № 4, с. 125—135.

Карлюк А. Предшественник марксистской философии. К 250-летию со дня рождения Иммануила Канта.— «Коммунист Белоруссии», 1974, № 5, с. 80—86.

Кедровский О. И. Анализ природы математического познания в немецкой классической философии (от Канта до Гегеля). И. Кант.— В кн.: Взаимосвязь философии и математики в процессе исторического развития. От эпохи Возрождения до начала XX века. Киев, 1974, с. 182—225.

Клевцур Л. А., Лысков А. П., Кавалеров А. И. Конференция, посвященная 250-летию со дня рождения И. Канта (Калининград).— «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1974, № 6, с. 147—150.

Клочков В. М. Кант об искусстве как игре познавательных способностей человека.— «Науч. труды Куйбышевского пед. ин-та», 1975, т. 143, с. 118—133.

Кобзарь И. П. Проблема смысла жизни в философии Канта.— В кн.: Диалектика взаимодействия природы и общества. Актуальные проблемы науки и практики. Л., 1976, с. 151—154.

Кокорин А. П. Основные теоретические принципы взаимоотношения субъекта и объекта в философии И. Канта.— «Изв. АН КазССР. Сер. обществ. наук», 1974, № 6, с. 55—61.

Кокорин А. П. Взаимоотношение субъекта и объекта в философии И. Канта. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Алма-Ата, 1975. 31 с.

Кокорин А. П. Кантовские чтения в Алма-Ате.— «Вопр. философии», 1975, № 1, с. 167—168.

Кондаков Н. И. Кант И.— В кн.: Логический словарь. М., 1975, с. 236.

Костюк В. Н. Этика Канта и современная логика.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 139—144.

Кохановский В. П. Элементы историзма в философии Канта.— «Изв. Сев.-Кавк. науч. центра высш. школы. Сер. обществ. наук», Ростов-на-Дону, 1974, № 4, с. 48—53.

Кохановский В. П. Принцип историзма в философии Канта.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 101—110.

Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975. 368 с.

Кузнецова И. С. Кант о математическом знании.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 95—100.

Липерт А. Кант и теория познания немецкого просвещения.— «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1976, № 3, с. 116—123.

Лишевский В. Гипотеза Канта — Лапласа.— «Наука и религия», 1974, № 3, с. 82—84.

Лукьянец В. С. Математика и философия: гносеологические контрасты и параллели в трансцендентальном идеализме Канта.— В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 202—219.

Любимова Т. Б. Эстетический принцип в строении критической философии.— В кн.: Эстетика и жизнь. Вып. 4. М., 1975, с. 57—80.

Любутии К. Н. От Канта к Шопенгауэру: формирование идеалистической философской антропологии.— В кн.: Историко-философские исследования. Проблема человека в буржуазной философии. Свердловск, 1977, с. 19—32.

Малахов В. А. Проблема нравственной свободы в этике Канта.— В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 109—123.

Малыгин В. А. Философия И. Канта как мировоззренческая основа его учения о прекрасном. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Л., 1975. 24 с.

Маргвелашвили Г. Т. Анализ хайдеггеровской интерпретации философии Канта.— В кн.: Тбилисский гос. ун-т. Юбилейная сессия. Тбилиси, 1974, с. 31—33.

Марков В. А. Диалектика изменчивости и устойчивости в работах И. Канта.— «Вопросы теории познания диалектического материализма». Вып. 2. Рига, 1976, с. 107—124.

Мелешенко З. Н. Оценка А. Грамши некоторых основных положений философии И. Канта.— «Вестн. Ленингр. ун-та», 1974, № 5. Экономика. Право, вып. 1, с. 76—83.

Метакса В. Кант и проблемы современной музыки.— В кн.: Эстетика и жизнь. Вып. 4. М., 1975, с. 102—119.

Мотрошилова Н. В. Гуссерль и Кант: проблема «трансцендентальной философии». — В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 329—377.

Нарский И. С. Логика антиномий Канта.— В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 72—102.

Нарский И. С. Соотношение «двух логик» в теории познания Канта.— «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1974, № 2, с. 76—85.

