# МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

# ВОПРОСЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ ИММАНУИЛА КАНТА

Выпуск 5

МЕЖВУЗОВСКИЙ СБОРНИК

В межвузовском сборнике содержатся статьи, посвященные исследованию роли И. Канта в разработке диалектического метода, а также различным аспектам этической и философско-исторической доктривы Канта. Впервые в переводе на русский язык публикуются 2-я и 3-я части рецензии Канта на книгу И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества».

Предназначен для специалистов по философии и истории философии и всех тех, кто интересуется проблемами истории науки и культуры.

Редакционная коллегия: Гринишин Д. М., профессор, Қалининградский университет (отв. редактор); Гулыга А. В., профессор, Институт философии АН СССР; Жучков В. А., кандидат философских наук, Институт философии АН СССР; Калинников Л. А., доцент, Қалининградский университет (отв. секретарь); Нарский И. С., профессор, АОН при ЦК КПСС.

## ФИЛОСОФИЯ КАНТА: ПРОБЛЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

Немецкая классическая философия сформулировала ряд важнейших проблем, с решением которых теоретически было связано формирование философии марксизма. К числу таких проблем принадлежит проблема субъекта-объекта. Немецкая философия конца XVIII — начала XIX вв. наследует ее от предшествующей философии в качестве проблемы отношения человека к миру. Отношение человека к миру выдвигалось в центр внимания развитием «гражданского общества»; теоретический анализ этого отношения был обусловлен стремлением буржуазного класса к практическому достижению свободы. Философская революция предшествовала политическому перевороту. Потребность общественных преобразований — именно ликвидация феодализма — выражается в буржуазной философии нового времени и в виде потребности решить антиномию свободы и необходимости. Человек — субъект рожден быть своболным...

Социологический рационализм, достигший вершины во французском материализме XVIII в., в материалистическом варианте был ограничен исторически рамками натуралистического подхода к субъекту и объекту, свободе и необходимости. Абстрактное противопоставление природного и неприродного — отправной пункт для признания «естественного» индивида «нормальным» индивидом — субъектом, разум которого может быть мерилом существующего. Известна судьба этой теоретической иллюзии. «Мы знаем теперь, — писал Энгельс, — что это царство разума было не чем иным, как идеализированным царством буржуазии, что вечная справедливость нашла свое осуществление в буржуазной юстиции, что равенство свелось к гражданскому равенству перед законом, а одним из самых существенных прав человека провозглашена была... буржуазная собственность» 1. Между тем осознание иллюзорности надежд просветителей, сторонников социологического рационализма, на реализацию «абсолютных идеалов» начинает складываться еще тогда, когда буржузные революции осуществились не во всех ведущих странах Европы. И именно потому, что, осуществившись, эти революции практически обнаружили расхождение «должного» и «сущего». Идеологи немецкой буржуазии конца XVIII — начала XIX вв. имели достаточно фактов на этот счет. События в Голландии, Англии, во Франции показывали, что возникающая в ходе преобразования действительность не совпадает с теми идеалами, которые, казалось, абсолютно должны были соответствовать «истинной природе» человека-

субъекта.

Классические буржуазные революции, французская революция XVIII в. в особенности, свершаются под флагом рационализма. Это вполне вытекает из их существа: буржуазные революции носят политический характер. Они приводят надстройку в соответствие со сложившимся стихийно в рамках феодального режима буржуазным базисом. Кризис же просветительского рационализма— неизбежное следствие развития буржуазных отношений в послереволюционный период. Философская мысль находит некий «остаток», выходящий за пределы целей, которые связывались с рациональным постижением «истинной природы» человека, ее интересов. Философия наталкивается на нечто надындивидуальное и выражает его в соответствии со спецификой теоретической системы.

Системы классиков немецкого идеализма от Канта до Гегеля—
в конечном счете продукт немецких условий конца XVIII— начала XIX вв. Внутренняя ситуация решающим образом определяла и восприятие международных событий. «Состояние Германии в конце прошлого века полностью отражается в кантовской «Критике чистого разума», — пишут Маркс и Энгельс. — В то время как французская буржуазия посредством колоссальнейшей из известных в истории революций достигла господства и завоевала европейский континент, в то время как политически уже эмансипированная английская буржуазия революционизировала промышленность и подчинила себе Индию политически, а весь остальной мир коммерчески, — в это время бессильные немецкие бюргеры

дошли только до «доброй воли» 2.

Немецкие философы-идеалисты от Канта до Гегеля изобразили материальную обусловленность интересов в виде «чистого» самоопределения надындивидуального сознания. Идеологи бессильной экономически и политически немецкой буржуазии обращают внимание на «всеобщее», будь то «всеобщее сознание» и его формы, «абсолютное Я», или «абсолютное тождество», «абсолютный субъскт-объект». Превратная форма скрывала догадку о законах общественного развития, о зависимости эмпирического «я» и его сознания от «целого», внутри которого это «я» развивается. Отражение общественных процессов европейской истории в философии немецкого идеализма самым ближайшим образом сказалось на решении проблемы субъекта-объекта. Мысль о «всеобщем», соединенная с догадкой о «деятельном» характере «всеобщего», позволяла на идеалистической основе поставить вопрос о специфическом содержании субъекта и объекта, отличном от природного содержания. Принцип «деятельности», взятой в абстрактно-духовпом виде, отражал в конечном счете практику французской буржуазии. Немецкая классическая философия, будучи в главном своеобразным отражением европейской истории, обобщила одновременно истории философского и частно-научного познания мира.

В советской философской литературе уже отмечалось, что категориальное выражение субъектно-объектного отношения в том

значении, которое сохраняется до сих пор, осуществилось довольно поздно. А. М. Деборин писал по этому поводу: «Выражения «субъект» и «объект» как определенные противоположности мы впервые встречаем у стоиков. Дальше, у Дунса Скота, в средние века эти категории получают более ясное и определенное выражение, но странным образом, — на что мало обращено внимания до сегодняшнего дня, — в средние века эти понятия имели прямо противоположный смысл, т. е. субъект означал объект, а объект — субъект» 3.

Для нашего исследования важно подчеркнуть, что понятия «субъект» и «объект» в отмеченном А. М. Дебориным смысле употреблялись не только в древней и средневековой философии, но и в новой философии, именно до Канта. Под субъектом понимались или субстанция вообще, или единичное оформленное бытие; под объектом — то, что существует в сознании в качестве мысли-

тельной конструкции.

По отношению к современному значению терминов «субъект» и «объект» Кант поставил предшествующее их значение с головы на ноги. В самой философии Канта «критического периода» подобный переворот был связан с догадкой об активности познания. Абсолютизация этой активности привела Канта к мысли о том, что подлинной основой вещей является сознание, некий «трансцендентальный субъект». Стало быть, с внешней стороны, замечает В. А. Лекторский, «Кант следует традиционному смыслу терминов: «трансцендентальный субъект», — это то, что лежит в основе эмпирической действительности, природы, мира предметов. «Объект» — продукт деятельности этого субъекта, его трансцендентальная конструкция... Кант подчеркивает, что не от века данные вещи, предметы усваиваются сознанием, а что само трансцендентальное сознание является тем, что лежит в основе вещей, является подлинным их творцом. Таким образом, субъектом оказывается трансцендентальное сознание, а вещь, предмет получает статус объекта» 4.

Отмеченные нами теоретические особенности немецкой классической философии позволяют заключить, что правомерно начать

исследование с анализа кантовской точки зрения.

«Критическая философия», внутри которой обосновывается оригинальная концепция субъекта и объекта, отразила с позиций немецкого буржуазного класса потребности буржуазных общественных преобразований. В теоретическом плане Кант, опираясь на математику и механическое естествознание, стремился разработать учение, свободное от «крайностей» рационалистической и сенсуалистической философии и, более того, — свободное от «крайностей» материализма и идеализма. Эта принципиальная установка Канта привела к разработке философской теории, классическую оценку которой В. И. Ленин сформулировал следующим образом: «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений» 5.

Кант (1724—1804) испытал большое влияние идей Локка, Декарта, революционно-демократических взглядов Руссо, он приветствовал великую французскую революцию конца XVIII в. Однако прогрессивные социально-политические и философские идеи подверглись у Канта такой обработке, которая выхолостила их реальное содержание, вместо подлинного решения проблем предлагалось иллюзорное решение. Социальная действительность изображалась Кантом по преимуществу этически. Маркс и Энгельс замечают, что Кант превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в чистые самоопределения «свободной воли», сделал из нее моральные постулаты. Во времена Канта буржуазные отношения в Германии не приобрели всеобщности, буржуазия как класс не консолидировалась ни экономически, ни политически. Социальное бессилие буржуазии делало неизбежным компромисс с абсолютистским режимом многочисленных княжеств, порождало реакционные идеологические тенденции. Не случайно и Кант не только движется вперед по сравнению со своими предшественниками, но и идет вспять от материалистических и атеистических достижений мировой философии. В некоторых существенных пунктах Кант отходит и от собственных достижений «докритического периода».

Компромиссный характер «критической философии» Канта, усиление идеализма по мере эволюции философских взглядов мыслителя связаны теоретически со смещением центра его философских интересов. Активизация социально-политической жизни по мере развития буржуазных отношений в Германии и в Европе вообще постепенно отодвигала натурфилософские увлечения Канта на второй план, на первый план выдвигалась сугубо социальная проблематика в ее традиционной для прогрессивной буржуазной философии форме и в ее специфически «немецком» решении. На философском языке того времени социальные проблемы формулировались как проблемы человека, его «природы». Ключ к решению социальных проблем предшественники Канта от Бэкона до Спинозы и французских материалистов XVIII в. видели в рациональном объяснении «неизменной природы» человеческих индивидов, этих своеобразных «атомов», образующих общество. Человек, как субъект, носитель разума, его отношение к необходимости внешней и своей собственной «природы» — решение этих проблем было существенной частью идеологии, освещавшей рево-

люционные и прогрессивные движения буржуазии.

Во всех марксистских исследованиях философии Канта приводится Марксова оценка «критической философии» как немецкой теории французской революции. Здесь охватывается общая проблематика и конечная цель теоретических исследований Канта. Однако во многих работах о Канте утверждается, что главное содержание «критической философии»— теория познания. Например, И. С. Попов пишет: «Проблемы теории познания, бесспорно, представляют центр философской системы Канта. Именно этим проблемам посвящен главный философский труд Канта «Критика чистого разума». Гносеологические вопросы составляют основное

солержание кантианства как оформленного философского направления» 6. По нашему мнению, такой вывод далеко не бесспорен. С одной стороны, трудно полагать, что именно в кантовской гносеологии Маркс видел немецкую теорию французской революции. С другой стороны, подобное мнение не согласуется с тем, какое место сам Кант отводил «практической» части своей философии (этика учение о праве и т. д.) и как он сам оценивал «критическую философию». «Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении — говорит Кант в «Критике чистого разума», — касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия бога» (3, 656) \* Разъясняя эту мысль, Кант подчеркивает: «Все интересы моего разума (и спекулятивные, и практические) объединяются в следующих трех вопросах: 1) Что я могу знать? 2) Что я должен делать? 3) На что я могу надеяться? (3, 661).

Антропологическая (в широком смысле) направленность его философии признается самим мыслителем, такая оценка соответствует духу и букве «критической философии». Кант убежден в том, что философские знания должны быть применены к жизни, а «самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, — это иеловек, ибо он для себя своя последняя цель» (6, 351). В обработанной и изданной учеником философа Г. Еше записи лекций Канта по логике к упомянутым трем вопросам добавлен четвертый, справедливо названный Т. И. Ойзерманом «обобщающим предыдущие». Это вопрос: «Что такое человек?». Сам Кант высказывается по этому поводу также вполне определенно: «На первый вопрос отвечает метафизика, на второй мораль, на третий религия, на четвертый антропология. Но в основе можно все это отнести к антропологии, поскольку три первых

вопроса относятся к последнему» 7.

Проблема человека рассматривается Кантом прежде всего в плане соотношения свободы и необходимости. Кант понимал то обстоятельство, что механистический детерминизм и «предустановленная гармония» не в состоянии объяснить действительное соотношение свободы и необходимости, показать пути достижения свободы, ответить на вопросы, неизбежно ставившиеся социальным развитием. Антиномия свободы и необходимости оказалась задачей, решение которой должно было дать учение о «практическом разуме». Философ признавал в соответствии с данными механистического естествознания абсолютную «природную» необходимость и вместе с тем признал абсолютную свободу воли. Но такое признание сопровождалось дуалистическим разрывом мира на мир чувственных явлений и сверхчувственных вещей в себе.

«Двойная порочность этого воззрения заключалась в том, — пишет В. Ф. Асмус, — что оно удаляло «свободу» в надэмпирический сверхчувственный мир и одновременно утверждало фатализм

относительно чувственного мира явлений» 8.

<sup>\*</sup> Здесь и далее ссылки даны на издание: Кант И. Соч. в 6-ти т. М., 1963—1966. (В круглых скобках первая цифра означает том, вторая— страницу).

Гносеологический дуализм Канта, его гносеология в целом имеют служебное, пропедевтическое значение. То, что казалось Канту вытекающим из чисто теоретического, трансцендентального анализа познания, на деле уже было его предпосылкой. Дуализм потому явился выводом из гносеологии, что он телеологически постулирован под влиянием эмпирических предпосылок кантовского учения, дуализм как принцип конструирует сферу «практического» разума. В сфере «теоретического» и в сфере «практического» разума исходным оказывается определенная конструкция субъекта и объекта. Эти категории в понимании Канта многосторонни, их содержание отнюдь не ограничивается познавательным аспектом, который обычно выделяется в литературе, посвященной кантовской философии.

: \*

«Критическая философия» начинается с учения о познании. Общеизвестно влияние, оказанное на Канта Юмом, принятие Кантом юмовского агностицизма, хотя и с оговорками и иронией по поводу скептицизма. В литературе детально исследовано отношение Канта к сенсуализму и рационализму, охарактеризованы попытка Канта и ее результаты относительно «преодоления» указанных гносеологических тенденций. Канту не удалось достичь синтеза сенсуализма и рационализма, в конечном счете он примыкает к рационалистической трактовке и в гносеологии, и в этике.

Кантовский взгляд на познание, его учение о гносеологическом субъекте несут влияние догадки о том, что традиционный рационалистический подход к человеку и обществу, убежденность в достижении рационального господства над человеческой природой (с этим связывалось решение социальных проблем) не дают желаемых результатов. Становление и развитие капитализма (в Англии, далее — во Франции) отнюдь не сделало человеческую жизнь «рациональной», не привело к предполагаемой гармонии интересов. Кризис буржуазного социологического рационализма толкал Канта к созданию философии, в которой центр тяжести перенесен на анализ условий достижения адекватного, всеобщего, необходимого знания и свободы человека. Эта направленность философии фиксируется самим мыслителем в термине «трансцендентальный». Кант как бы догадывался о той «хитрости» мировой истории, «хитрости», которую Гегель впоследствии приписал «духу» и которая на деле есть не что иное, как игра иррациональной стихии частнособственнических отношений. Он направил свое внимание, однако, не на содержание познания и реального исторического развития, а на выяснение именно формальных условий, при которых истины и моральные максимы могли обладать признаком объективности, то есть всеобщности и необходимости. В «критической философии» кроется догадка о надындивидуальной природе субъекта «теоретической» и «практической» деятельности. Гносеологическая ограниченность эмпиризма и рационализма предшествующей философии, специфическая социальная ситуапия в Германии отразились в учении Канта в виде исходного агностицизма и дали в качестве компенсации идеалистическую

кониепцию активности гносеологического субъекта.

Кант видел, что сенсуалистическая трактовка опыта в рамках механистических концепций не обосновывает всеобщность и необходимость знания. Вместе с тем он не разделял рационалистической ориентации, уверенности в том, что можно вывести всеобщие и необходимые истины математики и естествознания из разума как такового. С одной стороны, Кант убежден в том, что «всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят предствления, отчасти побуждают наш рассудок сравнить их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом?» (3, 195). Кажется, что Кант, раскрывая содержание опыта, должен был признать в качестве субъекта — человеческий индивид, а в качестве объекта — природу, воздействие которой на органы чувств человека, согласно сенсуалистической и материалистической точке зрения, и есть опыт. С другой стороны, философ доказывает: «Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта» (3, 105).

Дуализм трансцендентального и трансцендентного, агностицизм, как сознательный принцип, обусловили ошибочную трактовку субъекта и объекта, рациональное содержание которой было погребено субъективным идеализмом. Кант исключает из опыта реальное содержание вещи в себе, материал чувственности оказывается уже опосредованным априорными формами чувственности - пространством и временем, - вещь в себе, как часть природы, не превращается в объект познания, в вещь для нас. Созерцательность и номиналистическая ограниченность, присущие пониманию опыта метафизиками-материалистами, — гносеологический источник противоположной точки зрения. Всеобщность и необходимость математических и естественнонаучных истин Кант связывает не с содержанием познаваемых объектов, а с «чистой» активностью субъекта. По его мнению, традиционное понимание опыта не дает суждениям теоретической основы всеобщности и необходимости. Иное дело, опыт, понятый трансцендентально, как априорный синтез чувственности и рассудка. Трансцендентальное понимание опыта, полагает Кант, свободно от «иллюзий», будто предмет внешнего мира может стать объектом для субъекта. Философия имеет дело с трансцендентальными объектами, она исследует условия, при которых нечто может мыслиться в качестве объекта.

Что такое объект? Это конструкция субъекта. Он возникает в результате априорного синтеза чувственных восприятий (данных в априорных формах пространства и времени) и рассудка (совокупности априорных категорий). Объективность «предмета», по Канту, - следствие априорности форм чувственного и рассудочного познания. Философ, стало быть, дает иллюзорное толкование сбъективности, он увязает в субъективизме, отбрасывает принцип отражения реальных объектов. Познавательное отношение субъекта к объекту, как части природы, подменяется отношением рассудка (совокупности априорных форм) к чувственности, взятой также со стороны. Кант пишет: «Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способ получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй—способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий). Посредством первой способности предмет нам дается, а посредством второй он мыслится в отношении к пред-

ставлению (как одно лишь определение души» (3, 154).

Характеристики, которыми наделяется «объект», по существу, имеют своим источником априорные, всеобщие и необходимые формы чувственности и рассудка. Они субъективны, хотя в данном случае речь идет об объективизации, и только субъективны, хотя взяты со стороны их существования в сфере общественного сознания. Кант критикует Локка и Юма за ограничение опыта рамками деятельности отдельного индивида (подчеркивая, разумеется, различную мировоззренческую ориентацию названных мыслителей), за их неспособность понять всеобщность и необходимость априорных формальных условий возможного опыта. «Объект», «предмет» конструируется в процессе категориального синтеза, связь категорий дает закон, рассудок диктует законы «при-Философ сосредоточивает внимание на доказательстве существования априорных синтетических суждений. Кант убежден в том, что «не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное как способность а prior связывать и подводить многообразное (содержание) данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании» (3, 193). Таким образом, Кант говорит не о познании действительного объекта в исходном смысле части реального мира, включающего самого человека, — а о формальном конструировании «объекта». Отрицание принципа отражения ведет к субъективному идеализму, к отождествлению познания объекта с его созданием. «Объект есть то, в понимании чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием» (3, 195), — таков вывод Канта.