Нарский И. С. Диалектическая проблема Канта.— «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1974, № 5, с. 78—87.

Нарский И. С. Диалектика «критического» Канта.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 57—70.

Нарский И. С. Кант. М., 1976. 207 с.

Нарский И. С. Иммануил Кант.— В кн.: Западноевропейская философия XIX века. Гл. I. М., 1976, с. 9—176.

Нарский И. С. Методологические проблемы социального анализа у Канта.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 2. Калининград, 1977, с. 4—17.

Николко В. Н. Кант и современная математика.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 88—94.

Новикова Л. И. Принцип целесообразности в эстетике Канта.— «Вестн. Моск. ун-та. Философия», 1974, № 4, с. 14—24.

Новиков А. Г. Категория непрерывности в «Критике чистого разума». — «Вопр. методологии науки», 1975, вып. 4, с. 175—178.

Овсянников М. Ф. Эстетика Канта и современность. — «Вестн. Моск. ун-та. Философия», 1974, № 2, с. 23—30.

Овсянников М. Ф. Эстетическая концепция Иммануила Канта и современность. — В кн.: Эстетика и жизнь. Вып. 4. М., 1975, с. 6—26.

Озадовская Л. В. Гносеологическая природа понятий в философии Канта и методологии Эйнштейна. — В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 180—201.

Ойзерман Т. И. Философия Канта и современность. Введение. М., 1974, с. 3—16.

Ойзерман Т. И. Учение Канта о «вещах в себе» и ноуменах. — «Вопр. философии», 1974, № 4, с. 117—128.

Ойзерман Т. И. Предшественник философии марксизма (к 250-летию рождения Канта). — «Правда», 1974, 16 апр.

Ойзерман Т. И. Философия И. Канта. М., 1974. 63 с.

Павлюк М. Кабинет-музей Канта. — «Сов. культура», 1974, 28 июня.

Панов М. И. Кант о роли интуиции в творческой деятельности человека (в сфере математики). — «Науч. труды Кубанского ун-та», 1974, вып. 165, с. 119—135.

Панченко Т. Н. Кантовское различие научного и философского познания. — В кн.: История философии и современность. М., 1977, с. 45—64.

Папуашвили Ш. Н. О новом грузинском переводе «Критики чистого разума» И. Канта. — В кн.: Тбилисский гос. ун-т. Юбилейная сессия. Тбилиси, 1974, с. 34—37.

Пашкова А. А. Кант и философия на Украине начала XIX века. — В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 299—321.

Пионтковский А. А. Теория права и государства Канта. — В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 152—183.

Пионтковский А. А. Политико-правовая философия И. Канта. — «Сов. государство и право», 1974, № 2, с. 84—95.

Поликарпова Е. В. Кант и проблемы антифеодальной революции. — «Изв. высш. учебн. заведений. Правоведение», 1974, № 6, с. 79—89.

Полякова Т. А. Продуктивная способность воображения в формировании образа научной картины мира (эстетический аспект). — В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 124—139.

Причепий Е. М. Проблема феномена в кантовской и современной буржуазной философии. — В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 270—287.

Рихтер Ф., Врона В. Этический социализм — неокантианство — «демократический социализм». — «Вопр. философии», 1974, № 3, с. 93—100.

Рыбалкин М. К. Проблема прекрасного в эстетике Канта. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 167—174.

Савченко А. И. Кант и неопозитивизм. Проблема метафизики. — В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 288—298.

Сайко С. П. Научная конференция, посвященная юбилею Канта. — «Изв. АН КазССР. Сер. обществ. науки», 1974, № 4.

Сафонова Т. Е. Кант об эстетическом суждении вкуса. — В кн.: Герценовские чтения XXVIII. Науч. докл. Философия и социальная психология. Л., 1976, с. 124—129.

Сафонова Т. Е. О проблеме потребностей в философии И. Канта. — В кн.: Герценовские чтения XXVIII. Науч. докл. Философия и социальная психология. Л., 1976, с. 129—133.