Многообразие данных созерцания, выступающих в пространственно-временных формах, синтезируется понятийно с помощью категорий рассудка. Явление в соединении с априорными формами рассудка дает «объект» как продукт априорного синтеза чувственного созерцания с рассудком. Объект — продукт трансцендентального опыта, он фактически производен от субъекта, субъект оказывается первичным по отношению к созданному им объекту. Согласно Канту, рассудок, контролирующий опыт, относится к явлению, «явление есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неот-

делимо от представления о нем» (3, 151). Отсюда и следует, что рассудок «мыслит предмет сам по себе, однако только как транцендентальный объект» (3, 333). Но трансцендентальный объект может быть продуктом только специфического, а именно — трансцендентального — субъекта. О такого рода субъекте и идет речь

в пределах «критического идеализма».

Условие синтеза чувственности и рассудка, подведения содержания под правила рассудка -- единство сознания субъекта, данное как априорное условие трансцендентального опыта. Имеется в виду трансцендентальное единство апперцепции, единство самосознания субъекта, всеобщее и необходимое, а следовательно, «объективное» представление «я». Априорный принцип, проявляющийся в сознании всякого эмпирического субъекта как принцип «я мыслю», — трансцендентален. Это значит, что данный принцип является условием априорного синтеза чувственности и рассудка, формирования «объекта». Кант пишет: «Я называю его [«я мыслю»] чистой апперцепцией... также первоначальной апперцепцией. Единство его также называю трансцендентальным единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства» (3, 191—192). Кант, упрекающий Юма в психологизме, на деле сам гипостазирует психологически рассмотренное самосознание индивида. Кант принимает за исходное как бы априорно данное начало, то, что фактически оказывается продуктом общественного развития индивида, его социализации. Тот факт, что философ наделяет трансцендентальным единством апперцепции каждого индивида, не выводит его за пределы субъективного идеализма. Речь идет лишь о перенесении акцента из сферы индивидуального в сферу общественного сознания.

Таким образом, субъект осуществляет категориальный априорный синтез чувственности только потому, что располагает априорным единством апперцепции. Кант поясняет: «Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятии об объекте. Поэтому оно оказывается объективным, и его следует отличать от субъективного единства сознания... Эмпирическое единство сознания посредством ассоциации представлений само есть явление и совершенно случайно. Чистая же форма созерцания во времени, просто как созерцание вообще, содержащее в себе данное многообразное, подчинена первоначальному единству сознания только потому, что многообразное в созерцании необходимо относится к одному и тому же я мыслю: следовательно, она подчинена первоначальному единству сознания посредством чистого синтеза рассудка, а priori, лежащего в основе эмпирического синтеза» (курсив наш. — К.  $\mathcal{J}$ .) (3, 196—197). Кант, видно, отделяет эмпирический субъект от трансцендентального, изолируется от действительного отношения субъекта к объекту, от общественно-исторической практики. Чистое Я постулирует само

себя, априори несет в себе формальное единство.

Но если трансцендентальное единство апперцепции обеспечивает единство сознания субъекта как гносеологического субъекта,

то деятельность его, схематическое создание объекта (объект понимается Кантом формально, форма объекта есть его содержание, связь категорий и формирует «объект») — это деятельность бессознательной, присущей априорно субъекту продуктивной силы воображения. Продуктивное воображение — выражение активности субъекта. Именно бессознательная продуктивная сила воображения, создающая явление, дает рассудочным понятиям чувственный материал. Стало быть, Кант, допуская вещи в себе, ноумены, и признавая, что они «аффицируют» чувственное созерцание, все же относит источник «чистого» созерцания к самодеятельности трансцендентального субъекта. Сам субъект возникает из деятельности продуктивного воображения, его сущность совпадает с этой деятельностью. Кант говорит о субъекте как «самодеятельном существе». «Воображение, — пишет Кант, — есть способность представлять предмет также и без его присутствия в созерцании» (3, 204). Так как все созерцания чувственны, способность воображения, естественно, принадлежит чувственности. Но эта способность спонтанна, априори определяет чувственность. В качестве спонтанной способности она именуется продуктивной, в отличие от репродуктивной, воспроизводящей способности воображения. Рассудочный синтез покоится на этой способности. «Синтез вообще..., — пишет Кант, — есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души, без этой функции мы не имели бы никакого знания, хотя мы и редко осознаем ее. Однако задача свести этот синтез к понятиям есть функция рассудка, лишь благодаря которой он доставляет нам знание в собственном смысле этого слова» (3, 173).

Продуктивная сила воображения и трансцендентальное единство апперцепции должны, по мысли Канта, обеспечить структуру синтеза чувственности в рассудке, схематизм чистого рассудка. Понятия и категории дают схему, но не содержание. «Понятие о собаке означает правило, — утверждает философ, — согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом» (3, 223). Схемы-понятия обусловливают исходные априорные синтетические суждения, которые в качестве основоположений Кант относит к основанию естественных

наук.

Таким образом, трансцендентальный субъект, по Канту, первичен относительно объекта. Субъект, в сущности, есть деятельность, чистая трансцендентальная деятельность творческого воображения. Его структура включает продуктивную силу воображения, лежащую в основе априорных форм, трансцендентальное единство апперцепции, априорное созерцание и априорный рассудок, формы которых синтезируются с помощью воображения и апперцепции. Гносеологический субъект индивидуален, он в качестве совокупности всеобщих и необходимых форм чувственности и рассудка проявляется деятельно — посредством эмпирических индивидов. Кант абсолютизирует гносеологическую активность

субъекта в нескольких отношениях. Во-первых, в русле рационалистической философии он отрывает общественное познание, именно научно-теоретическое познание, от носителя и объекта и в виде совокупности априорных рассудочных категорий объявляет его самостоятельно существующим, хотя только в пределах возможного опыта, трансцендентально. Во-вторых, Кант отождествляет познание объекта с его созданием, конструированием в процессе априорного синтеза с помощью трансцендентальных форм чувственности и рассудка. Кант остается в пределах сугубого формализма, абсолютизирует форму познания, ставя в зависимость от нее содержание трансцендентального объекта. В. И. Ленин замечает, что «Я» у Канта пустая форма («самовысасывание») без конкретного анализа процесса познания» 9. На деле формы и категории познания — продукт исторического развития общественного субъекта, в них отражены отношения практического характера, взаимодействие объектов действительности.

Субъект познания, следовательно, выступает у Канта в качестве замкнутой системы, в основе которой находятся продуктивная способность воображения и трансцендентальное единство апперцепции. Кант ставит границы познанию. Ориентированная дуалистически, его концепция априоризма исключает переход от трансцендентального к трансцендентному миру «вещей в себе» 10. Противоречивость концепции Канта и ее агностическая суть со всей силой обнаруживаются в «трансцендентальной диалектике», учении о разуме как завершающем этапе познания и высшем условии синтетического единства.

Кант приходит к выводу о том, что «некоторые знания покидают даже сферу всякого возможного опыта и с помощью понятий, для которых в опыте нигде не может быть дан соответствующий предмет, расширяют, как нам кажется, объем наших суждений за

рамки всякого опыта.

Именно к области этого рода знаний, которые выходят за пределы чувственно воспринимаемого мира, где опыт не может служить ни руководством, ни средством проверки, относятся исследования нашего разума, которые мы считаем по их возможности гораздо более возвышенными, чем все, чему рассудок может научиться в области явлений... Эти неизбежные проблемы самого чистого разума суть бог, свобода и бессмертие» (3, 108—109).

Разум, по Канту, направлен за пределы опыта, к законченному единству. Принцип разума — трансцендентальные идеи. На деле они превращаются в трансцендентные идеи, направленные на потустороннее. Философ постулирует чисто формальные, со ссылкой на три вида дедуктивных умозаключений, три идеи о безусловных целостностях: душе, мире, боге. Известны заслуги Канта в критике «рациональной психологии», «рациональной космологии», «рациональной теологии», как известны и заслуги философа в попытке проанализировать противоречия познания, придать диалектике содержательный характер. Кант был убежден, однако, в неспособности разума дать содержательный ответ на «метафизические» вопросы, поскольку разум должен в этом случае выйти за пределы «опыта». Разум производит «паралогизмы», «антиномии». Философия, полагает Кант, в качестве теории объекта, теории бытия исключается. Остается исследование априорных структур рассудка и разума. Идеи разума приобретают «регулятивное», «практи ческое» значение веры в бессмертие души, в безусловное знание, веры в бога.

Кант не нашел дороги в действительный мир, разорвал единичное и общее в субъекте. Трансцендентальный субъект и субъект эмпирический оказались чуждыми друг другу. Борьба Канта против психологизма и номиналистических взглядов на понятие субъекта в силу непоследовательности исходных принципов закончилась некритическим следованием «эмпирии». Исключение проблемы происхождения, развития знания из гносеологического

анализа обернулось метафизическим психологизмом.

Как мы уже говорили, анализ «теоретического» разума в философии Канта играл роль пропедевтики к исследованию «практического» разума. «Практический» разум ставится Кантом выше «теоретического». Эта установка столь же противоречива, как вся концепция «критической» философии. Сфера «практического» разума — это сфера веры, для которой Кант вполне сознательно «освободил место», ограничив знание. Вера, в понимании Канта, включает в себя и религиозную веру. Вера в бога вытекает, по существу, из морального закона, бог требуется в качестве гаранта нравственного миропорядка. И в этом смысле Кант выходит за пределы науки, его учение о «практическом» разуме смыкается с откровенным богословием. Однако содержание понятия «вера» у Канта далеко не исчерпывается религиозным содержанием. Речь идет о вере в широком смысле, включающей нравственные убеждения, моральное сознание, действие согласно нравственному закону. И хотя «практическое» оказывается духовным, здесь все же заключается догадка об определяющей роли практического действия субъекта по отношению к действию теоретическому.

Кант открывает в «трансцендентальном субъекте» не только познавательную способность, которая в своей «чистоте» (априорности) исследовалась в «Критике чистого разума», он указывает на «воление» как содержащееся в человеке формальное условие нравственного действия. «Добрая воля», взятая в качестве «чистой», априорной, исследуется в «Критике практического разума» и в примыкающих к ней произведениях. Кант рассматривает субъект действия под категорией «чистой воли», т. е. в соответствии с анализом субъекта познания подходит к субъекту действия как к трансцендентальному субъекту. Речь идет не об исследовании воли реального субъекта. Маркс и Энгельс замечали, что Кант превратил материально-мотивированные определения в «чистые» самоопределения «свободной воли», воли в себе и для себя. «Эта добрая воля Канта, — пишут Маркс и Энгельс, — вполне соответствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюрге-

ров, мелочные интересы которых никогда не были способны развиться до общих, национальных интересов класса и которые поэтому постоянно эксплуатировались буржуазией всех остальных наций» 11.

Кант полагает, что безусловно добрая воля характеризует субъект с «практической» стороны. Это надэмпирический, надындивидуалистический и вместе с тем существующий лишь посредством эмпирических индивидов субъект. Принцип воли — категорический императив, всеобщий и необходимый нравственный закон. Он определяет то, что должно происходить, независимо от того, происходило ли это в мире явлений. Всеобщность и необходимость, априорность нравственных законов вообще, по Канту, доказывается гносеологическим анализом «чистого» разума. В «Основах метафизики нравственности» философ писал: «Воля мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков сообразно с представлением о тех или иных законах» (4(1), 268). Воля оказывается абсолютной, автономной, а категорический императив сугубо формальным. «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» (4(1), 347) — вот требование Канта, возведенное в ранг нравственного закона, независимого от мира «явлений», а значит, чувственных влечений. Следование закону — долг, долг как таковой. Кантовский ригоризм неумолим: «Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни» (4(1), 415).

Субъект «практического», т. е. нравственного, действия взят в аспекте «всеобщности», с точки зрения «чистой» воли, всеобщих и необходимых нравственных законов, долга. Кант полагает, что «вся эта цепь явлений в отношении того, что может касаться только морального закона, зависит от спонтанности субъекта как вещи самой по себе, но физически объяснить определение этой спонтанности нельзя» (4(1), 428). Только постольку, поскольку субъект определен с помощью морального закона как умопостигаемый субъект, только постольку он открывает себя в качестве деятельного существа в границах чувственно воспринимаемого мира. Философ приходит к выводу о том, что «умопостигаемый мир содержит основание чувственно воспринимаемого мира, стало быть, и основание его законов, следовательно, непосредственно устанавливает законы для моей воли (целиком принадлежащей

к умопостигаемому миру)» (4(1), 298).

Как видно, теоретический дуализм кантовской философии, обусловленный социально-практически, достигает предела. Кант рассматривает в качестве «практически» действующего субъекта «умопостигаемое» существо, «трансцендентальную конструкцию», находящуюся вне границ реального мира. Здесь, по сути дела, выступает объективно-идеалистическая тенденция, сохраненная далее у Фихте в учении об абсолютном «Я». У Канта дело завершается постулированием бога, бессмертия души, как условий, при которых умопостигаемый волевой субъект может мыслиться абсолютно свободным. Нравственное действие субъекта направлено

на самого себя. Этот субъект оказывается, таким образом, и объектом. Понятие объекта, как «Я», вытекает из осознания самого себя в качестве самоцели. «Единственный принцип нравственности состоит именно в независимости от веякой материи закона (а именно от желаемого объекта)», — заключает философ (4(I), 350—351).

Поскольку волевой субъект определяет себя, он свободен; «каждому разумному существу, обладающему волей, мы необходимо должны приписать также идею свободы». Абсолютно несвободный эмпирический субъект, включенный в мир явлений, действующий согласно «необходимости», оказывается абсолютно свободным в качестве умопостигаемого субъекта. Таким субъектом является человек. Его необходимость и свобода отнесены к противоположным мирам. Отсюда следуют глубоко фаталистические, вполне соответствующие бессилию немецких бюргеров выводы относительно социально-исторического развития. Отсюда следуют агностические и религиозно-идеалистические выводы относительно свободы в сверхчувственной сфере умопостигаемого мира. Только там есть «причинность через свободу». Субъект «практического» действия оказался сверхчувственным (надындивидуальным) субъектом свободы. Он является субъектом «практического» действия относительно самого себя, сам для себя есть и «практический» объект. Кантовская догадка об активности субъекта в практической сфере облачена в не менее мистические одежды, чем и догадка об активности субъекта в сфере познания. «Трансцендентальный» субъект, объединяющий в себе «познание» и «действие», — мистифицированный общественный субъект. «Трансцендентальный субъект» — это оторванное от реальных индивидов и превращенное в совокупность «чистых» форм и законов общественное сознание. «Деятельная сторона» субъекта отнесена к умопостигаемому миру.

Кант попытался разрешить противоречие познания и действия, необходимости и свободы с помощью исследования третьей способности эмпирического субъекта — «способности суждения» как способности к оценочным суждениям на основе целесообразности. В плане интересующей нас проблемы мы можем отметить намерение Канта показать единство «познавательной» и «практической» деятельности субъекта. Философ пишет: «Понятия природы, содержащие в себе основание для всякого априорного теоретического знания, покоились на законодательстве рассудка. Понятие свободы, а priori, содержащее в себе основание для всех чувственно не обусловленных практических предписаний, покоилось на законодательстве разума. Но в семействе высших познавательных способностей все же существует еще среднее звено между рассудком и разумом. Это способность суждения» (5, 174—175). Кант подчеркивает, что способность суждения содержит априорные принципы для чувства удовольствия и неудовольствия. Познание и желание как свойства души порождают трансцендентальные

понятия о природе и свободе.

Чувство удовольствия и неудовольствия «есть лишь восприимчивость определения субъекта», «способность суждения соотносится исключительно с субъектом» (5, 112). В третьей «Критике» мыслитель описывает «рефлектирующую» способность мыслить о чем-то с точки зрения цели. Рассудок дает понятие объекта самого по себе, воля — практические законы. Априорный принцип «рефлектирующей» способности позволяет понимать объект под знаком целесообразности, восходящей к сверхчувственному миру. Телеологическая и эстетическая способность проявляется в размышлении о живых организмах и произведениях искусства. Первая способность основана на отнесении объекта к цели, вторая -

к чувству удовольствия.

Учение Канта об эстетической и телеологической способности суждения, как и вся «критическая» философия, несет печать агностицизма и субъективизма. Это учение всесторонне проанализировано, в частности, В. Ф. Асмусом 12. Мы лишь подчеркиваем заслугу Канта, обратившего внимание на цель как важнейший момент механизма связи теоретической и практической деятельности субъекта. Анализ же эстетической способности суждения, суждения «вкуса», есть анализ оценочных суждений. При всей абсолютизации оценочных суждений и противопоставлении их познавательным суждениям, абсолютизации, оказавшей серьезное влияние на последующую идеалистическую философию (аксиологический идеализм), Кант останется мыслителем, продвигавшим

вперед изучение ценностного отношения и оценки.

Кантовская концепция субъекта и объекта, как и вся «критическая» философия, есть дуалистическая, в конечном итоге субъективно-идеалистическая концепция. И в этом качестве она оказывала непосредственное и опосредованное влияние на дальнейшее развитие категорий субъекта и объекта. Вместе с тем «критическая» философия содержала постановки вопросов и догадки, имевшие большое позитивное значение. Это догадка о «деятельном» характере связи субъекта и объекта, попытка понять специфику становления системы «субъект-объект», попытка преодолеть «робинзонаду» и выделить в индивидуальном действии и познании черты, обусловленные надындивидуальным целым, обществом. Кант смог, хотя и сугубо идеалистически, развить тезис о примате «практического» взаимодействия субъекта и объекта над теоретическим.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Соч. 2-е изд., т. 3,

3 Деборин А. Проблема познания в историко-материалистическом

освещении. — Под знаменем марксизма, 1934, № 4, с. 121.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс Қ., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 17.

Отголоски подобного подхода к данным категориям слышны, например, в «Философском словаре» (Спб., 1904), выпущенном в начале XX века, под редакцией идеалиста Э. Радлова: «Объект (objectum — принадлежащее) обозначает содержание сознания, противоположное субъекту: объект есть то, на что направлена деятельность сознания» (с. 186) «Субъект (от лат. (subje-

сеге - подлежать) обозначает в метафизике носителя состояний, т. е. субстрат, в логике предмет, требующий определения...» (с. 246).

4 Лекторский В. А. Проблема субъекта и объекта в классической не-

мецкой и современной буржуазной философии. М., 1965, с., 5.

5 Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18, с. 206. См. также: Философия Канта и современность. М., 1974; Шинкарук В И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта. Киев, 1974; Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975; Кант и кантианцы. М., 1978;

Калинников Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.

6 Попов С. И. Кант и кантианство. М., 1961, с. 35.

7 Цит. по: В иг М., Irrlitz G. Der Ausspruch der Vernunft. В., 1968, S. 65. «Весьма характерно, — замечает Т. И. Ойзерман, — что Кант не включил в круг основных философских проблем гносеологической проблематики, которая составляла главное содержание его собственного учения. Это, по-видимому, объяснялось тем, что гносеологическое исследование представлялось Канту лишь пролегоменами к новой, трансцендентальной метафизике, которую он пытался воздвигнуть на основе философского критицизма. Кант, следовательно, не понял исторических перспектив развития гносеологической проблематики в философии. Он думал, что ему удалось и поставить, и разрешить все гносеологические проблемы» (Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., Мысль, 1969, с. 219). По нашему мнению, гносеологическое исследование не только «представлялось» Канту пролегоменами к трансцендентальной метафизике, но и на деле было таковым.

<sup>8</sup> Асмус В. Ф. Избр. филос. труды, 1971, т. 2, с. 232.

<sup>9</sup> Ленин В. И. Конспект «Науки логики».— Полн. собр. соч., т. 29, с. 186. 10 Ю. М. Бородай ошибается, усматривая агностицизм Канта «лишь в том, что он призывает никогда не успокаиваться в деле познания на достигнутых результатах, призывает не уподобляться всякого рода теологам, для которых была некогда история, но теперь ее больше нет» (с. 74). Такого рода вывод не соответствует всему строю рассуждений автора книжки «Воображение и теория познания». Не случайно Ю. М. Бородай обращается за примерами для подтверждения столь неожиданного вывода к работам Канта «докритического» периода.

<sup>11</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Соч. 2-е изд., т. 3,

12 Асмус В. Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М., 1962.

И. С. НАРСКИЙ

## ПРОБЛЕМА ДВИЖЕНИЯ К ДИССОНАНСУ И К ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЮ У КАНТА И ГЕГЕЛЯ 1

Центральный раздел логического учения Гегеля составляет, как известно, категориальное движение от «тождества» через «различие» и «противоположность» к «противоречию». Здесь обрисовано развитие противоречия в его «чистом» виде, — развитие, приводящее затем через разрешение противоречия к переходу в новую фазу. Это категориальное движение много раз и по-разному интерпретировалось в истории философии также и для обоснования разных политических целей. Мы считаем, что многое проясняет в смысле этого движения его лейтмотив, который может быть охарактеризован как восхождение от «разности» (Differenz) к «диссонансу», причем понятие диссонанса было намечено в классической немецкой философии И. Кантом. И если движение от «тождества» к «противоречию» носит у Гегеля сущностный характер, то восхождение от «разности» к «диссонансу» — это как бы

еще более глубокая сущность, то есть, говоря словами Ленина, «сущность второго порядка». А можно сказать и так, что это подтекст указанного сущностного движения, обнаруживающий силу, но, с другой стороны, и недостаточность его понимания Гегелем.

Во Введении к «Философии духа» Гегель писал, что развитие духа есть процесс его необходимого саморазличения, доводимого рассудком до степени «твердого» установления. Итак, «...дух вопреки своей простоте есть нечто саморазличенное» городоватие» покидается логической Идеей в состоянии «абстрактного равнодушия» как неразличенности, зато переход к «сущности» открывает дорогу к глубинным саморазличениям в ней. При переходе к «сущности» «само снятие определения неразличенности уже высказало себя, в развитии своей законоположенности оно пока-

зало себя всесторонне как противоречие» <sup>3</sup>.

Действительно, именно в «бродящей» «разности» глубинный корень противоречия, тогда как в «диссонансе» — выражение его негативной стороны. Не случайно, что именно в примечании к положению «разности» в «Науке логики» Гегель высказал свое знаменитое возражение против «нежничанья с вещами», при котором противоречия заглаживаются и затушевываются, и те, кто так поступает, забывают, что «таким путем противоречие не разрешается, а лишь переносится в другое место, в субъективную или внешнюю рефлексию вообще» 4. По этому поводу Ленин сделал в «Философских тетрадях» следующее замечание: («Эта ирония мила! «Нежничанье» с природой и историей (у филистеров) — стремление очистить их от противоречий и борьбы) ...» 5. Но противоречия не есть самоцель, и, как отмечал Энгельс, люди никогда не мирятся с противоречиями и стремятся их преодолеть.

Именно в «разности» находится зерно «противоречия», ведь «рефлексия различает в одной и той же деятельности эти две стороны — одинаковость и неодинаковость, стало быть содержит их обе в одной деятельности, позволяет одной просвечивать сквозь другую и рефлектирует одна в другую» 6. Конечно, зачаток самой «разности» коренится, согласно Гегелю, уже в «тождестве», «в выражении тождества непосредственно встречается и разность» 7. Углубляясь, разность станет развитым «различием», и можно сказать, что разность — это «различие, которое не есть различие, следовательно, отрицание в самом себе» 8, развитое различие — это будущее «разности», когда последняя из внешней станет более внутренней, тогда как совершенно неразвитое, абстрактное различие

чие — это прошлое «разности».

В категории «различие» мы обнаруживаем зерно диссонанса, пока еще не вполне развитого. Можно сказать, что «тождество» было гармонией с предпосылкой диссонанса в виде «разности», а «различие» стало шагом вперед к диссонансу, еще не утратившим прежней гармонии. Но без диссонанса не будет новой гармонии. Без диссонанса не будет консонанса. «Различие» есть становящийся диссонанс, а диссонанс есть становящееся противоречие. Точнее говоря, диссонанс есть становление и относительное выражение собственно взаимоотрицательной стороны противоре-

чия. Другое дело, можно ли признать, что «диссонанс» *полностью* выражает эту взаимоотрицательную сторону? Ниже мы увидим, что нельзя.

В «Малой логике» Гегель писал, что под «различием» следует понимать не «внешнюю и равнодушную разность, но... различие в себе» 9. Но как же связать «внешний» характер «разности» с нашим тезисом о ее существенности? Во-первых, «разность» является внешней в отношении развитого различия, но она существенна в отношении различия «абсолютного», или простого. Во-вторых, существенна не столько сама «разность», сколько глубина движения от разности к диссонансу, амплитуда, диапазон этого движения: переход от разности к диссонансу находится в глубине перехода от различия к противоречию. Главное — «...переход, который и есть существенное и содержит в себе противоречие» 10. Эти слова Гегеля из примечания 3 в конце 2-й главы 1-го отдела 2-й книги «Большой логики» Ленин, выписав в свои «Философские тетради», снабдил тремя чертами на полях. И далее он пишет, что переход — «...это самое важное... Поднятые на вершину противоречия, разнообразия становятся подвижными (regsam) и живыми по отношению одно к другому, - приобретают ту негативность, которая является внутренней пульсацией самодвижения и жизнен-HOCTU» 11.

Переход от разности к диссонансу происходит у Гегеля не параллельно движению от диалектического тождества к противоречию и не просто «под ним» как его саморазвивающийся внутренний смысл, но так, что первые понятия сплетаются со вторым категориальным рядом, непосредственно включаясь в него своим внешним обнаружением и воздействуя на него своим внутренним содержанием. Поэтому характеристики «разности» и «диссонанса» двойственны. Гегель характеризует разность и как тождество, «безразличное к различию» 12, и как единство тождества и простого различия 13, «беременное» полным диалектическим различием. Разность есть такое «различие, которое только положено, следовательно, различие, которое не есть различие...» 14, но «противоположность есть единство тождества и разности» 15. Движение от разности к диссонансу происходит у Гегеля тремя этапами: вопервых, внутри тождества, которое подымается разностью к различию, во-вторых, внутри различия, которое подымается на уровень противоположностей, и, в-третьих, внутри противоположностей, переходящих затем в противоречие. И на всех этих этапах разность выступает и как нечто внешнее, рассудочное, по отношению к внутреннему движению, и как внутреннее, разумное, которое стимулирует движение как его сущностный зачаток.

Эта двойственность переходит и на трактовку самой рассудочной квалификации разности: положение Лейбница, что все вещи различны, рассудочно, и тем самым оно тривиально, ибо формально, «ничтожно», но эта же формально-логическая констатация того, что А не есть В, необходима: на ней нельзя остановиться, но ее нельзя и миновать. Рассудочность необходима. Но разве

как раз она тривиальна и «ничтожна»?

Гегель показал двойственный диссонанс между разумом и рассудком, между диалектической и формальной логикой. Первый диссонанс обнаруживается тогда, когда Гегель отличает диалектическое различие в целом от различия абсолютизированного, или упрощенного, то есть от наименее развитого в различии момента формально-логической разности. Гегель был вполне прав, поскольку такой диссонанс налицо, когда мы имеем дело с метафизической формальной логикой, и это диссонанс несовместимости метафизики и диалектики. Но иной, диалектический, диссонанс имеет место между диалектической и формальной, т. е. рассудочной, логикой тогда, когда она, формальная логика, свободна от метафизичности, т. е. когда ее рассудочность перешла из метафизического состояния в диалектическое. Здесь диссонанс означает несовпадение рассудочной логики и диалектики в полном объеме.

«Диссонанс» как несовместимость имеет тенденцию к слиянию с формально-логическим противоречием. Тогда как «разность в ее рассудочном аспекте тяготеет к слиянию с формально-логическим отрицанием. В этих двух видах две важнейшие формально-логические категории (отрицание и противоречие) входят в систему логики Гегеля. Понятно теперь, почему их нет в учении о субъективном понятии, где дан основной корпус диалектически уже скорректированной Гегелем формальной логики. Все эти положения основаны на допущении о двойственности рассудка, и в пользу того, что это допущение обосновано, т. е. что оно на самом деле имеет место у Гегеля и что оно на самом деле реально, говорят результаты сравнения нескольких страниц в начале «Малой логики» и анализа изложенной на них аргументации.

Если мы сопоставим рассуждения Гегеля о трех отношениях мысли к объективности с его учением о трех моментах диалектического метода, то оказывается, что рассудочное мышление может изменять свой статус, переходя из метафизического в диалектическое состояние и, наоборот, из диалектического в метафизическое <sup>16</sup>. Диссонанс между метафизическим рассудком и диалектическим разумом состоит в их несовместимости, диссонанс между диалектическими рассудком и разумом — в недостаточности, но в то же время в необходимости первого для полного функционирования второго. Сам разум означает у Гегеля преодоление диссонанса, поскольку в «снятом» виде он включает в себя рассудок.

Как мы уже отметили, диссонанс у Гегеля— это внутренняя негативная сторона противоречия, именно то, что в противоречии противоречиво. Конечно, для нас, марксистов, такой тезис недостаточен: в противоречии налицо не только диссонирование, но и взаимоборьба сторон. Но у Гегеля сама борьба в области понятий сводится к диссонансу. Отсюда онтологические основания тенденции к примирению противоположностей: принцип тождества бытия и мышления ведет к подмене борьбы сторон противоречия понятием их диссонанса, а отсюда и к «стиранию» этой борьбы.

И поэтому, в частности, Гегель не смог верно проанализировать «заостренные» проблемные противоречия процесса познания

типа «S есть и не есть P». Не учитывая того, что в этом особом типе противоречий налицо диссонанс, но реальной борьбы сторон еще нет, ибо это гносеологические, а не объективные противоречия, Гегель стал трактовать здесь само формально-логическое противоречие как диалектическое, хотя здесь налицо лишь формально-логическая форма диалектического содержания. В действительности это содержание «снимается» через разрешение противоречия познаний, а его форма— через преодоление формально-логического противоречия, т. е. через его устранение.

И здесь мы имеем все основания провести сопоставление с Кантом. Великий Кант был противником тождества бытия и мышления, отвергнув лейбницевско-вольфианский вариант этого тождества. Максимальный диссонанс, который был им достигнут в его учении, — это антиномии чистого разума. Рассмотрим смысл

и характер этого диссонанса.

Именно здесь у Канта «борьба» между понятиями сводится к «заостренному» диссонансу между ними, а этот диссонанс, с другой стороны, объемлет собой все возможное в отношении данного случая в смысле борьбы между сторонами противоречия. Как известно, антиномии чистого разума суть диалектические противоречия, доведенные до такой степени их остроты, на которой они приобрели форму (внешний вид) противоречия формально-логического 17.

Возникает вопрос, в каком соотношении находятся эти противоречия с наличными (или возможными) противоречиями в объективной области? Отсутствие у «критического» Канта тождества бытия и мышления предполагает, что искомое соотношение носит некоторый особый характер, требующий экспликации и точного определения. Прежде всего необходимо уточнить, что имеется в виду под «объективной областью». Очевидно, что не мир вещей в себе, потому что вещи в себе непознаваемы и к ним не приложимы ни категориальные характеристики, ни те близкие к категориям понятия, которые фигурируют в проблеме амфиболий рассудочного познания. Если же имеется в виду сфера эмпирической реальности, то это не может быть непосредственно данный чувственный материал, потому что он неупорядочен и в нем имеют место не противоречия типа диссонанса, а просто хаос. Таким образом, речь здесь может идти только о явлениях, т. е. о данностях, уже более или менее упорядоченных посредством времени и пространства, если не более того, т. с. также посредством категорий, в том числе категории тождества, но не противоречия. В сфере явлений могут быть свои (и в этом смысле «объективные») противоречия, но они есть не продукт их категориального оформления, но каких-то иных причин, в том числе вторжения в их сферу внешних для них отношений и сил (как-то морального или, наоборот, сугубо эгоистического, а также «легализованно» упорядоченного характера). Разумеется, Кант не считает собственно «противоречиями» в логическом смысле столкновения противоположно направленных сил в механике и тому подобные процессы.

Таким образом, вопрос об отношении противоречий процесса познания к противоречиям самих познаваемых «объектов» остается у Канта открытым, он не получил вполне четко определенного решения и становится проблемой для будущего развития философской мысли.

Гегель принял эту «эстафету» проблемы, и он постулировал соответствие противоречий познания как логических диссонансов противоречиям объективной действительности, однако, довел это «соответствие» до полного тождества, что уже явилось ошибкой.

Заслугой его стало то, что он истолковал диссонанс как диалектическое отрицание. И он понял, что диалектическое отрицание в диссонансе и борьбе не может быть сведено к моменту одного лишь отрицания, уничтожения. С этим согласны и марксисты. При конкретном осуществлении революционного «скачка» нами в принципе отвергается как экстремистский нигилизм тотального отрицания прежнего, так и метафизическое примирение со старым, т. е. его сохранение. Ленин в «Философских тетрадях» писал, что «не голое отрицание, не зрящное отрицание, не скептическое отрицание... характерно и существенно в диалектике, - которая, несомненно, содержит в себе элемент отрицания и притом как важнейший свой элемент, — нет, а отрицание как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного...<sup>18</sup>. Эту структуру «скачка» в его принципиальной форме Гегель охарактеризовал верно. Из его понимания вытекает, что противоречия нельзя ни искусственно разжигать, ни катастрофически взрывать, нельзя их примирять, их необходимо конструктивно разрешать в интересах прогрессивного развития. И важно подчеркнуть, что именно у Канта появился зародыш идеи о непременном разрешении противоречий диалектического типа. Как бы мы ни критиковали Канта за неверное по существу и ошибочное по его логической структуре «разрешение» им его антиномий космологической идеи, все-таки именно Кант требует разрешения антиномий, ищет его и не сомневается в полной необходимости такового!

А как раз в ряде конкретных применений своего принципиального философского решения вопроса о разрешении противоречий Гегель отошел от верного кантовского требования разрешения противоречий, ибо гипертрофировал в «снятии» момент сохранения. В марксистской критической традиции этот важный изъян гегелевского учения справедливо характеризуется как отмеченная, выше ошибочная тенденция к примирению противоположностей. Данное примирение обнаруживается у Гегеля в четырех видах: во-первых, в виде слияния предшествующих категориальных пар в категории высших уровней чисто мыслительным образом; вовторых, в его конкретных политических решениях, касающихся современной ему немецкой действительности; в-третьих, в виде постулирования конца принципиального развития мирового духа. Четвертый вид примирения противоположностей у Гегеля заключается в тех немногих, но досадных случаях, в которых он выдавал исходную конъюнкцию проблемного тезиса и проблемного антитезиса за разрешение этого противоречия, т. е. за искомый

синтез. Это имело место в его анализах антиномии Зенона «летящая стрела» и смысла исходных понятий дифференциального исчисления. В этих случаях Гегель ошибочно отождествил объективную диалектику и диалектику процесса познания и столь же ошибочно отождествил формально-логическую «заостренность» тезиса и антитезиса, когда они, взаимоотрицая друг друга, поставлены в то же время в ситуацию конъюнкции, с «заостренностью» собственно диалектической, для которой эта конъюнкция недостаточна и тем более не может быть решением диалектиче-

Но в большинстве других случаев вопрос об отношении синтеза к тезису и антитезису Гегель в принципе решал верно, т. е. следовал идущему от Канта требованию не оставлять противоречия в неразрешенном виде никоим образом. В «Критике чистого разума» Кант, говоря об антитетике чистого разума как об исследовании антиномий, утверждал, что эти диссонансы мышления («диалектические утверждения») таковы, что «всякий человеческий разум необходимо должен натолкнуться в своем движении вперед» (3, 400) на них, однако они должны быть разрешены безусловно, так что можно даже сказать, что «никакой антитетики чистого разума нет» (3,620). Разрешенное противоречие как таковое остается, так сказать, позади, хотя результаты его разрешения будут действовать на всем протяжении процесса познания в будущем (появятся ли в этом процессе новые противоречия, — этот вопрос Кант оставил открытым).

Ныне имеет хождение несколько особых взглядов на соотношение диссонанса и противоречия и на характер прогрессивного развития от разности к диссонансам и далее к их преодолению. С ними автору этих строк пришлось встретиться и на недавнем XIII Международном гегелевском конгрессе в Белграде в августе—

сентябре 1979 г.

ской проблемы.

Во-первых, имеется взгляд, согласно которому диссонанс всегда существует без противоречия, аналогично чему разность не переходит в различие. Иными словами, диссонанс сводится к неподвижной, нединамичной, недиалектической, по сути дела, несогласованности, наподобие антитетики пифагорейцев или метафизически перетолкованной антиномичности Канта. Диссонанс без противоречия и без его разрешения. У итальянского философа Делла Вольпе в его учении о Realrepugnanz мы находим подобие этой концепции, которую мы считаем недиалектической. Ведь диссонанс — это момент взаимоотрицания в диалектическом противоречии, но не противоречие полностью. Если в антиномически «заостренном» познавательном противоречии, как, например, в антиномиях Канта, противоречие действительно сводится к резкому логическому «диссонансу», это не значит, что такое происходит и во всех других случаях.

Во-вторых, имеется мнение, будто не всякой действительности присущи диссонансы и противоречия, так что философия марксизма, утверждая обратное, ошибается. В тех же случаях, когда факт наличия противоречий отрицать трудно, говорят, что проти-

воречия возникли только потому, что действительность здесь «извращена» (речь идет, как правило, о социальной действительности). Данные рассуждения имеют связь с отрицанием диалектики в природе и, видимо, коренятся в ложном идеалистическом представлении, что неосознаваемое человеком противоречие не есть противоречие. Что касается «извращенной» социальной действительности, то забывают, что она потому и «извращена», что ее «перепахали» социальные противоречия. На существование противоречий в общественной жизни в свое время указал уже Кант.

В-третьих, встречается заблуждение, будто марксизм некритически воспринял от Гегеля, из его учения о рефлективных определениях и вообще из «Науки логики», принцип, согласно которому развитие действительности есть результат линейного следования одних философских категорий из других или хотя бы может быть сведено в своей основе к этому линейному, «по цепочке», движению категорий. Но ведь сам же Гегель предупреждал, что конкретное применение категорий отличается от абстрактного саморазвертывания <sup>19</sup>. Прогресс един и имеет единую общую тенденцию направления своего осуществления, но он содержательнее, богаче и сложнее любой цепи категорий, тем более строго линейно упорядоченных. Гегель хорошо понимал также и то, что никакой отдельный человек, пусть в философском отношении гениальный, не в состоянии приравняться к «мировому духу» и не может раскрыть ни содержания всей действительности, ни даже полноты основной категориальной цепи. «Что разум субъекта ограничен, это само собой разумеется» <sup>20</sup>. Ибо этот разум конечен и не может быть тождествен самосознанию всего совокупного человечества. Более того, никакая отдельная эпоха в развитии этого самосознания не может достигнуть полноты мудрости и свободы в их предельном воплощении. Это значит также, что единство прогресса не означает его одномерности. Марксизм вовсе не утверждает его одномерности. Ведь в развитии природы одновременно сосуществуют, войдя в сложные отношения взаимозависимости, по крайней мере, четыре царства жизни, которые в то же время вырвались на разные ступени реализации жизненных возможностей, — бактерии (прокариоты), грибы, растения и животные, в таксономическом отношении здесь существует нестрогий порядок, и нет такого положения, что все ранние ступени вымирают всегда безвозвратно. Что касается общей единой линии социального прогресса, то прогресс в области науки или же искусства обладает, например, относительной самостоятельностью. Это подчеркивает Энгельс в знаменитых письмах первой половины 90-х годов XIX века. Заметим, что одномерность прогресса отрицалась Кантом, который усматривал, например, противоречивость общественной жизни в сложном взаимодействии противоречащих друг другу различных установок в сфере морали (истинной, легальной, мнимой и т. д.).