Сийман Э. Х. Проблема человеческой природы в докантианской философии и у И. Канта. — «Учен. зап. Тарт. ун-та», 1974, вып. 324, Труды по философии, т. 17, с. 105—123.

Синютин В. И. О влиянии идей Канта на философию истории в России в первой половине XIX века. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 111—118.

Скворцова Л. М. Актуализация процесса познания в философии Иммануила Канта. — В кн.: Проблемы материалистической диалектики. Материалы науч.-теорет. конф. Май, 1974, М., 1975, с. 280—290.

Скрипник А. П. Принципы построения этической теории И. Канта. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. М., 1977. 18 с.

Скрипник А. П. Своеобразие кантовского обоснования морали. — В кн.: Вопросы марксистско-ленинской этики. М., 1977.

Соколов В. В. Некоторые соображения о роли Канта в истории гносеологии и диалектики. — «Вестн. Моск. ун-та. Философия», 1975, № 1, с. 55—58.

Сокулер З. И., Фурманов Ю. Р. Межвузовская конференция, посвященная 250-летию со дня рождения И. Канта. — «Вестн. Моск. ун-та. Философия», 1974, № 4, с. 87—89.

Соловьев Э. Ю. Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права. — В кн.: Философия Канта и современность, М., 1974, с. 184—235.

Субботин А. Л. Лейбниц, Кант и их принципы философии математики. — В кн.: Философия в современном мире. Философия и логика. М., 1974, с. 35—54.

Табачковский В. Г. Кант и проблема целостности человеческой деятельности в буржуазном сознании.— В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 220—269.

Тамбовкина Т. И. Дидактические взгляды И. Канта.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 175—180.

Тевзадзе Г. В. Иммануил Кант. Тбилиси, 1974, с. 461—502 (резюме на русск. яз.).

Тевзадзе Г. В. Понятие «идеализм» в «Критике чистого разума».— В кн.: Тбилисский гос. ун-т. Юбилейная сессия. Тбилиси, 1974, с. 24—26.

Троепольский А. Н. Кант и Кютюра о различии аналитических и синтетических суждений.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 77—87.

Тбилисский гос. университет. Юбилейная сессия, посвященная 250-летию со дня рождения Канта. 19—20 апр. 1974. План работы и тезисы докладов. Тбилиси, 1974. 38 с. Текст на груз. и русск. яз. (Тбил. гос. ун-т. Ин-т философии АН ГССР):

Федоров Б. И. Кант и Больцано.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 71—76.

Федотов В. П. В. И. Ленин о теории познания И. Канта в «Философских тетрадах». — «Вестн. Ленингр. ун-та. Философия», 1974, № 5. Экономика. Философия. Право, вып. I, с. 54—63.

Фельдман Д. И., Баскин Ю. Я. Учение Канта и Гегеля о международном праве и современность. Казань, Изд-во Казанского ун-та, 1977. 127 с.

Философия Канта и современность. М., 1974. 469 с.

Фурманов Г. Л. Сочинение И. Канта «К вечному миру» и современность.— «Вестн. Моск. ун-та. Философия», 1974, № 2, с. 13—22.

Храмова В. Л. К проблеме категориального синтеза. Кант, неокантианство, Эйнштейн.— В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 151—179.

Черняк В. С. Кант и философия математики.— «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1977, № 3, с. 105—114.

Шароградский В. И. Формирование взглядов Канта на пространство и время.— «Учен. зап. кафедр обществ. наук вузов Ленинграда. Философия», 1974, вып. 15, с. 175—183.

Шароградский В. И. Об общей основе критической философии Канта.— «Учен. зап. кафедр обществ. наук вузов Ленинграда. Философия», 1975, вып. 16, с. 177—187.

Шашкевич П. Д. Об идейных истоках «критической» философии И. Канта.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 33—43.

Шашкевич П. Д. Логико-гносеологическая концепция Иммануила Канта.— В кн.: Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени. М., 1976, с. 143—289.

Шашков Н. И. Кантовское понимание природы.— В кн.: Человек и среда. Материалы I Уральских филос. чтений. Свердловск, 1975, с. 185—188.