Четвертое заблуждение состоит в утверждении, будто развитие должно всегда осуществляться одновременно на всех своих уровнях, а значит на всех ступенях действительности. Из невер-

ного этого утверждения возникла основа для споров, существует ли развитие в природе (хотя у споров насчет существования диалектики в природе, вообще, были и иные, глубоко идеологические причины). Но если признается, что человек есть в конечном счете продукт общественных отношений, а общество и его отношения суть результат развития коллективной производственной практики, т. е. труда как исторического явления, то очевидно, что антропосоциогенез был невозможен без природной основы, ибо труд есть обмен веществ между человеком (становящимся человеком) и природой. После этого мы можем сказать, что природа «доказала» свое развитие тем, что из нее «вышло», как ее противоположность, общество, которое как бы «надстроилось» над природой. Это значит, что развитие происходит по принципу эстафеты: качественно новый, более высокий его уровень становится центром и ведущей силой дальнейшего развития, но эту роль он

передает следующему этапу (уровню).

В целом уже Кант уловил идею «эстафетного» развития, передав функцию высшего, ведущего звена развития своему категорическому императиву. «Эстафетным» образом представлял себе прогресс и Гегель, хотя и телеологически, так что у него получалось, будто низший уровень развития был уже предзаложен в высшем и оказывается лишь этапом актуализации всех имевшихся в этом высшем уровне потенций. Однако принцип эстафеты не полностью выражает характер всеобщего развития: ведь многие низшие уровни, в том числе природа в целом, не прекращают своего относительно самостоятельного существования, они не лишаются своей жизни (это и было одной из причин мнения Гегеля, что в природе царит рядоположенность). Впрочем, это не может быть сказано о любых низших уровнях. Мы знаем, что более низкие общественно-экономические формации неизбежно погибают. Более низкие экономические категории превращаются в подчиненные «органы» более высоких способов производства, действуя в них до поры до времени в «снятом» состоянии. Сосуществование различных способов производства бывает иногда длительным, но не бесконечным: это все же преходящее явление. Низшие уровни развития могут существовать без высших, а высшие, уже после того как они возникли на базе разложения или преобразования низших, в одних случаях могут, а в других (как, например, в случае соотношения существования высших организмов и бактерий) без низших существовать не могут, без них они погибли бы. В целом имеет место закономерность, что высшие уровни развития стремятся к преобразованию низших уровней, так сказать, «по своей мерке».

И чем более высокий этап прогресса возникает, тем более он стремится к линейности в основном, но одновременно и к многообразию в частностях. Это есть, между прочим, следствие господствующей в мире относительной самостоятельности вещей, процессов и явлений и отсутствия абсолютности их взаимосвязи. А это значит, что в целом диссонансы в мире не увеличиваются до бесконечности, они преодолеваются, противоречия разрешают-

ся, но, с другой стороны, диссонансы никогда не исчезают абсолютно. На это указывал уже Кант, приложив к понятию гносеологических и социальных диссонансов свою идею регулятивности, в определенном отношении являющуюся предшественницей концепции асимптотического движения как вечного приближения.

Ч. 3. Философия духа, с. 36.

3 Hegel G. W. F. Samtliche Werke. Hrsg. von G. Lasson. Bd. 111 Wissenschaft der Logik. 1 Teil. Leipzig, 1923, S. 397.

4 Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1971, Т. 2, с. 46.

5 Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч., т. 29, с. 122.

<sup>6</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики, т. 2, с. 46.

7 Там же, с. 37.

8 Там же, с. 44.

Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1929, Т. 1, с. 201.
 Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч., т. 29, с. 127.

<sup>11</sup> Там же, с. 128. <sup>12</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики, т. 2, с. 41.

13 Там же, с. 39. 14 Там же, с. 44. 15 Там же, с. 46.

16 См.: Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, Гл. 4, раздел «Три отношения мысли к объективности».

17 См.: Философия Канта и современность. М., 1974, Гл. «Логика антиномий

Канта».

<sup>18</sup> Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч., т. 29, с. 207. <sup>19</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1929, Т. 1, с. 70, 161 и др.

<sup>20</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч., т. 11, с. 471.

#### ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

18 ноября 1980 г. исполняется 60 лет профессору АОН при ЦК КПСС Игорю Сергеевичу Нарскому, постоянному автору сборника и члену его редколлегии. Родился И. С. Нарский в г. Моршанске Тамбовской области. Все годы войны провел на ее фронтах, за боевые заслуги награжден четырьмя орденами и десятью медалями. Становление его как ученого неразрывно связано с философским факультетом МГУ, где он был сначала студентом и аспирантом, затем

старшим преподавателем, доцентом и профессором.

Профессор И. С. Нарский — крупный исследователь истории философии Нового времени — особенно много внимания в последние 10-15 лет уделяет изучению немецкой классической буржуазной философии, непосредственному предшественнику и источнику философии диалектического материализма. Из деятелей немецкой классической философии преимущественный интерес для профессора Нарского представляют Кант и Гегель. Это связано с кругом его работ по диалектической логике, с разработкой им диалектической теории противоречия. Из работ юбиляра, относящихся к этому направлению его научных исследований, кроме опубликованных в предыдущих выпусках нашего сборника, назовем лишь такие, как «Логика антиномий Канта» («Философия Канта и современность». М., 1974); «Соотношение «двух логик» в теории познания Канта» («Философские науки», 1974, № 2); «Диалектическая проблема Канта» («Философские науки», 1974, № 5); «Кант» (М., 1976); «Г. В. Ф. Гегель» («История диалектики». Немецкая классическая философия». М., 1978) и особенно «Западноевропейская философия XIX века» (М., 1976), рецензия  $\Gamma$  В. Тевзадзе на которую помещается в данном выпуске сборника. Перечислить все, что сделано И. С. Нарским в этой области, затруднительно и в специальном библиографиче-

<sup>1</sup> Статья написана на основании материалов доклада автора на пленарном заседании XII Международного гегелевского конгресса в Белграде 27 августа 1979 г.
<sup>2</sup> Гегель Г. Ф. В. Соч. М., 1956, Т. 3. Энциклопедия философских наук.

ском обзоре. В целом он является автором 13 книг, многие из которых переведены на иностранные языки, им написано около 30 брошюр и более 300 статей по проблемам истории философии, диалектического и исторического материализма. Перечислим только такие широко известные его книги, как «Из истории польской философии XIX века» (1954); «Очерки по истории позитивизма» (1960); «Современный позитивизм» (1961); «Философия Давида Юма» (1967); «Проблема противоречия в диалектической логике» (1969); «Диалектическое противоречие и логика познания» (1969); «Готфрид Лейбниц» (1972); «Западноевропейская философия XVII века» (1973); «Западноевропейская философия XVII века» (1974).

Профессор И. С. Нарский — один из главных вдохновителей и организаторов кантоведения в Калининградском университете. Ставшие традиционными Кантовские чтения при университете, настоящий сборник — во многом дело его

души.

Это юбилейное послесловие к его очередной статье ни в коей мере не претендует на всестороннюю оценку многообразной и плодотворной научной и ор-

ганизаторской деятельности профессора Нарского.

Отметим только, что в любом направлении своих научных поисков профессор Нарский обнаруживает творческий подход, широкую эрудицию, доброжелательность, умение увлечь сложной проблемой многочисленных последователей, принципиальность в развитии фундаментальных принципов марксистско-ленинской философии в условиях быстро усложняющихся научных и социальных задач.

Поздравляем Игоря Сергеевича Нарского с шестидесятилетием, выражаем уверенность, что он многое еще сделает на благо советской философской науки и что его сотрудничество с калининградскими учеными будет развиваться и крепнуть.

#### И. КАНТ О СПЕЦИФИКЕ МАТЕМАТИЧЕСКИХ ПОНЯТИЙ

Без обсуждения вопроса о философии математики И. Канта вряд ли можно достаточно полно оценить его понимание природы научного знания. Эта тема весьма обширна. Она включает в себя ряд проблем относительно 1) специфики математических понятий, 2) статуса математических суждений, 3) отношения математики и теоретического естествознания, 4) взаимовлияния математики и философии. Все эти вопросы требуют подробного рассмотрения, однако, в данной статье остановимся на первом.

Вопрос о том, что представляют собой понятия математики, исследовался многими поколениями ученых, и Кант в своих размышлениях прошел ряд этапов, связанных с усвоением и преодолением

существовавших концепций.

1.1. Предшественники кенигсбергского мыслителя придерживались в основном двух направлений в истолковании природы математических понятий. Г. Лейбниц стоял на позициях платонизма, считая, что объекты математического исследования причастны к миру идей и миру чувственно познаваемых вещей, что они являются и чувственными, и умопостигаемыми одновременно 1. Эта мысль Лейбница содержала в себе материал для суждения о наглядности математики (так как объекты ее причастны миру чувственно познаваемых вещей) и для идеи о необходимости соединения таких их качеств, как чувственная познаваемость и умопостигае-

мость. Платонистская концепция осталась чужда Канту. В ero ранних произведениях скорее заметно влияние аристотелевой традиции.

По мнению Аристотеля, математика при рассмотрении материальных вещей устраняет все чувственно воспринимаемые свойства: тяжесть, жесткость, теплоту, холод — и сохраняет только количественную определенность и непрерывность. Математика исследует «хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а относящееся к материи» 2.

Сходную точку зрения высказывал и Р. Декарт. Рассматривая природу чисел и геометрических фигур, он отмечал, что число это «то всеобщее свойство (natura), к которому должны быть причастны все вещи, сравниваемые между собой» 3, геометрические объекты получены абстракцией «от простых вещей, как это бывает, например, когда мы говорим, что фигура есть предел протяженности» 4. По-видимому, это традиционное понимание природы объектов математического познания - понятий числа, геометрической фигуры — привело Канта к первоначальному варианту концепции

математического знания.

1.2. В ранней работе И. Канта «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746) специфика математических понятий рассматривается в аристотелевом духе: их особенность заключается в том, что они извлекают «известные свойства, все же необходимо присущие естественным телам» (1,79). Эта же точка зрения проводится и в его работе «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали», написанной в 1764 году, где Кант рассматривал числа и геометрические фигуры как простые отображения объектов действительности. Тогда математические утверждения оказывались высказываниями о чувственно воспринимаемых предметах: «...Сначала на место самих вещей ставятся их знаки с особыми обозначениями их увеличения и уменьшения, их отношений и т. д., а затем с этими знаками согласно легким и определенным правилам производят перемещение, сложение, вычитание и разного рода изменения, так что сами обозначаемые вещи остаются при этом совершенно вне сферы мысли до тех пор, пока в конце концов не расшифровывается значение символического вывода» (2,248—249). Отсюда видно, что деятельность математика Кант видел в том, что рассматриваются обычные материальные предметы, выделяются их математические свойства, производятся операции с этими свойствами и затем происходит возвращение к реальным предметам. Такая позиция И. Канта позволила П. Муи сделать вывод о том, что «в философии Қанта трансцендентальный идеализм ограничен эмпирическим реализмом. Это происходит потому, что математика, определяющая философию, не является более картезианской, но ньютоновской, в основе же ньютонизма лежит эмпиризм, восходящий к Бэкону» 5. (Муи считает Декарта платонистом 6 вопреки высказываниям самого Декарта 7. Но сейчас не будем вдаваться в анализ рассуждений относительно Р. Декарта. Важно то, что в философии математики Канта проявилась тенденция к эмпиризму, что и отметил Муи).

Надо сказать, что стремление рассматривать математические понятия как эмпирические, т. е. как такие, в которых фиксируются вычленяемые при помощи абстрагирования особенности группы предметов, существует и в наше время. Например, А. А. Глухова. А. М. Джигкаев утверждают, что «математика отвлекается от качественных особенностей объектов и исследует их количественную сторону, а потому использование ее в биологии и социологии означает игнорирование качественных особенностей, сведение качества к количеству — одним словом — механицизм» 8.

Этот вывод о неприменимости математики в некоторых науках, отрицание эвристической роли математики были невозможны для Канта, который уже в те годы пытался использовать математику в психологии, этике, эстетике (см. например, «Опыт введения в философию отрицательных величин», 1763). И хотя он повторял, что геометрия — образец чувственного познания, рассуждал об эмпирических понятиях (2, 292—293), он все же считал, что и среди эмпирических понятий математические понятия — особые.

1.3. Размышления о математических понятиях И. Кант связывал с анализом предмета математики: «Так как предметом математики является величина, при рассмотрении которой обращают внимание лишь на то, сколько раз что-нибудь взято, то совершенно очевидно, что такого рода познание должно покоиться на немногих и очень ясных основных понятиях общего учения о величинах (которое, собственно, и составляет общую арифметику» (2, 250). Определив, что предметом арифметики является понятие величины, Кант задумался о том, что представляют собой величины, и он отметил, что понятия величины вообще, множества, пространства и т. д. неразложимы в математике, их расчленение и определение вовсе не относятся к этой науке (2, 250). Здесь Кант выделил существенную особенность математических понятий: для образования таких простых эмпирических понятий, как «дерево», «яблоко», мы обращаемся к рассмотрению материальных вещей. Для обоснования эмпирических понятий, например, физики, нет необходимости обращаться к другим наукам. формировать понятия на основании данных других наук. Первичные понятия математики не определяются в рамках самой математики, они опираются на нечто вне математики. Этот вывод Кант сделал, исходя из практики математиков. Н. Бурбаки отмечает, что уже греческие математики, по-видимому, не надеялись на возможность истолкования «первоначальных понятий», СЛУЖИВШИХ ИМ ИСХОДНОЙ ТОЧКОЙ — ПРЯМОЙ ЛИНИИ, ПОВЕРХНОСТИ, ОТношения величин; если они и дают им определения, то это, очевидно, для очистки совести, не питая иллюзий относительно их значимости <sup>9</sup>. Эти первичные понятия, считал Кант, опираются на расчленение и определение в других науках. Сама же «математика, приходит к своим понятиям синтетически» (2, 264).

Здесь следует обратить внимание на мысль о том, что первичные понятия математики получаются синтетически, опираясь на результаты познавательных процедур (расчленение и определе-

ние) в других науках. Эта идея не встречается ни у предшественников Канта, ни у философов, писавших о природе математического знания после него. Правда, Кант не объяснил, что подвергается синтезу при формировании первичных математических понятий. Но из его определения: «Именно синтез есть то, что, собственно, составляет из элементов знание и объединяет их в определенное содержание» (3,173), — можно сделать вывод о том, что другие науки дают эти элементы, а математические понятия являются обобщением их.

По мнению Канта, синтез играет роль не только в формировании первичных понятий математики, но и в создании более сложных объектов математического исследования. Например, Кант рассуждает о возникновении понятий трапеции и конуса (2,246), которые являются, по его мнению, результатом произвольного соединения понятий о прямых линиях в первом случае и произвольного представления о вращающемся треугольнике во втором.

Относительно подобных объектов уже Аристотель заметил, что определение еще не влечет существования, что кроме этого нужны либо постулат, либо доказательство. Именно так и поступал Евклид: он позаботился о постулировании существования круга и о доказательстве существования равнобедренного треугольника, квадрата и т. д. по мере того, как он вводил их в свои рассуждения. Эти доказательства являются «конструкциями», т. е. он предъявляет, опираясь на аксиомы, математические объекты и показывает, что они удовлетворяют проверяемым определениям 10. Таким образом, говоря о конструировании таких объектов, как трапеция, конус, Кант опирался на практику математического исследования. Правда, он не входил в детали, связанные с постулированием или доказательством. Во всяком случае, Кант отметил, что математика вследствие синтетического характера ее понятий имеет такую особенность: то, что она не имеет в виду представить в своем предмете через дефиницию, в нем и не содержится (2, 264). Свойства математических объектов перечисляются в аксиомах. Если считать аксиомы неявными определениями, то, действительно, в объекте не содержится ничего сверх того, что определено через дефиницию. Отсюда можно сделать вывод, что Кант настаивал на идее конструирования понятий математики потому, что это соответствовало тому взгляду на математику, который развил Евклид в своих «Началах».

Говоря о роли синтеза в конструировании математических понятий, Кант еще не отказался от мысли об эмпиричности их. Но по привычке додумывать все до конца он сделал весьма интересный вывод из рассуждений об эмпиричности понятий геометрии. Он отметил, что если свойства пространства опытным путем заимствованы из внешних отношений, то аксиомам геометрии присуща лишь та ограниченная общность, которая приобретается индукцией. Геометрия в этом случае не имеет характера абсолютной всеобщности и необходимости, и можно ожидать, как это случается в эмпирических науках, что когда-то будет открыто пространство, обладающее другими изначальными свойствами, и, может

быть, даже прямолинейная (фигура) из двух линий (2, 405). Но существование разных геометрий совершенно невозможно для Канта\*, так как он был уверен в необходимости и всеобщности геометрии Евклида. Вот эта выявленная Кантом антиномия: всеобщность и необходимость математики опирается на чувственные представления, которые единичны и случайны, — заставила его пересмотреть свои взгляды на природу математических понятий. Правда, следы его первоначальных воззрений можно обнаружить и в новой концепции.

1.4. Прежде всего Кант не мог отказаться от идеи о выдающейся роли созерцания в создании математических понятий. Чтобы сохранить эту идею, он выдвинул в «Критике чистого разума» мысль о том, что созерцание в математике является чистым. Помнению Канта, понятие само по себе беспредметно, оно еще не дает знания. Если к понятию присоединяется эмпирическое созерцание, получаем пример для понятия; если к понятию присоединяется чистое созерцание, то происходит конструирование понятия.

тий (3, 600, 201, 603, 605, 251).

В чистом созерцании должна выразиться «общезначимость для всех возможных созерцаний, подходящих под одно и то же понятие» (3, 600). Объясняя, как это возможно, Кант писал, что в основе понятия о треугольнике лежит общее чувство конструирования этой фигуры. При этом созерцание может оставаться чистым или треугольник можно строить на бумаге. Но и в том и в другом случае понятие имеет всеобщий характер, так как в созерцании конструирование происходит путем, свободным от частных определений и ограничений. Тем самым математика рассматривает «общее в частном и даже единичном».

Рассмотрим подробнее, что имеет в виду Кант, говоря о чистом

созерцании, о конструировании понятий.

1. Представляем некоторый треугольник, который можем начертить на бумаге. Тогда получим предмет эмпирического созерцания. Все, что можно сказать об этом предмете, относится к единичному. Знание об этом треугольнике не представляет собой особой ценности (3, 323, 603).

2. Используем «схему» треугольника. «Схема» треугольника это правило, при помощи которого можно построить любой треугольник, причем соответственно понятию треугольника. «Схема»— объект чистого созерцания, она осуществляет связь понятия

и наглядного образа.

3. Тогда начерченный на бумаге треугольник может служить «...для выражения понятия без ущерба для его всеобщности, так как в этом эмпирическом созерцании я всегда имею в виду только действие по конструированию понятия, для которого многие определения, например, величина сторон и углов, совершенно безразличны, и поэтому я отвлекаюсь от этих разных определений, не изменяющих понятия треугольника» (3,600).

<sup>\*</sup> Это утверждение оспаривается рядом исследователей. См. например: Тевзадзе Г. Иммануил Кант. Тбилиси, 1979, с. 86, который ссылается на мнение Г. Мартина и др. (Прим. ред.).

Итак, «схема» — это способ деятельности, который состоит в построении образов соответственно понятию, соответственно всеобщему (ведь понятия математики характеризуются необходимостью и всеобщностью). Эта идея тоже не встречается ни в одной другой философии математики: сначала составляется понятие,

затем обнаруживается его интерпретация.

Рассуждая о роли чистого созерцания, Кант ввел различие между геометрией и алгеброй по признаку применения этого вида созерцания. В геометрии чистое созерцание опирается на конструкции, в которых, хотя и схематически, но все же изображаются сами предметы; в алгебре конструкции состоят из символов, которыми обозначаются величины и операции над ними (3, 602—603). В алгебре происходит конструирование при помощи символов (3,14). Созерцание символических конструкций имеет своим объектом расположение и отношение символов. Описывая применение созерцания, Кант пытался найти то общее, что заставляет отнести алгебру и геометрию к одной науке — математике, и то, что различает их. Это достаточно серьезная проблема. Кант кос-

нулся одного ее аспекта: формирования понятий.

Мысль о том, что созерцание в математике является чистым, приводит Канта к идее априорности математических понятий. Априорные понятия — это та форма знания, при помощи которой из чувственных ощущений возникает целостный образ: «...Единственное, что рассудок может делать а priori, — это антиципировать форму возможного опыта вообще, и так как то, что не есть явление, не может быть предметом опыта, то рассудок никогда не может выйти за пределы чувственности, в которой только и могут быть даны нам предметы» (3,305). Эту функцию формы знания выполняют и понятия математики. Рассматривая применение понятий геометрии к объектам материального мира, Кант отмечал априорность и необходимость этих понятий как формы знания об объекте. Например, «эмпирическое понятие тарелки однородно с чистым геометрическим понятием круга, так как круглость, которая в понятии тарелки мыслится, в чистом геометрическом понятии созерцается» (3, 220). Это геометрическое понятие определяет тот процесс, в котором ощущения переходят в единый образ данного предмета.

Такое понимание специфики математических понятий позволило Канту выдвинуть объяснение того, почему математика оказывается применимой к познанию материального мира, объяснение того, каким образом оказываются возможными эмпирическое созерцание и формирование эмпирических понятий. «Эмпирическое созерцание возможно только посредством чистого созерцания (пространства и времени); поэтому все, что геометрия говорит о чистом созерцании, безусловно, приложимо и к эмпирическому созерцанию, и все увертки, будто предметы чувств могут не сообразовываться с правилами построения в пространстве (например, с бесконечной делимостью линий или углов), должны отпасть, так как тем самым мы бы отрицали объективную значимость пространства и вместе с ним всей математики и утратили знание о

том, почему и насколько математика приложима к явлениям (3, 240). В этом объяснении можно увидеть некоторый платонизм: по мнению Платона, мир строится по законам математики, поэтому его можно познать при помощи математики; по мнению Канта, геометрия диктует законы эмпирическому созерцанию, при помощи которого познаются явления. Может быть, здесь мелькнула тень Лейбница, философия математики которого была известна Канту. Во всяком случае Кант решительно выступал за то, чтобы математика имела практическое применение. «Хотя все эти основоположения и представления о предмете, которыми занимается эта наука, порождаются в душе совершенно a priori, тем не менее они не имели бы никакого смысла, если бы мы не могли каждый раз показать их значение на явлениях (эмпирических предметах)» (3,302). Следовательно, априорные понятия, составляющие основу математики, приобретают познавательное значение только при обращении к эмпирическим предметам.

Итак, теперь в концепции математического знания Кант заменил эмпирические понятия априорными: «Математика дает самый блестящий пример чистого разума, удачно расширяющегося самопроизвольно, без помощи опыта» (3, 599). При этом Кант предложил такое определение: «Математическое знание есть познание посредством конструирования понятий» (3, 600). Если процесс конструирования эмпирических понятий в общем понятен: происходит комбинирование, или, как говорил Кант, произвольное соединение первичных элементов, — то выяснение гносеологических условий возможности априорных понятий является задачей фило-

софии, считал Кант.

Займемся этой задачей, рассмотрим, что представляют собой

понятия математики.

2.1. Анализ «Математических рукописей» К. Маркса показывает, что он рассматривал понятия математики с позиций их развития, единства исторического и логического. Этот метод и должен лежать в основе решения проблемы природы математических понятий.

Первичными понятиями математики являются числа и элементарные понятия геометрии: прямая, плоскость, геометрическая

фигура.

Понятие натурального числа возникло как синтез результатов размышлений над операциями установления взаимно-однозначного соответствия между множествами (выделение этого аспекта легло в основу определения натурального числа в концепции Б. Рассела), размышлений над теми операциями, которые привели к формированию понятия порядкового числа (Г. Вейль видит здесь единственный источник создания понятия натурального числа) и т. д.

Если обратиться к геометрии, то здесь имеем такую картину. В природе, не тронутой человеком, найти евклидовы формы довольно трудно. Нет ни совершенно прямых линий, ни правильных окружностей. Поэтому весьма ненадежной является установка, соответственно которой понятия евклидовой геометрии — это от-

влечение от некоторых свойств материальных объектов. Ссылка на определения Евклида не делает яснее проблему связи матери-

альных предметов с понятиями геометрии.

Прямые линии, плоскости и так далее являются элементами среды, созданной человеком. И если человек не из природы брал аналогии для создания тел геометрической формы, то альтернативой является точка зрения Канта о том, что человек имел априорные понятия и соответственно этим понятиям создал домашнюю утварь (вспомним кантовский пример с тарелкой), домашние, постройки и т. д. Против этой точки зрения выступают многие авторы 11. Обратимся к истории, чтобы выяснить истоки геометрических понятий.

История материальной культуры говорит о том, что самые древние из известных кирпичи были продолговатой формы. Они были вылеплены руками. Затем в третьем тысячелетии до н. э. в Двуречье начали изготовлять кирпичи в формах. Потом их стали делать плоскими с двух сторон. Здесь еще рано говорить об евклидовых формах, здесь только приближение к ним. Когда в Шумере научились изготовлять кирпичи в форме куба, это определило характер архитектуры Древнего Востока. Отметим, что это та форма, которая дает самое плотное заполнение пространства, т. е. создает устойчивость конструкции. В Древнем Египте были широко распространены изделия из исландского шпата. Это кристаллическое вещество легко поддается обработке и, раскалываясь, дает зеркальные поверхности.

Размышления над технологическими операциями, стремление создать целесообразную технологию, необходимую для постройки устойчивых конструкций, рационального расположения строительных единиц, размышления над теми процедурами, которые необходимы для получения изделий из исландского шпата, размышления над нормами, контролирующими правильность действий как при строительстве, так и при создании различных изделий и т. д., привели к формированию первичных геометрических понятий.

Если объектом исследования является последовательность познавательных процедур, то имеет место метаисследование <sup>12</sup>. Разумеется, в случае формирования первичных математических нонятий мы имеем дело не с развитым метаисследованием, а с его простейшей формой. Но то, что объектом размышлений являются не предметы материального мира, а познавательные процедуры (в случае возникновения понятия натурального числа), определенные операции, связанные с деятельностью по созданию материальных предметов (в случае создания геометрических понятий), позволяет сделать вывод о том, что первичные понятия математики являются метаэмпирическими.

2.2. Среди понятий математики значительная часть получена особым путем. Например, Ф. Энгельс называл мнимые числа продуктом свободного творчества и воображения самого разума 13. Рассмотрим, как были получены комплексные числа какова роль всображения, какие ограничения накладываются на свободу твор-

чества

В XVI в. Д. Кардано при решении уравнений третьей степени столкнулся со случаем, когда три действительных корня уравнения получаются в виде суммы или разности чисел, которые были

названы мнимыми. Бомбелли ввел в алгебру  $\sqrt{-1}$ .  $\sqrt{-1}$  и выражение a+bi были введены для того, чтобы все три различных корня наделить одним и тем же наименованием. Мнимые числа не рассматривались как полноправные математические объекты. Они были введены для удобства вычислений, являлись «хитростью» математиков. Говорить об эмпирических истоках этого понятия не приходится: нет такого представления, предельным случаем которого явилось бы это понятие. Еще Декарт писал в своей геометрии о мнимых числах, что их нельзя представить.

Чтобы получить данное понятие, необходимо было провести

операцию замещения. При этом  $\sqrt{1}$  выступал в роли гештальта <sup>14</sup>. Гештальт — это некоторый структурный вспомогательный образ. Этот образ не является моделью. Под моделью обычно понимается некоторая система, мысленно представляемая или материально воплощенная, которая в процессе познания замещает или воспроизводит другую систему или находится с ней в отношении сходства, благодаря чему можно получить знания об исходной систе-

ме. В данном случае понятие  $\sqrt{1}$  не заменяло какой-то исследуемый объект, с которым находится в отношении сходства, об

отношении сходства здесь нет смысла говорить. √1 — это именно вспомогательная структура, то понятие, которое было уже знакомо математикам, причем это метаэмпирическое понятие, так как оно выведено из понятия натурального числа, которое, как уже отмечалось, является метаэмпирическим. Итак, в гештальте поло-

жительное число 1 заменили на -1, получили  $\sqrt{-1}$ . Что такое мнимая единица, никто не знал, соотнести ее с каким-нибудь прообразом из реального мира было невозможно. Но этому понятию приписывались определенные свойства, зафиксированные в точных математических выражениях. Так как элемент, замещаемый в гештальте, является метаэмпирическим понятием, то результат от операции замещения — не умозрительное, а метаумозрительное

понятие, т. е.  $\sqrt{-1}$  представляет собой метаконструкт. Этот метаконструкт получал некоторое оправдание тем, что его применение для решения уравнений третьей степени давало практические результаты. Поэтому можно было считать, что данное понятие имеет смысл. Действия над комплексными числами проводились по правилам алгебры, результаты старались получить в действительных числах. Тем самым это метаумозрительное понятие связывалось с уже известными понятиями.

Дж. Валлису пришла мысль смотреть на мнимую величину

 $<sup>\</sup>sqrt{-ab}$  как на среднюю пропорциональную между положительной и отрицательной величинами. Он пытался дать геометрические

истолкования комплексных чисел. Это не вполне ему удалось, но могло бы стать основой для дальнейших поисков интерпретации комплексных чисел.

Постепенно это математическое понятие — комплексное число, несмотря на то, что еще не получило теоретического обоснования, стало необходимым как связующая, объединяющая часть математики. В анализе, например, это понятие позволило найти общее между показательной и тригонометрической функциями:  $e^{\imath x} = \cos x + i \sin x$ , позволило соединить алгебраические и геометрические теории, которые в значительной мере развивались независимо друг от друга. В результате исследований Весселя, Аргана, Гаусса комплексные числа получили представление в виде точек плоскости, тем самым между операциональными системами

алгебры и геометрии была установлена связь.

Таким образом, понятие комплексного числа не было абстрагировано от предметов чувственного мира. Можно сказать, что это понятие было введено в математику в некотором смысле априорно. Но это не априоризм в смысле врожденности идей или в кантовском смысле. Оно «априорно» как понятие, полученное в результате синтетической деятельности разума, или, как говорил Ф. Энгельс, является продуктом творчества разума. Рассмотренное метаумозрительное понятие относительно априорно, так как именно требования практики вычислений, объективное развитие математики привели к его созданию. Затем это понятие, оправданное применением, оказалось вовлеченным в различные области математики. Анализ, проведенный внутри самой математики, обнаружил связи, в которых это понятие играет значительную роль. Эти связи получили объяснение, и теория приобрела логическую стройность. Наконец, Вейерштрасс дал доказательство того, что комплексные числа представляют собой наиболее общие объекты из тех, которые можно образовать и которые контролируют применение специфических операционных требований абелева поля чисел. В этом случае понятие комплексного числа необходимо для завершения построения коммутативной алгебры.

3.1. Теперь попробуем оценить взгляды Канта на природу математических понятий с точки зрения рассмотренного понимания

возникновения этих понятий.

Кант, считая математические понятия эмпирическими (в ранний период творчества), все же подчеркивал, что они отличаются от других эмпирических понятий, что они результат синтеза данных, полученных в других науках. Из п. 2.1. следует, что первичные понятия математики являются метаэмпирическими, т. е. они результат обобщения размышлений над операциями, процедурами, не относящимися непосредственно к математике. Поэтому можно, по-видимому, утверждать, что Кант «угадал» особенность математических понятий и наметил путь анализа их.

3.2. Если речь идет не о первичных понятиях математики, то здесь также следует отметить предвидение Канта. Исследование формирования комплексных чисел показывает, что создание математических понятий подчиняется еще и внутренним законам

развития данной науки, что значительная часть понятий возникает не как опосредованное, но все же отражение действительности, а как результат творческой деятельности математика, деятельности, которая направлена на операции с уже имеющимся материалом математики. Понятиям, которые в таком случае формируются, дается интерпретация уже после их возникновения (например, геометрическая интерпретация комплексных чисел была получена три века спустя после их создания). Такое положение дел близко к рассуждению Канта о «схеме» (см. п. 1.4).

Таким образом, Кант выяснил, что понятия математики не являются ни эмпирическими, ни теоретическими. Они принадлежат другому уровню, поэтому Кант отнес их к априорным. И говоря о конструировании математических понятий, он отметил важную особенность математического знания. Абсолютизация же относительной априорности метаконструктов всегда приводит к идеалистическим взглядам. Однако методологическая ценность концепции Канта состоит в том, что он привлек внимание к тем сторонам математического знания, которые еще требуют исследования.

¹ См.: Лейбниц Г. Избр. филос. соч. М., 1890, с. 173.

<sup>2</sup> Аристотель. Соч. в 4-х т. М., 1975, Т. 1, с. 181. 3 Дежарт Р. Избр. произв. М., 1950, с. 150—152.

<sup>4</sup> Там же, с. 93—94. <sup>5</sup> Моиу Р. Les mathématique et l'idealisme philosophique. — «Les grands courants de la pensee mathematique». Cahier du Sud., 1948, p. 375.

<sup>6</sup> См. там же, с. 375. <sup>7</sup> См.: Декарт Р. Избр. произв., с. 93—94, 151—152, 451—452.

8 Глухова А. А., Джигкаев А. М. Значение ленинского анализа революции в физике для борьбы против «физического» идеализма и механицизма. M., 1962, c. 183—193.

9 См.: Бурбаки Н. Теория множеств. М., 1965, с. 313.

<sup>10</sup> См. там же, с. 313.

11 См., например: Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973, с. 188—194; Когпет S. The philosophy of mathematics. London, 1960, р. 170—171. 12 См.: Бранский В. П. Философские основания проблемы синтеза реля-

тивистских и квантовых принципов. Л., 1973, с. 61-64.

13 См.: Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 37.

<sup>4</sup> См.: Бранский В. П. Указ. соч., с. 40.

Г. В. БОЛДЫГИН

## КАНТ И ГЕГЕЛЬ О СПЕЦИФИКЕ ФИЛОСОФСКОГО **ДОКАЗАТЕЛЬСТВА**

В последние годы внимание советских исследователей все больше привлекают проблемы, связанные с определением сущности философского знания и его места в ряду других форм общественного сознания 1. Появились также и работы 2, в которых поднимается вопрос о природе философской аргументации и принципах ее построения. Вопрос этот сложный, требующий всестороннего обсуждения со стороны самого широкого круга специалистов, работающих в области логики, философских вопросов современной науки и т. д. Немалую помощь для его правильной постановки и разрещения может оказать обращение к истории философии, в частности, к взглядам Канта и Гегеля на сущность философского доказательства. Подчеркивая его своеобразие, известное отличие от приемов убеждения, используемых в других науках, они придавали большое значение исследованию того, каков круг аргументов, которые можно и нужно использовать при доказательстве философских положений, а какие доводы несостоятельны и даже могут привести их автора к ложным заключениям.

Как известно, ни Гегелю, ни Канту не удалось доказать истинность собственных тезисов. Не были они до конца последовательны и в проведении своих концепций философского доказательства. Тем не менее эти концепции заслуживают самого тщательного изучения как для того, чтобы избежать ошибочных решений прошлого, так и для действенной критики современной буржуазной

философии, зачастую следующей этим решениям.

Взгляды Канта и Гегеля на суть философского доказательства интересны для марксистов также и тем, что они выражают глубокое убеждение в возможности создания философской науки, способной доказывать свои положения. В современном же идеализме чрезвычайно распространено совершенно противоположное мнение. Основоположники чуть ли не всех течений современной буржуазной философии, исходя из самых различных оснований, утверждали, что существует принципиальная противоположность научного и философского мышления, что доказательство противно внутренней сути философии<sup>3</sup>, что стремление мыслителей Нового времени к доказательному изложению своих взглядов является следствием непонимания этого обстоятельства и «наивного» желания подражать «образцовости естественнонаучных методов» 4.

Убеждение в принципиальной невозможности доказать истинность философских положений настолько укоренилось в сознании многих современных буржуазных философов, что противоположная точка зрения рассматривается ими как анахронизм, как характерная лишь для Нового времени «форма понимания истины», согласно которой «принудительно доказанное положение и вещь

соответствуют друг другу» 5.

Разумеется, такое высокомерное отношение к «наивным» убеждениям прошлого отнюдь не означает, будто современные идеалисты на самом деле отказались от доказательства. Они приводят различные доводы, которые должны говорить об истинности собственных и ложности противоположных взглядов, они, наконец, ссылаясь на историю философии, пытаются доказать невозможность философского доказательства (факт, приводивший в смущение Л. Шестова) 6. Если же говорить о Новом времени, то авторитет научного доказательства тогда был действительно очень высок, что вызывало многочисленные попытки построить философскую аргументацию по образу той или иной точной науки.

И однако, как убедительно показали советские исследователи, великие мыслители той эпохи (речь, конечно, не идет об их эпигонах) отнюдь не механически переносили в философию приемы аргументации естественных наук<sup>7</sup>. Именно в то время философией была проделана громадная работа по выработке критериев, отличающих науку от теологии и «лженаук», поставлены актуальные в наши дни вопросы: почему научная аргументация способна убеждать в истинности положений, которые отнюдь не очевидны, а иногда могут казаться даже нелепыми; к каким аргументам может апеллировать философия, стремящаяся быть научной?

Большой вклад в их постановку и разработку внесли как раз Кант и Гегель, концепции которых интересны еще и тем, что опровергают версию о «наивной» вере философов Нового времени во всемогущество наукообразных построений. Кант и Гегель решительно возражали против слепого следования методам математики и естествознания и пытались разработать теории специально философского доказательства. Кроме того, их взгляды формировались в полемике с чрезвычайно влиятельными тогда учениями, принципиально отвергавшими необходимость доказательства философских положений (философия «чувства и веры», йенский ро-

мантизм).