Шашков Н. И. Категория долга в этической теории И. Канта.— В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975, с. 145—162.

Шашков Н. И. Кант и «этический социализм». Лекции по спецкурсу для студентов филос. факультетов. Свердловск, 1975. 147 с.

Шашков Н. И. Проблема соотношения объекта и субъекта в «Критике чистого разума» И. Канта.— «Вестн. Моск. ун-та. Философия», 1976, № 3, с. 60—69.

Шашков Н. И. Антропологическая направленность теории познания И. Канта.— В кн.: Историко-филос. исследования. Критика антропологических концепций. Свердловск, 1976, с. 24—35.

Шашков Н. И., Шитиков М. М. Проблема человека в философии И. Канта.— В кн.: Историко-философские исследования. Проблема человека в буржуазной философии. Свердловск, 1977, с. 5—18.

Швырев В. С. Кант и неопозитивистская доктрина научного знания.— В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 420—459.

Швырев В. С. Кантово учение о синтетическом априори и современная методология науки.— «Вопр. философии», 1974, № 4, с. 129—140.

Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта. Киев, 1974. 335 с.

Шинкарук В. И. Проблемы диалектики в философии Канта.— В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 29—49.

Шинкарук В. И., Булатов М. А. Социальные и теоретические предпосылки формирования философии Канта.— В кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 13—28.

Шляхин Г. Г. Кантовская концепция математики и современность.— «Изв. Сев.-Кавк. науч. центра высш. школы. Обществ. науки», 1975, № 1, с. 72—78.

Шляхин Г. Г. Кантовская философия математики и современность.— «Вопр. философии», 1976, № 1, с. 129—138.

Эстетика Канта и современность.— В кн.: Эстетика и жизнь. Вып. 4, М., 1975, с. 5—118.

РЕЦЕНЗИИ

Алексеев Л. Плодотворное сотрудничество. (Рец. на кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1975. 192 с.)— «Калинингр. правда», 1975, 16 окт.

Андреева И. С. Рец. на кн.: *Zum Kantverständnis unserer Zeit*. Berlin, 1975 — «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1977, № 2, с. 143—145.

Богомолов А. С. Ученые ГДР о философии Канта. (Рец. на кн.: *Zum Kantverständnis unserer Zeit*. Berlin, 1975). — «Вопр. философии», 1976, № 4, с. 139—142.

Гогоберишвили В. Г., Шушанашвили Г. Г. Рец. на кн.: Г. В. Тевзадзе. *Иммануил Кант*. Тбилиси, 1974. 536 с. — «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1977, № 2, с. 179—181.

Гринишин Д. М., Калинин Л. А. Ценный вклад в советское кантоведение. (Обсуждение кн.: *Философия Канта и современность*, М., 1974, на расширенном заседании кафедры философии и научного коммунизма Калининградского гос. ун-та). — В кн.: *Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта*. Вып. 2. Калининград, 1977, с. 162—167.

Гулыга А. В. Взгляд сквозь столетия. (Рец. на кн.: *Асмус В. Ф. Иммануил Кант*. М., 1973). — «Советская культура», 1974, 19 апр.

Гулыга А. В. Рец. на кн.: *Karl Vorländer. Kants Leben*. Hamburg, 1974. — «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1974, № 5, с. 187—188.

Демина Н. И. Рец. на кн.: *Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта*. Сб. статей. Калининград, Кн. изд-во, 1975; *Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта*. Вып. 2. Калининград, 1977. — «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1977, № 4, с. 187—188.

Жучков В. А. Рец. на кн.: *Асмус В. Ф. Иммануил Кант*. М., 1973; *Философия Канта и современность*. М., 1974. — «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1974, № 3, с. 165—169.

Жучков В. А. Рец. на кн.: *Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта*. Киев, 1974. — «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1975, № 1, с. 182—184.

Калинников Л. А., Науменко И. А. Две книги из истории немецкой философии XVIII—XIX вв. (Рец. на кн.: *Нарский И. С. Кант*. М., 1976; *Быховский Б. Э. Шопенгауэр*. М., 1975) — «Науч. докл. высш. школы. Филос. науки», 1977, № 1, с. 176—179.