К тому времени, когда Кант начал разрабатывать концепцию «трансцендентального доказательства» (по его мнению, единственно возможного в философии), мыслителями Возрождения и Нового времени было выявлено уже немало особенностей, отличающих научное доказательство от форм убеждения, используемых вне сферы науки. В частности, было установлено, что ссылка на авторитет не является аргументом в науке, поскольку научная истина доступна каждому, а не только избранным, которым бог в редчайших случаях открывает свои тайны сверхъестественным образом. Научная истина воспроизводима в размышлении или эксперименте, а поэтому любой индивид имеет право требовать от науки указания на «естественные» средства, с помощью которых он в состоянии самостоятельно получить ее результаты. Если же отсутствует принципиальная возможность такого воспроизведения и никто, кроме первооткрывателя, не может получить тот же самый результат, то уверения в его истинности рассматриваются наукой только как уверения, но не как действительно доказательные аргументы.

Философы Нового времени в зависимости от принадлежности к материалистическому или идеалистическому лагерю, к эмпиризму или рационализму давали свое истолкование этим и другим особенностям научной аргументации и уже на основе этих истолкований пытались доказать истинность собственных положений. Однако, несмотря на все их усилия по созданию доказательной научной философии, «одна метафизика», по словам Канта, «противоречила другой или в самих утверждениях, или же

в их доказательствах...» (4(I), 88).

Это обстоятельство привлекло внимание и других философов той эпохи. Так, один из самых непримиримых теоретических про-

тивников Канта, Ф. Г. Якоби, пришел к выводу, что не только в философии, но и в других науках невозможно доказать чтолибо другому человеку, а те положения, которые признаются всеми людьми безусловно истинными, даются им непосредственно — вместе с рождением <sup>8</sup>. Несколько позже романтики, отрицавшие, как и Якоби, возможность доказательства философских положений, считали неизбежным существование «индивидуальных философий», предвосхищая тем самым выводы многих современных персоналистов <sup>9</sup>.

На иных позициях стоял Кант. Знание, считал он, человеку не дается, а является продуктом творческой деятельности его разума. Математика и естествознание дают убедительные примеры того, как люди, ознакомившись с научной аргументацией, приобретают неизвестные им прежде, но тем не менее «всеобщие и необходимые» истины. Кроме того, он был убежден, что и философия способна быть наукой — «давать строгие доказательства». Однако в философии, по его мнению, недостаточны те приемы аргументации, которые эффективны в математике и естествознании.

Кант считал, что математическое доказательство, воспроизводящее ход мысли математика, осуществляется как априорное конструирование предметов. Чувственное созерцание, которое обеспечивает наглядность процесса конструирования, позволяет легко сравнивать полученный результат с предметами, обычно встречающимися нам в опыте, и тем самым установить, истинно ли суждение о том, что данный предмет имеет какие-то стороны, которые могут быть соединены таким и только таким образом. В естествознании, утверждал Кант, доказывают посредством подведения предметов опыта под теоретические понятия. Только эти две дисциплины, говорил он, «могут показать предметы в созерцании», только они, «когда в них имеет место априорное знание, ...могут показать его истинность или соответствие его с объектом...» (4(I), 94). Философия этой возможности лишена, поскольку объектами бесконечной полемики в ней являются никогда не встречающиеся в чувственном опыте «вещь в себе», «бог», «душа», «мир как целое».

Отсюда можно сделать вывод, будто, по Канту, доказать — это значит показать соответствие научных положений предметам чувственного опыта. Однако это не так или, вернее, не совсем так. Иначе совершенно цевозможно понять, почему он все-таки считал, что «метафизика» способна к «строгим доказательствам».

Кант поставил вопрос, почему указание на чувственный аналог теоретического понятия убеждает людей в истинности последнего, хотя индивиды находятся в различных эмпирических условиях и могут созерцать предметы исключительно лишь своего собственного опыта. Отвечая на него, он пытался объяснить и причины неубедительности всей прежней философской аргументации.

По мнению Канта, основная причина несостоятельности всех «метафизических» аргументов заключается в неверном понимании сущности доказательства, которое лежит в их основе. Все «метафизики» видели в доказательстве средство, с помощью которого можно установить соответствие тезиса и действительности. Но человек, возражал Кант, не способен выйти за границы своих чувственных восприятий, а попытки приписать себе способность к «интеллектуальной интуиции», с помощью которой будто бы можно нечувственным образом созерцать реально существующие объекты и сравнивать с ними свои, представления о них, совершенно необоснованны, поскольку вытекают «из желания быть не людьми, а какими-то существами, о которых мы не можем сказать, возможны ли они...» (3, 325). Отсюда, однако, следует, что математика и естествознание также не способны показать соответствие своих положений объективному миру. Но они, по Канту, и не пытаются этого делать, хотя люди и убеждены в «объективной значимости» научных суждений.

Дело в том, объяснял он, что люди, говоря об «объективной значимости» научных положений, по сути, имеют в виду их «необходимую общезначимость». Объективность и общезначимость «суть взаимозаменяемые понятия», — утверждал Кант (4(I), 116) и полагал, что здесь нет никакой угрозы авторитету научного доказательства, поскольку его основная задача — привести всех индивидов к единому мнению. Эта цель, по его мнению, вполне достижима, если предположить, что то, каким образом человек мыслит о предметах и воспринимает их, зависит от одинаковых у всех людей априорных принципов познания. С этой точки зрения, принципы познания, являющиеся «основоположениями возможного опыта», неизбежно должны быть и «всеобщими законами

природы» (4(I), 124).

Давая такую трактовку «законам природы», познаваемым людьми, Кант рассматривал математическое доказательство как реконструкцию предметов, которые спонтанно создает человеческий рассудок из данного ему чувственного материала. Индивид, воспроизводя ход этой реконструкции, убеждается в том, что она проведена по правилам, которые он признает значимыми и для себя. В законах математики он, не осознавая того, как бы узнает законы собственного рассудка и чувственности. Аналогичный процесс «узнавания» происходит и при рассмотрении индивидом построений естествознания. Он не может сомневаться в истинности научных законов, не вступая в противоречие с самим собой. Противоречие, которое обычно рассматривалось как нарушение некоторого формально-логического закона, о происхождении которого либо не спрашивали (Юм), либо считали его полученным от бога (Декарт, Лейбниц), есть на самом деле показатель несоответствия доказываемого положения принципам человеческого познания. Суть научного доказательства, по Канту, заключается в установлении соответствия тезиса законам, определяющим познавательную деятельность людей, «вечным и неизменным» законам разума. Поэтому, с кантовской точки зрения, несозерцаемость объектов философского знания отнюдь не является препятствием для создания подлинно научной философской аргументации. Необходимо только знать «правила человеческого познания и стро-

ить свои выводы с ними» (3,441).

В советской литературе дана принципиальная марксистская оценка кантовского учения аб априорности «начал», которые лежат в основе познавательных процессов, и,по-видимому, нет особой нужды повторять то, что хорошо и подробно изложено в работах В. Ф. Асмуса, А. С. Богомолова, И. С. Нарского, Т. И. Ойзермана и др. Здесь следует напомнить лишь следующее: мыслы Канта, что доказательство предполагает наличие некоторых общих принципов, определяющих более или менее одинаковое видение мира у различных людей, является одним из важнейших результатов в философии Нового времени. Вместе с тем идеалистическая трактовка этих принципов, убеждение в их априорной природе является основной причиной тех противоречий, которые пронизывают всю систему Канта и которые яснее всего выступают в его концепции философского доказательства.

Как уже отмечалось, с точки зрения Канта, в философии невозможна апелляция к предметам опыта, которая в математике и естествознании сразу же показывает, что рассуждение шло по общезначимым правилам познания. Ничего не дает здесь и ссылка на отсутствие логических ошибок в умозаключениях, с помощью которых люди пытаются оправдать свои философские воззрения. Существование антиномий, считал Кант, ясно показывает, что разум может противоречить себе, не совершая никаких ошибок в процессе логического вывода. Следовательно, заключал он, основная причина противоречивости философских тезисов — в неверных посылках, из которых они выводятся. Философское доказательство должно поэтому показать, прежде всего, что его посылки не содержат ошибок. А для этого необходимо знать, что является

причиной человеческих заблуждений.

Решение одного из самых сложных в философии Нового времени вопросов о причинах заблуждений разума, действующего исключительно по собственным, «естественным», законам, занимает центральное положение в кантовской концепции философского доказательства. Разум индивида, по Канту, в силу его абсолютной автономности всегда «естественен»: и тогда, когда он приходит к истине, и в случае заблуждений. Ничто внешнее не может повлиять на его деятельность — ни «вещи в себе», ни дьявол или другая сверхъестественная сила, по мнению теологов, сбивающая человека с истинного пути. Не являются причиной заблуждений чувственность и рассудок, которые также «естественны», а потому и безошибочны. (3, 336—337). Люди, считал Кант, приходят к ошибочным положениям лишь тогда, когда они нарушают дисциплину познания, в соответствии с которой чувства не могут созерцать, рассудок — судить, разум (понимаемый в данном случае как познавательная способность, регулирующая деятельность рассудка посредством несозерцаемых «идей») не может создавать понятия, относящиеся к предметам повседневного опыта, а следовательно, и апеллировать к ним. Отсюда вытекает, что для доказательства истинности философского основоположения

необходимо показать, что оно получено не в результате смешения познавательных способностей, что оно есть неизбежный продукт разума, действующего по своим законам. Таким образом, суть философского доказательства состоит в том, чтобы представить аргументы, говорящие, что единственная причина, способная повлиять на правильность вывода, совершенно исключена. Если следовать Канту, философское доказательство по своей сути отрицательно. Собственно, эта идея является ключевой для всей «философии чистого разума». Ее «единственная польза, — писал Кант, — только негативна: эта философия служит... дисциплиной для определения границ (применения познавательных способностей. —  $\Gamma$ . E.), и, вместо того, чтобы открывать истину, ...она предо-

храняет от заблуждений» (3, 655).

Кант полагал, что знание правил употребления разума, рассудка и чувственности дает индивиду эффективное средство, с помощью которого он может самостоятельно установить происхождение того или иного философского положения и тем самым выяснить, является ли оно таким же необходимым требованием, коренящимся в «природе» его собственного разума, какими, по мнению автора трансцендентального доказательства, являются «категорический императив» и «постулаты практического разума», т. е. положения о существовании бога, бессмертия и свободы. Кант никогда не утверждал, что он сумел доказать их реальность, считая эти постулаты совершенно неизбежными для любого человека, пытающегося найти в своем разуме действительно всеобщие правила морального поведения. Это обстоятельство является основной причиной неприятия ортодоксальными теологами кантовского доказательства основных христианских догматов. Оно же послужило основанием для обвинения со стороны Гегеля, считавшего, что Кант принижает возможности разума.

Эти обвинения немало послужили тому, что в современной буржуазной философии стало традицией абсолютное противопоставление подходов Гегеля и Канта к аргументации философских положений. Кант обычно рассматривается как сторонник беспредпосылочного исследования, требующего от философа предварительной критической проверки принципиальной способности собственного разума иметь достоверные знания по тому или иному вопросу. Гегель же причисляется к разряду «наивных метафизиков», которые безапелляционно утверждали, что сущность действительности такая-то и такая, и, пытаясь доказать истинность своих взглядов, стремились показать их соответствие этой сущности, даже не задумываясь о том, способны ли они вообще что-либо

знать о реальном мире, находящемся вне их мышления <sup>10</sup>.

Однако, несмотря на многие отличия в концепциях Канта и Гегеля, в их представлениях о том, как нужно доказывать философские положения, имеется немало общего. Вспомним, что Кант стремился выявить «чистые» законы разума, чтобы на их основе создать «метафизику как науку». Но и Гегель считал, что философские тезисы должны строиться в соответствии с «системой чистого разума», которую он попытался дать в «Науке логики» 11.

Она является предварительным условием создания «прикладных» по отношению к логике дисциплин: «философии природы» и «философии духа». Гегель, не без оснований сомневаясь в «честности» современных ему скептиков даже «по отношению к самим себе» 12, критиковал Канта, рассуждавшего и о «вещах в себе», и о всемирной истории, и о других предметах, о которых в соответствии с собственными агностическими выводами он не должен был бы говорить. Но эта критика вовсе не означает, что Гегель обязательно должен был начать свои построения с утверждений об идеальной сущности мира. Он этого и не делает. В «Феноменологии духа», с которой начинается доказательство идеалистического мировоззрения, Гегель, пытаясь обосновать свое право на обладание мыслями, соответствующими действительности, осуществляет «исследование и проверку реальности познания» 13. Примечательно, что эта проверка, как и в кантовской «Критике чистого разума», начинается с выяснения способности чувств давать верное представление о реально существующих предметах, затем исследуются аналогичные способности рассудка и разума.

Было бы нелепо рассматривать Гегеля как последовательного кантианца. Он никогда им не был. Речь в данном случае идет лишь о ложности абстрактной историко-философской схемы, согласно которой все мыслители делятся на «наивных реалистов» и их искущенных «критиков». Для того же, чтобы увидеть действительные и весьма существенные отличия в концепциях философского доказательства Канта и Гегеля, необходимо прежде выяснить, какие предпосылки являются общими для них. В ином случае появляется риск выдать за оригинальные мысли Гегеля те положения, которые являются общими для идеализма его времени и которые он высказывал, чтобы продемонстрировать согласие с ними 14.

Одним из таких положений, разделявшихся Гегелем и Кантом, является убеждение в том, что «вещь» не может быть «правилом для наших понятий», что, наоборот, наши понятия о «вещах» целиком и полностью зависят от «категорий», обычно «действующих лишь инстинктивно» 15. Исходя из этого идеалистического решения гносеологической стороны основного вопроса философии, Гегель, подобно Канту, считал, что для доказательства философского положения необходимо представить его как необходимое требование разума, как то, что изначально заложено в «природе нашего духа» 16. Именно поэтому он пытался изобразить положение обусловленности всех явлений действительности закона «абсолютной идеи» как результат, к которому необходимо приведет следование «простому имманентному ходу развития» мысли 17.

Основной же особенностью гегелевской аргументации, как единодушно отмечают философы-марксисты, является широкая апелляция к эмпирическому материалу всемирной истории, развитие которой, отмечал Энгельс, «должно было служить подтверждением» развитию мыслей Гегеля 18. Об историзме гегелевской философии, о том, что он не мог быть последовательным в рамках идеалистической философии, у нас написано достаточно.

Поэтому мы лишь отметим, что обращение Гегеля к реальной истории (изрядно мистифицированной в связи с попытками представить ее как результат «развертывания» логических категорий) не было простой реставрацией докантовской «метафизической» традиции, в рамках которой будто бы не задумываются о способности человеческого разума правильно интерпретировать исторические факты <sup>19</sup>. Дело здесь в другом. К своей концепции философской аргументации Гегель пришел во многом благодаря отчетливому пониманию тупиков, к которым приводит последовательное проведение кантовских положений. Отметим один из них, известный и Гегелю, и многим его современникам.

Использование «правил трансцендентального доказательства» предполагает уже известными априорные принципы человеческого познания. Естественно, возникает вопрос, каким образом индивид способен узнать правила чувственности, рассудка и разума. Кант полагал, что здесь нет никакой проблемы: собственный разум — наиболее доступный для человека объект, поэтому каждый может обратиться к рассмотрению его деятельности и убедиться в правильности кантовской трактовки законов познания. Однако Кант, вполне справедливо отмечали его современники, не мог указать на «естественные» средства, с помощью которых индивид может наблюдать за деятельностью несозерцаемых законов своего мыш-

ления. Поиском этих средств занялись Фихте и Шеллинг.

Они считали, что единственным выходом является частичная реабилитация отвергавшейся Кантом «интеллектуальной интуиции», которая рассматривалась ими как способность нечувственным образом созерцать процессы, совершающиеся его «Я». (Возможность с ее помощью получать знания о реальном мире они отрицали.) Фихте и Шеллинг полагали, что вместе с признанием особой познавательной способности—«интеллектуального созерцания» — появляется возможность доказывать философские тезисы посредством их конструирования и тем самым создания философии, не уступающей по очевидности геометрии. В этом решении отчетливо видны две противоположные тенденции. С одной стороны, здесь имеется следование кантовской теории трансцендентального доказательства, поскольку предполагается, что, подчинившись «естественному» движению своего «Я», индивид убедится в соответствии доказываемых ему тезисов законам собственного мышления. С другой — отрицается специфика философского доказательства, поскольку оно строится по образцу математического, а точнее, в соответствии с кантовской интерпретацией математического доказательства.

Гегель выступил с резкой критикой концепций Фихте и Шеллинга (которые, кстати, как и у Канта, значительно отличались от того, каким образом они сами строили свою аргументацию). Во-первых, он отвергал мнение, согласно которому своей убедительностью математические построения обязаны возможности созерцать их объекты <sup>20</sup>. Этот вывод в определенной мере подтвердился в результате возникновения неевклидовых геометрий и формализации евклидовой геометрии, осуществленной Д. Гиль-

бертом. Во-вторых, Гегель считал, что ссылки на результаты, полученные с помощью неизвестного большинству людей органа познания, каким оказалась у Фихте и Шеллинга «интеллектуальная интуиция», не могут служить серьезным аргументом в философской полемике, являясь «самой удобной манерой основывать познание на том, что кому взбредет на ум» <sup>21</sup>, и это самое важное. Гегель вообще считал, что индивидуальное сознание не может быть объектом изучения всеобщих принципов мышления, как потому, что его деятельность скрыта от посторонних и недоступна критической проверке, так и потому, что человеческое «Я» отнюдь не автономно.

Соглашаясь с Кантом в том, что законы науки есть не что иное как специфическое выражение «собственных» принципов мышления, что в процессе доказательства воспроизводится («вспоминается», как говорид Гегель) путь мышления к истине и устанавливается его соответствие этим принципам, Гегель не считал их «вечными и неизменными». Обширнейшие познания в области истории человеческой мысли привели его к выводу, что люди мыслят в соответствии с определенным «духом времени», что даже формы научного познания, которые «наше сознание» признает «не подлежащими дальнейшему обоснованию», подвержены изменению и являются выражением «духовной культуры данной эпохи и данного народа» <sup>22</sup>. Отсюда следовали два важнейших вывола.

Во-первых, философская аргументация будет убедительна только тогда, когда она покажет соответствие своих тезисов принципам господствующей в настоящее время «духовной культуры», определяющей способ видения мира индивидами, принадлежащими данной «духовной формации». Во-вторых, для познания этих принципов надо обратиться не к истории собственного мышления (как считали Фихте и Шеллинг), а к реальной истории «мирового духа» — мистифицированного Гегелем общественного сознания. В силу профессиональных и иных отличий, считал он, некоторые стороны духовной культуры в индивидуальном сознании выражены недостаточно отчетливо. Философское доказательство, считал Гегель, должно представить свои выводы как итог, к которому пришел человеческий разум в своих тысячелетних поисках истины <sup>23</sup>.

В обращении к истории как источнику философских знаний и аргументов и заключается, по Гегелю, специфика философского доказательства. Наука не идет дальше аксиом; являющихся выражением принципов современной ей духовной культуры. Попытки же математиков собственными средствами доказать, например, аксиому о параллельных прямых заканчиваются безрезультатно потому, объяснял Гегель, что в данном случае речь идет о понятии параллельности, а не о действительно существующих линиях. (Евклид, считал он, вполне понимал это обстоятельство.) <sup>24</sup>. Вопрос же об истинности научных понятий и аксиом есть сугубо философский вопрос, неразрешимый частнонаучными методами. Для их доказательства необходимо проследить историю их возникно-

вения, а история понятия — это сфера философии. И Гегель проделал громадную работу, попытавшись «вспомнить» историю возникновения современных форм логического мышления, историю познания природы (природа, по его мнению, не развивается и не имеет собственной истории), историю философских, религиозных, эстетических и других воззрений. Все эти «истории» должны были показать, что идеалистическое мировоззрение является итогом, к которому пришел «наш дух», развивавшийся в соответст-

Мы знаем, что Гегелю не удалось доказать таким способом истинность своих тезисов, как не удалось этого сделать и Канту, ссылавшемуся на «вечные и неизменные законы разума». Мы знаем и то, что любые попытки доказать философское положение, представив его как необходимый результат, вытекающий из «природы» человеческого или надчеловеческого мышления, обречены на провал. Немалую роль в осознании этого сыграли как раз неудачи Канта и Гегеля, доказывавших положения в соответствии с собственными концепциями философского доказательства. Однако эти неудачи вовсе не означают, что вопросы, поднятые немецкими идеалистами в ходе исследования специфики философской аргументации, являются надуманными. И в наши дни не снят с повестки дня вопрос о причинах убедительности научной аргументации. Требует своего материалистического решения и вопрос о том, почему положение, доказанное порой при помощи одних только абстрактных символов, дает нам истинное знание о

мире.

вии с собственной «природой».

Заслуживает пристального внимания и вопрос о специфике философской аргументации. Кант и Гегель, настаивая на том, что в философии, как и в других науках, в ходе доказательства воспроизводится путь мышления к истине, подчеркивали вместе с тем отличие исходных посылок и аргументов философии от посылок и аргументов математики, естествознания и других «частных» наук. Непонимание того, что такие отличия действительно есть, стремление отыскать единственную форму научности нередко приводили и приводят до сих пор к неудачным попыткам решать философские проблемы методами, обычными в математике, физике, лингвистике и т. д. Не более удачными были и попытки решать вопросы конкретных наук (например, биологии и кибернетики) с помощью философских аргументов. По-видимому, чтобы в дальнейшем избежать подобных недоразумений, необходимо более определенно очертить круг действительно философских проблем, требующих в настоящее время своего разрешения. Необходимо выяснить и круг посылок и аргументов, накопленных тысячелетней историей развития человеческой мысли, с помощью которых эти проблемы могут быть разрешены. Марксистская философия дает не только необходимую методологическую базу, но и примеры доказательного ответа на самые сложные вопросы современности. Образцом такого ответа, как отмечал В. И. Ленин, является доказательство Марксом истинности материалистического воззрения на историю, заставляющее расшаркиваться перед ним даже буржуазных профессоров <sup>25</sup>.

<sup>1</sup> См., напр.: Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972; Философия и ценностные формы сознания. М., 1978.

<sup>2</sup> Это, прежде всего, статьи З. М. Оруджева в журналах «Коммунист», 1974, № 5 и «Философские науки», 1977, № 3 и Г. А. Брутяна в журнале «Философские науки», 1978, № 1 и № 2.

<sup>3</sup> Ср., напр., положение Л. Витгенштейна, что «философия — не теория, а деятельность» (Логико-философский трактат. М., 1958, с. 50), с мнением Ясперса, согласно которому философия есть «философствование», «внутренняя деятельность философского мышления», которое в отличие от научного мышления не является принудительным и всеобщим (Jaspers K. Philosophische Autobiographie — In «Karl Jaspers», Stutgart, 1957, S. 27). Гуссерль, правильно оценивавший попытки сведения философии к «философствованию» как «признание ее ненаучности», вместе с тем полагал, что «строгая философская наука» может вполне обойтись «без аппарата умозаключений и доказательств» (Логос, 1911,

кн. 1, с. 2, 56).

<sup>4</sup> Husserliana, Bd. VI. Haag., 1954, S. 60. В данном случае Гуссерль лишь повторяет то, что задолго до него утверждали такие столпы современного ирра-

ционализма, как Н. Бердяев, Л. Шестов, А. Бергсон и др.

<sup>5</sup> Schaeffer R. Einführung in die Geschichtsphilosophie. Darmstadt, 1973, S. 195. Некоторые из них, демонстрируя «широту» своих взглядов, утверждают даже, что «не все науки доказывают», относя, правда, к наукам и теологию, и алхимию и т. п. Weingartner P. Wissenschaftstheorie. 1. Stuttgart, 1971,

<sup>6</sup> См.: Шестов Л. Собр. соч. М., 1912, Т. 5, с. 39.

7 См., напр.: Соколов В. В. Философия Спинозы. М., 1964.

Jacobi Fr. H. Werke. Leipzig, 1812—1825. Bd. IY, Abt. 1, S. 210—211.
Novalis. Dichtungen und Prosa Leipzig, 1975, S. 468.

10 Ср., напр.: Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — Логос, 1911, кн. 1, с. 4; Навегтая J. Erkenntnis und Interesse. Fr. A M., 1975, S. 18; Pogeller O. Hegels Idee einer Phenomenologie des Geistes. Freiburg--München,

1973, S. 133.

1973, S. 133.

11 Гегель Г. В. Наука логики. М., 1970, Т. 1, с. 103.

12 Гегель Г. В. Работы разных лет. М., 1971, Т. 2, с. 539.

13 Гегель Г. В. Соч. М., 1958, Т. 4, с. 46. Подробнее об этом см. мою статью «К вопросу о месте «Феноменологии духа» в системе Гегеля». — Вестник МГУ. Сер. Философия, 1979, № 1.

14 Так, еще Л. Фейербах отмечал, что положение Гегеля о совпадении в философской системе начала и результата «заимствовано» им у Фихте. (Избр. фил. произв. М., 1955, Т. 1, с. 60).

15 Гегель Г. В. Наука логики, т. 1, с. 86—88.
 16 Гегель Г. В. Философия религии. М., 1977, Т. 2, с. 345.
 17 Гегель Г. В. Наука логики, т. 1, с. 91.

18 См.: Маркс К. К критике политической экономии. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 13, с. 496.

- 19 Schnedelbach G. Die Geschichtsphilosophie nach Gegel. München, 1974
  - <sup>20</sup> См.: Гегель Г. В. Наука логики, т. 3, с. 276.

<sup>21</sup> Гегель Г. В., Соч., т. 11, с. 492.

22 Там же, с. 5.

23 В. И. Ленин высоко оценивал попытку Гегеля рассматривать логические формы мышления как "«итог», сумму, вывод истории познания мира» (Полн. собр. соч., т. 29, с. 84).

<sup>24</sup> См.: Гегель Г. В. Наука логики, т. 3, с. 269.

<sup>25</sup> См.: Ленин В. И. Что такое «друзья народа». — Полн. собр. соч., т. 1, c. 130.

### ИММАНУИЛ КАНТ И ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ДВИЖЕНИЯ И ПОКОЯ

1 апреля 1758 г. была опубликована «Новая теория движения

и покоя» И. Канта. Что нового утверждал автор?

Он выступил против признания существования абсолютного движения, говоря, что нет тел, которые имели бы такие состояния. В этом отношении Кант присоединился к мнению Хр. Гюйгенса. Картина вселенной, нарисованная Кантом во «Всеобщей естественной истории и теории неба», не нуждалась в ньютоновской абсолютной системе отсчета.

Покой и движение, писал И. Кант, надо «понимать не в абсолютном, а в относительном смысле» (1, 379). Покой и движение можно признавать, когда указано отношение: «Я никогда не должен говорить, что тело находится в состоянии покоя, не прибавляя, по отношению к каким именно телам оно находится в покое, и никогда не должен говорить, что оно движется, не указывая в то же время те предметы, по отношению к которым оно изменяет свое положение» (1, 379).

И. Қант, таким образом, высказывает тезис об относительности и покоя, и движения. Он приводит такой пример: на столе, находящемся на корабле, лежит шар. Ответить на вопрос, движется он или находится в покое, если не рассматривать его в отношении к чему-либо, невозможно. Иначе—«голова идет кругом».

И. Кант считал: «И если бы я даже захотел представить себе математическое пространство, свободное от каких бы то ни было предметов, как некое вместилище тел, то это мне нисколько не помогло бы. Ибо каким образом я могу отличить части этого пространства и различные места в нем, коль скоро они не заняты ничем телесным?» (1,379).

В этой работе родоначальник классической немецкой философии определяет движение как перемену места по отношению к

другим телам, а покой — как отсутствие такого изменения.

Итак, И. Кант рассматривает покой и движение как относительные. Но допускает ли он возможность характеризовать покой и движение как абсолютные? Ответа на этот вопрос мы не найдем в этой работе. Однако положительный ответ появляется в «Метафизических началах естествознания», которые были опубликованы в 1786 г. Иммануил Кант отступает от того, что утверждал в «Новой теории движения и покоя». Там он отвергал идею математического абсолютного пространства. Теперь же утверждается, что материальное пространство относительно, а то пространство, в котором должно в конечном итоге мыслить всякое движение, — чистое, абсолютное. «Критическая» позиция приводит к учету и ньютоновской точки зрения, к компромиссу между взглядами Хр. Гюйгенса и Ньютона. «...Всякое движение как предмет опыта чисто относительно...», — пишет И. Кант (6, 70). Понятно,

что чисто (только лишь) относительное не является одновременно и абсолютным. Абсолютное при такой логике относится к чемуто другому, т. е. единство этих противоположностей разрывается. И. Кант так и поступает: «Следовательно, абсолютное движение, т. е. происходящее в нематериальном пространстве, недоступно никакому опыту, а потому для нас ничто...» (6, 79). И далее он пишет, что мы не в состоянии указать в каком-либо опыте устойчивую точку, в отношении которой можно было бы определить, что следовало бы назвать движением и покоем в абсолютном смысле. В абсолютном смысле движение фактически тождественно покою. Кант продолжает доказывать, что движение и покой, с которыми мы имеем дело в опыте, относительны. И это заслуга его. Марксистско-ленинская философия приняла это положение и включает его в себя. Но немецкий философ пришел к метафизическому отрыву абсолютного и относительного в покое и в движении.

Слово «абсолютный», по Канту, — одно из немногих слов, соответствующих в своем первоначальном значении понятию, для точного обозначения которого непригодно ни одно другое слово того же языка. Это слово употребляется, во-первых, для обозначения вещи, рассматриваемой в себе, следовательно, внутренне. Во-вторых, оно употребляется для того, чтобы показать, что нечто действительно во всех отношениях неограниченно (как, на-

пример, абсолютное господство) (3, 356—357).

«Я буду, — писал И. Кант, — пользоваться словом абсолютный в этом более широком значении и буду противопоставлять его тому, что действительно лишь в некоторой степени или в особых случаях; в самом деле, последнее значение ограничено условиями, тогда как первое действительно без всяких ограничений» (3, 358). Так Кант противопоставляет абсолютное относительному. Он отлично понимал, что опыт не свидетельствует о существовании такого абсолютного, утверждая, что абсолютная целокупность условий есть понятие, не применимое в опыте, потому что никакой опыт не бывает безусловным. Но увидеть единство безусловности и обусловленности ему не удалось: он посчитал, что применения понятия абсолютного трансцендентны. Несмотря на такой отрыв абсолютного и относительного друг от друга, Кант принадлежал к числу тех философов, которые исследовали единство движения и покоя.

Идея единства движения и покоя зародилась в античное время. Следует выделить Гераклита, который заметил присутствие

в изменчивом устойчивости, порядка.

В XVII—XVIII вв. Хр. Гюйгенсом, Г. Галилеем, и Р. Декартом было высказано положение о движении и покое как онтологически равноправных, что было воспринято и Кантом. Современное естествознание включило в свою систему принципов это положение.

В материалистической диалектике движение рассматривается как любое изменение. Изменение имеется тогда, когда устраняется тождество, появляется то, чего не было в каком-либо из пред-

шествующих моментов. Покой — отсутствие движения. Покой — любое постоянство, сохранение тождества, наличие у вещи (или вещей) того, что было в какой-либо предшествующий момент.

К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин показали, что движение и покой объективны, присущи самим вещам, что движение и покой — противоположности, не существующие друг без друга. Даже, казалось бы, такой далекий от покоя процесс, как труд, и тот является, по характеристике К. Маркса, единством покоя и беспокойства 1.

Ф. Энгельс, резко критикуя Е. Дюринга за метафизический отрыв покоя от движения, формулирует исключительно важное положение для понимания покоя как противоположности движения: «Конечно, для нашего метафизика твердым орешком и горькой пилюлей является тот факт, что движение должно находить свою меру в своей противоположности, в покое. Ведь это вопиющее противоречие, а всякое противоречие, по мнению г-на Дюринга, есть бессмыслица». И далее: «Для диалектического понимания эта возможность выразить движение в его противоположности, в покое, не представляет решительно никакого затруднения» 2.

Если покой — противоположность движения, а движение всеобще, то и покой всеобщ. Значит, нет такой вещи в мире, нет такого в нем уголка, такого события, которым одновременно не были бы присущи движение и покой. Даже, как ни парадоксально, само изменение постоянно, т. е. выступает как неизменная черта мира. Если бы движение (изменение) изменилось, то оно пере-

стало бы быть движением (изменением).

Постоянные величины (физические константы) являются, по словам Ф. Энгельса, обозначениями узловых точек мер, в пределах которых количество переходит в качество<sup>3</sup>. Постоянные величины выражают, как известно, и границы действия законов, зависимостей.

Такие физические константы, как скорость света в пустоте, постоянная Планка, элементарный электрический заряд, постоянная тяготения, именуются «мировыми постоянными». Точки кипения, плавления, замерзания веществ, константы полураспада радиоактивных веществ и т. п. не имеют такой общности, как первые, но они являются устойчивыми, покоящимися чертами мира. Физические константы входят как в законы сохранения, так и в законы изменения.

Значит, постоянные величины следует рассматривать как отражение единства покоя и движения. То же можно сказать об инвариантных величинах и законах о сохраняющихся величинах. «Инварианты суть величины, которые имеют одно и то же значение для любой системы отсчета и поэтому независимы от преобразования» 4. Инвариантность означает тождественность, устойчивость физических условий. Инвариантные величины существуют по отношению к определенным группам преобразований, от которых они не зависят. Инварианты не зависят от всех преобразований данной группы. Да и сами законы фиксируют устойчивость. В. И. Ленин, выписав из «Науки логики» Гегеля слова: «Эта со-

храняющаяся устойчивость, которой явление обладает в законе...», — пишет: «Закон есть прочное (остающееся) в явлении» —

а затем замечает: «(Закон — идентичное в явлении)» 5.

Покой часто называют частным случаем движения. При этом ссылаются на Ф. Энгельса и Г. В. Плеханова. Произведем, однако, уточнения. Утверждение «покой — это частный случай движения» принадлежит не Ф. Энгельсу, а Кирхгофу в «Математической механике». Ф. Энгельс отметил, что Кирхгоф «...способен не только вычислять, но и диалектически мыслить» 6. Похвально отозваться о Кирхгофе были основания: он увидел связь движения и покоя. Но в каком же контексте был дан этот отзыв? Ф. Энгельс обсуждал вопрос: «Неужели, когда поднятая гиря остается спокойно висеть наверху, то ее потенциальная энергия во время покоя тоже является формой движения?». «Несомненно», — отвечал Ф. Энгельс и отметил, что это осознали Тейт и Кирхгоф. Так можно ли фразу Кирхгофа распространять на покой как таковой?

Рассмотрим рассуждения Г. В. Плеханова о покое. Г. В. Плеханов считал без всяких оговорок покой частным случаем движения: «Как покой есть частный случай движения, так и мышление по правилам формальной логики (согласно «основным законам» мысли) есть частный случай диалектического мышления» 7.

По Плеханову, мышление об изменениях подчиняется нормам диалектической логики, а о «сочетаниях» — нормам формальной логики. «Поскольку данные сочетания остаются данными сочетаниями, мы обязаны судить о них по формуле «да-да и нет-нет». А поскольку они изменяются и перестают существовать как таковые, мы обязаны апеллировать к логике противоречия...» 8

Г. В. Плеханов явно относил мышление по правилам формальной логики к покою, а по правилам диалектической логики — к изменению, движению. А это неверно, ибо правила формальной логики должны соблюдаться в любом рассуждении в строго определенном отношении, как и правила диалектической логики в рассуждениях, производящих «раздвоение единого и познание

противоречивых частей его...» 9

В «Словаре русского языка» С. И. Ожегова (изд. 9-е, М., 1972) указываются следующие значения слова «частный»: 1) Являющийся отдельной частью чего-нибудь, необщий, нетипичный. 2) Личный, необщественный, негосударственный. 3) Принадлежащий отдельному лицу, не обществу, не государству. 4) Относящийся к личному, индивидуальному владению, деятельности, хозяйству и вытекающим отсюда отношениям.

Во всех значениях «частный» — необщий, нецелый. Так нужно ли сохранять эту фразу: «Покой — частный случай движения»? По-видимому, нет, ибо следствием из нее является отрицание всеобщности покоя. Покой — не часть движения, а противоположность движения со всеми вытекающими отсюда последствиями.

В философской литературе распространилось такое утверждение, что движение абсолютно, а покой только относителен <sup>10</sup>. Даже в «Философском словаре» (изд. 3-е, М., 1975) в статье «Движение» утверждается: «Движение материи абсолютно, тогда как всякий покой относителен и представляет собой один из моментов движения... Качественная устойчивость тел и стабильность их свойств также представляют собой проявления относительного покоя» (с. 100). Являются ли эти положения правильными, соответствующими нормам диалектической логики?

Термин «абсолютный» употребляется в двух значениях: 1) безусловный, безотносительный; 2) полный, совершенный. Термин «относительный» имеет противоположные значения Тот или иной предмет, качество, константа, закон, истина и т. д. абсолютны потому, что в определенном отношении, определенных условиях имеет бытие или небытие только данный предмет, данное качество, данная константа и т. д. И это бытие (или небытие) не зависят от других отношений, не обусловливаются тем, что имеется в других «системах отсчета». Однако существующее в данном отношении не существует в других, отличных от первого.

Осознание относительности покоя философией имелось уже в XVII—XVIII вв. Особо следует выделить И. Канта и Д. Дидро.

Д. Дидро писал: «Все находится в относительном покое на судне, терзаемом бурей. Нет ничего там в абсолютном покое, даже составные молекулы судна и заключающиеся в нем тела не находятся в абсолютном покое» 11.

Но осознание относительности чего-либо еще не означает диалектического осознания. Развитие диалектического подхода к дви-

жению и покою происходило в борьбе с метафизическим.

Релятивизм все, в том числе и покой, рассматривает как чистую условность, как только относительное. Догматический ум все превращает в абсолют. Для него и покой только абсолютен. Но более распространен взгляд, по которому есть вещи относительные и вещи абсолютные. Характерны в этом отношении высказывания М. Гарднера: «Часто можно слышать, что теория относительности делает все в физике относительным, что она разрушает все абсолюты. Ничто не может быть дальше от истины. Она делает относительными некоторые понятия, которые раньше считались абсолютыми, но при этом вводит новые абсолюты» 12. Покой М. Гарднер относит к тем вещам, которые только относительны, а скорость света к абсолютам: «Движение и покой, подобно большому и малому, быстрому и медленному, верху и низу, левому и правому, по-видимому, полностью относительны».