Касымжанов А. Х., Абсатаров Р. Б., Молдабеков Ж. Ж., Кокорин А. П. Рец. на кн.: *Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта*. Киев, 1974. — «Вопр. философии», 1975, № 2, с. 166—168.

Кохановский В. П. Рец. на кн.: *Абдильдин Ж. М. Диалектика Канта*. Алма-Ата, 1974. — «Изв. Сев.-Кавк. науч. центра высш. школы. Сер. обществ. наук», 1975, № 4, с. 109—111.

Лекторский В. А. Новые труды о философии Иммануила Канта. (Рец. на кн.: *Асмус В. Ф. Иммануил Кант*. М., 1973; *Фи-*

лософия Канта и современность. М., 1974) — «Полит. самообразование», 1974, № 4, с. 139—142.

Обзор направлений в изучении кантовского теоретического наследия, представленных в материалах юбилейной конференции (посвященной 250-летию со дня рождения Канта). — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 2. Калининград, 1977, с. 100—162. (Содержание: Калининников Л. А., Троепольский А. Н. Математические и естественнонаучные взгляды И. Канта; Калининников Л. А., Троепольский А. Н. Проблемы гносеологии и методологии научного познания И. Канта; Гринишин Д. М. Социально-политические взгляды И. Канта; Титова Т. И. Этические и эстетические взгляды И. Канта).

С и н ю т и н В. И. О теоретических источниках марксизма. (Рец. на кн.: Философия Канта и современность. М., 1974). — «Вестн. Ленингр. ун-та», 1974, № 11, Экономика, Философия. Право, вып. 2, с. 160—161.

Ю д и н Э. Г. Рец. на кн.: Абдильдин Ж. М. Диалектика Канта. Алма-Ата, 1974. — «Вопр. философии», 1975, № 11, с. 175—178.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Д. М. Гринишин</i> (Калининград), <i>В. А. Жучков</i> (Москва). Советское кантоведение сегодня: итоги, проблемы, перспективы	3
<i>Е. П. Ситковский</i> (Москва). Учение Канта о сущности и явлении	14
<i>Л. А. Абрамян</i> (Ереван). Многообразие и единство кантовского понятия о вещи в себе	19
<i>И. С. Нарский</i> (Москва). Проблема противоречий в мышлении (Зенон Элейский, Кант, Гегель)	27
<i>Л. А. Калининков</i> (Калининград). Телеологический метод Канта и диалектика	35
<i>В. Н. Костюк</i> (Москва). О логическом аспекте философских доказательств в «Критике чистого разума»	45
<i>А. Н. Троепольский</i> (Калининград). Три линии развития проблемы аналитических и синтетических суждений в современной логике	51
<i>А. В. Гулыга</i> (Москва). Основная проблема философии Канта	60
<i>Э. Ю. Соловьев</i> (Москва). Проблема философии истории в поздних работах Канта	67
<i>М. С. Даниелян</i> (Ереван). Критика натурализма в кантовской концепции человека	75
<i>В. К. Дябло</i> (Калининград). Учение Канта о соответствии нравственности и права	82
<i>А. З. Дмитровский</i> (Калининград). Кант и русская общественная мысль в первой половине XIX века	88
<i>Г. В. Гевзадзе</i> (Тбилиси). Кантианство и неокантианство	96
<i>Г. Г. Шушанавили</i> (Тбилиси). И. Кант и М. Шелер	104
<i>Ян В. Сарна</i> (Кельце, ПНР). Априорное познание в понимании Канта и феноменологии	111
<i>И. И. Пачкаева</i> (Москва). Некоторые современные интерпретации философии Канта в ФРГ	118

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ.

<i>И. Кант</i> . Из черновиков (публикация В. А. Жучкова)	124
<i>П. А. Флоренский</i> . Космологические антиномии И. Канта (публикация А. В. Гулыги и И. С. Нарского)	131
Библиографический указатель литературы о Канте, вышедшей на русском языке в 1974—1977 гг.	147