По Гарднеру выходит, что если прежняя физика допускала существование абсолютного покоя, то современная физика сделала его полностью относительным. Однако дело обстоит не так. В материалистической диалектике вывод о соотношении абсолютного и относительного основывается на принципе, по которому противоположности едины, не существуют в вещах друг без друга и находятся в отношении противоречия. Основывается он также на обобщении того материала, который дают специальные науки. А они все настойчивее показывают, что нет никаких абсолютов и нет чистых условностей, что абсолютное и относитель-

ное находятся в связи.

В статье «О брошюре Юниуса» В. И. Ленин писал: «...Основное положение марксистской диалектики состоит в том, что все грани в природе и в обществе условны и подвижны, что нет ни одного явления, которое бы не могло, при известных условиях. превратиться в свою противоположность» 13. Здесь философ-диалектик сформулировал положение об относительности всего существующего, в том числе движения и покоя. Он же подчеркивал недостаточность положения о всеобщности релятивности: «Диалектика, — как разъяснял еще Гегель, — включает в себя момент релятивизма, отрицания, скептицизма, но не сводится к релятивизму. Материалистическая диалектика Маркса и Энгельса, безусловно, включает в себя релятивизм, но не сводится к нему...» 14. Сказанное означает, что материалистическая диалектика включает в себя положение об абсолютности всего существующего. И из этих положений нет исключений, в том числе для движения и покоя. В «Философских тетрадях» В. И. Ленин, объединяя эти положения, пишет: «Для объективной диалектики в релятивном есть абсолютное. Для субъективизма и софистики релятивное только релятивно и исключает абсолютное» 15.

Сказано достаточно ясно. Но тем не менее в научной, справочной и учебной литературе повторяется фраза о покое как толь-

ко относительном.

При этом утверждается, что будто бы Ф. Энгельс считал покой только относительным. Ф. Энгельс отмечал, что «абсолютного покоя, безусловного равновесия не существует» <sup>16</sup>. Такой вещи, которая была бы в состоянии только покоя, не существует. Нет в мире покоя, не связанного с движением, и наоборот. В этом смысле абсолютного покоя не существует. Подчерживая относительность покоя, Ф. Энгельс замечает: «Всякий покой, всякое равновесие только относительны...» Что это значит? «...Они имеют смысл только по отношению к той или иной определенной форме движения» <sup>17</sup>.

Дают ли слова Ф. Энгельса об относительности покоя основание для отрицания у покоя признака абсолютности? Нет, не дают, если их не вырвать из контекста, из системы положений материалистической диалектики, которая признает релятивность всего, но

не сводится к этому.

В чем же абсолютность и относительность покоя? Вещь покоится не вообще, а в отношении к чему-то, в сравнении с чем-то. Так вот в том отношении, в каком покой существует, он не обусловлен другими отношениями, не зависит от них, является безусловным, полным и совершенным покоем. Покой зависит от отношений и не зависит, он обусловлен и не обусловлен.

Если А покоится, то А покоится и только покоится в этом отношении. Его покой относится к объективной реальности, абсолютен, является покоем, а не движением. Но в другом отношении, в другой системе отсчета покоя уже нет, есть движение. Покой и движение исключают друг друга в одном и том же отношении и предполагают друг друга в разных отношениях.

Покой существует как определенность качеств, устойчивость структур, постоянство отношений при известных условиях и т. д. Покой охватывает отсутствие изменений в некоторый период времени в природе и обществе. Покой — черта физических состояний, химических соединений, предметов и средств труда, отношений между людьми, истин и заблуждений. Он вечен, объективен и всегда связан с движением.

Покой не есть чистая условность, он так же реален и материален, как и движение. Ф. Энгельс говорил, что движение само есть противоречие. О покое тоже можно сказать, что он есть само про-

тиворечие.

Следует отметить далее, что покой, будучи противоположностью движения, существует не только как механический покой. Видов покоя столько же, сколько видов движения. Константы, законы природы и общества являются постоянными для определенных условий. Научное познание открывает связь изменения и устойчивости, покоя и движения. В этом смысле современная наука является наукой не только о движении, но и о покое. И становлению такой науки содействовал в определенной мере И. Кант.

<sup>3</sup> См. там же, с. 387.

<sup>7</sup> Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. в 5-ти т. М., 1957, Т. 3, с. 81.

8 Там же.

11 Дидро Д. Избранные атеистические произведения. М., 1965, с. 169.
12 Гарднер М. Теория относительности для миллионов. М., Атомиздат,

13 Ленин В. И. О брошюре Юниуса. — Полн. собр. соч., т. 30, с. 5.
14 Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч.,

14 Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18, с. 139.

<sup>15</sup> Там же, с. 317.

17 Там же, с. 59.

## А. К. БЫЧКО, И. В. БЫЧКО

#### КАНТ И ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ

Научное понимание общественно-исторического процесса, как известно, реализуется лишь в рамках марксизма-ленинизма. Соответственно лишь с появлением марксистско-ленинской философии возникает научное объяснение общественного бытия — этого высшего качественного уровня материального мира. Домарксист-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Капитал. — Соч. 2-е изд., т. 23, с. 192. <sup>2</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 62.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., ИЛ, 1963, с. 275. <sup>5</sup> Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 136. <sup>6</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 419

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 316. <sup>10</sup> Солопов Е. Ф. Введение в диалектическую логику. Л., 1979, с. 121—123,

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 62.

ская философия (прежде всего, классическая буржуазная философия) даже в своем материалистическом (не говоря уже об идеализме) варианте проявляла существенную ограниченность именно в вопросе о специфике общественного бытия. Идеалистам общественная жизнь вообще представлялась полем деятельности исключительно лишь духовных сил — объективных или субъективных, в зависимости от разновидности идеализма. Материалисты же, по замечанию Ф. Энгельса, оказывались материалистами лишь «внизу», «вверху» же, т. е. в понимании общественной жизни, они неизменно оказывались идеалистами, поскольку материалистическое объяснение общества они стремились осуществить по аналогии с материалистическим толкованием природы (единственной реальностью, в силу ряда обстоятельств, для них была природа); вполне понятное в этих условиях «выпадение» из поля зрения качественной специфики общественного бытия неизбежно приводило в конечном итоге к измене материалистическому решению основного вопроса философии и к переходу на идеалистические позиции.

Вполне естественно поэтому, что в домарксистской философской традиции не могли получить свое адекватное разрешение, прежде всего, проблемы, связанные с пониманием существеннейших характеристик общественного бытия — практика как непосредственная реализация общественной формы движения, сознание в его нетождественности дообщественным (пассивно-созерцательным в отличие от активно-творческого сознания) формам отражения и др. К числу такого рода проблем принадлежит и проблема свободы.

Уже из бэконовских тезисов о человеке как «слуге и истолкователе природы» и природе как побеждаемой «только подчинением ей» проистекает понимание человека как «части природы», «мыслящей вещи», «машины, составленной из костей и мяса» и пр., которое мы находим в работах Т. Гоббса, Р. Декарта и других представителей метафизического мышления XVII столетия. Недаром, характеризуя послебэконовское развитие материалистической философии, К. Маркс замечает: «Материализм становится враждебным человеку» 2. У Спинозы, искренне стремившегося спасти понятие свободы от «растворения» в безбрежном море механистического детерминизма, формула свободы как «познанной необходимости» все же явно фаталистична. И это понятно, ибо свободной, согласно Спинозе, называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию сама собой. Необходимой же, или, лучше сказать, принужденной, называется такая, которая чемлибо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу» 3. Поскольку же человек у Спинозы скорее «принужденная», нежели «свободная» вещь (ведь человек - модус субстанции, а не сама субстанция), подлинным носителем свободы оказывается сама природа как универсум («субстанция»). Человеку же как лишь «части природы» отказывается в свободе: «В душе нет никакой абсолютной или свободной воли, — обращает внимание Спиноза, — но к тому или иному хотению душа определяется причиной, которая в свою очередь определена другой причиной, эта — третьей и так до бесконечности» 4. Понятно, что, будучи лишь «модусом субстанции», люди могут стремиться лишь к согласию с природой, заботиться «не о том, чтобы природа им повиновалась, но, напротив, они

Впрочем, подобные представления отражали (разумеется, не буквально) те специфические общественные отношения, которые складывались в утверждавшемся капитализме и характеризовались К. Марксом как «мнимые» коллективности, как «суррогаты коллективности». Ведь специфика буржуазных общественных отношений, как писал К. Маркс в «Капитале», проявляется в превращении отношений между людьми в отношения между вещами, а такого рода отношения не могут быть ничем иным, кроме как взаимной и всесторонней зависимостью безразличных по отношению друг к другу индивидов 6. Человек в системе капиталистической эксплуатации как бы низводится на уровень вещи, что и выражается в исследованном К. Марксом процессе капиталистического отчуждения. Едва ли поэтому столь далекими от жизни были представления Гоббса, Декарта, Гольбаха, Гельвеция и других, сближавшие человека с машиной. В системе буржуазных отношений человек действительно был машиной, безликим, повторимым, вещественным элементом производственных (и вообще общественных) отношений. Другое дело, что эта исторически ограниченная ситуация мыслилась домарксистскими философами как универсальное выражение сущности человека и его свободы (в этом — ненаучность представлений домарксового материализма). А вообще-то, спинозовская формула свободы раскрывала «свободу» человека-машины, человека-вещи. Недаром П. Гольбах прямо сравнивает поведение человека с движением биллиардного шара. Тот же Гольбах откровенно раскрывает и социальный смысл учения о свободе как познанной необходимости. «Учение о необходимости, — отмечал он, — должно иметь на них [людей] благотворнейшее влияние: оно не только способно успокоить большую часть их тревог, но может также внушить им полезную покорность, разумное подчинение своему жребию, которым они часто бывают удручены благодаря своей излишней чувствительности» 7.

Едва успели утвердиться буржуазные порядки в наиболее развитых странах Европы и Америки, как в самих глубинах капиталистического базиса появляются тенденции, указывающие на неудовлетворительность общественных идеалов капитализма — прежде всего идеалов свободы. В работах ряда мыслителей — это относится главным образом к представителям немецкой классической философии — все настойчивее подчеркивается проблема практики («деятельная сторона», как говорил Маркс), являющаяся ключевой для научного подхода к объяснению общественной жизни и, конечно же, проблемы свободы. Конечно, развивавшаяся в рамках идеалистической философии «деятельная сторона» получила далеко не адекватное рассмотрение, ибо «...идеализм, конеч-

природе» 5.

но, не знает действительной чувственной деятельности как таковой» 8. И все же именно в немецком классическом идеализме мы находим немало рациональных моментов в понимании характеристик общественного бытия, в частности — вопроса о свободе. Последнее в весьма значительной мере следует отнести прежде всего к философии основоположника классического немецкого идеализма, выдающегося немецкого мыслителя И. Канта.

Человек, по Канту, будучи природным существом, обладает, как и все в природе, эмпирическим характером. «Так как сам этот эмпирический характер должен быть выведен из явлений как из действий и из правила их, находимого опытом, то все поступки человека в явлении определены из его эмпирического характера и других содействующих причин согласно естественному порядку; если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий» (3, 489). И в другом месте Кант говорит еще определеннее: опираясь на указанные обстоятельства, «поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или сол-

нечное затмение» (4(1), 428).

Итак, сохраняет свой смысл основное содержание метафизического детерминизма по вопросу о человеке, достаточно красноречиво выраженное в гольбаховском уподоблении человеческого поведения движению биллиардного шара, - и Кант откровенно товорит, что «в отношении этого эмпирического характера нет свободы» (3, 489), более того, «понятие свободы следовало бы отбросить как никчемное и невозможное понятие» (4(1), 423). Невозможность свободы вытекает, по Канту, из причинной, пространственной и временной обусловленности человека как одного из явлений в цепи явлений мира. Особое значение при этом придается временным характеристикам человеческого существа, выступающим в роли универсального воплощения детерминирующих человеческое поведение факторов. Ведь каждый совершаемый в данный момент времени поступок «необходимо обусловлен тем. что было в предшествующее время», поскольку же «прошедшее время уже не находится в моей власти, то каждый мой поступок необходим в силу определяющих оснований, которые не находятся в моей власти» (4(I), 423).

Соглашаясь, таким образом, по сути, с доводами механистического детерминизма. Кант соглашается с ними, лишь поскольку они претендуют на универсальное, исчерпывающее всю полноту бытия значение; но с самой этой претензией Кант не может согласиться. И действительно, у Канта мы читаем: «Я не понимаю, каким образом те, которые все еще упорно хотят видеть в пространстве и времени определения, принадлежащие к существованию вещей в себе, хотят избежать здесь фатальности поступков» (4(1), 430—431), и в другом месте еще более категорично: «Если явления суть вещи в себе, то свободу нельзя спасти» (3, 480). Но — и в этом один из центральных пунктов специфичности всей

философской позиции Канта — определения пространства и времени не принадлежат вещи в себе, явления не суть вещи в себе и вообще пространственно-временной порядок причинности не исчерпывает всей полноты бытия — наряду с миром естественной причинности (миром явлений, природы) существует мир свободной причинности (миром явлений, природы) существует мир свободной причинности (мир вещей в себе, морально-критических императивов). А если так, то «свобода может иметь отношение к совершенно иному роду условий, чем естественная необходимость, и поэтому закон этой необходимости не влияет на свободу, стало быть, и то и другое могут существовать независимо друг от друга и не препятствуя друг другу» (3, 494). И тогда «можно без всякого противоречия признать оба этих вида причинности, как бы ни было трудно или невозможно понять свободную причинность» (4(I), 165).

Представляется важным отметить то обстоятельство, что «расщепление» реальности на два мира — естественной и свободной причинности — является у Канта не просто произвольным постулатом, не абстрактным предположением во имя простого желания «спасти свободу». К необходимости «спасения свободы» Кант приходит, руководствуясь сугубо практическими соображениями, — ведь самый упрямый скептик и самый решительный фаталист, рассуждает Кант, являются таковыми лишь постольку, поскольку они предаются «одной спекуляции», но поскольку наступает ситуация действия, каждый действует так, как если бы он был свободен (4(I), 217). Тем самым проясняется смысл «трансцендентального» мира вещей в себе — истоки его в специфичности общественного, человеческого бытия (содержание последнего, разумеется, существенно деформировано идеалистическими установками «критической» философии). Ведь, по Канту, именно человек — существо, обладающее, помимо чувственности, также рассудком и разумом. Последнее и придает человеческой активности «умопостигаемый» (необусловленный эмпирически) характер, поскольку только разум может порождать такие условия последовательного эмпирического ряда событий, которые сами эмпирически не обусловлены (3, 491). А это и есть свидетельство свободного характера такого рода причинности, так как свобода и есть не что иное, как «способность самопроизвольно начинать ряд событий» (3, 492). Именно поэтому человек и только человек — цель и никогда не средство: «Человек, — отмечает Кант, — и вообще всякое разумное существо, существует как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться так же, как цель» (4(I), 269). Отсюда и выводит Кант «высший практический принцип по отношению к человеческой воле — категорический императив», содержание которого формулируется следующим образом: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (4(I), 270).

Кант верно угадывает в человеке специфического рода существо — одновременно и природное, и принципиально отличное от природы. «...Человек, — писал К. Маркс, — не только природное существо, он есть человеческое природное существо, т. е. существующее для самого себя существо и потому родовое существо» 9. Иначе говоря, человек не является просто частью природы, как полагали домарксовские материалисты, человек принадлежит качественно специфичной области материального бытия — общественному бытию. Естественно, что человек включен в природный порядок бытия (как механическое, физическое тело, как биологический организм и т. п.), и в этом смысле он полностью подчинен закономерностям природы: вполне понятно, что рассмотрение человека под этим углом зрения (а этим углом зрения и исчерпывалось рассмотрение его в домарксовом материализме) не обнаруживает в нем ни грана свободы. Но природный порядок бытия — качественно низший по отношению к общественному порядку, откуда, согласно известному принципу Ф. Энгельса, следует, что действующие в человеческом существе природные закономерности включены в состав общественных (качественно более высоких) и подчинены последним.

Свобода как одна из существеннейших общественных характеристик просто исчезала из поля зрения метафизического материализма, как исчезали и все другие общественные характеристики, поскольку само общество низводилось им на уровень природы. Кант обратил серьезное внимание на парадоксы, возникавшие в результате метафизической редукции общественного к природному (несводимость содержания человеческого сознания к зеркальному отражению, антиномия детерминизма и свободы и т. п.), попытавшись проникнуть в их сущность. Однако метафизические и идеалистические установки его исходной позиции (определявшиеся, в свою очередь, классовыми и социальными обстоятельствами), не позволили Канту пойти дальше констатации антиномичной видимости этой действительно сложной проблемы. В результате Кант фиксирует качественное своеобразие общественного бытия (метафизически преломившегося в его философском сознании как мир вещей в себе) по отношению к природе (миру «естественной необходимости»), превращая это своеобразие в непроходимую («трансцендентальную») пропасть.

Аналогичная ситуация сложилась и в отношении истолкования пространственно-временных характеристик бытия. Кант совершенно прав, говоря о «несовместимости» указанных характеристик с сущностью свободы. Однако правота Канта определяется весьма узкими границами того содержания, которое он вкладывал в понятие пространства и времени. Как известно, Кант отрицал объективность пространства и времени как форм существования внешнего мира, пространство и время для него — априорные формы чувственного созерцания, посредством которых содержание чувственности конструируется в понятии. Пространство и время в этом смысле раскрываются как формы чувственного созерцания, чувственной интуиции всеобщего. Всеобщее — результат синтезирующей

деятельности, осуществляемой временем, которое здесь представляет специфическую форму связи чувственности и рассудка — «схему». Именно «схематизм времени» и синтезирует многообразие чувственных созерцаний в единство — природу, характеризуе-

мую всеобщими и необходимыми законами.

При всей несостоятельности априористского толкования пространства и времени (достаточно анализировавшегося в критической литературе) необходимо отметить один существенный момент. Дело в том, что Кант обращает внимание на специфичность связи содержания всеобщего с многообразием чувственных данных — всеобщее никогда не тождественно сумме этого многообразия. (Будучи связано с этими данными, оно всегда еще что-то сверх того, и это-то «сверх того» и составляет основное его содержание.) В. И. Ленин, специально подчеркивая это обстоятельство, говорил о практической его природе (практика обладает «достоинством всеобщности»). Именно на практически-деятельную основу всеобщего наталкивается Кант, анализируя процесс конструирования понятий. «Для конструирования понятия требуется не эмпирическое созерцание, которое, стало быть, как созерцание есть единичный объект, но тем не менее, будучи конструированием понятия (общего представления), должно выразить в представлении общезначимость для всех возможных созерцаний, подходящих под одно и то же понятие. Так я конструирую треугольник, показывая предмет, соответствующий этому понятию, или при помощи одного лишь воображения в чистом созерцании, или вслед за этим также на бумаге в эмпирическом созерцании, но и в том и в другом случае совершенно а priori, не заимствуя для этого образцов ни из какого опыта. Единичная нарисованная фигура эмпирична, но тем не менее служит для выражения понятия без ущерба для его всеобщности, так как в этом эмпирическом созерцании я всегда имею в виду только действие по конструированию понятия (курсив наш. —  $\tilde{A}$ .  $\tilde{B}$ .,  $\tilde{H}$ .  $\tilde{B}$ .), для которого многие определения, например, величины сторон и углов, совершенно безразличны, и потому я отвлекаюсь от этих разных (определений), не изменяющих понятия треугольника» (3, 600).

Но деятельный, активно творческий характер человеческого отражения, который пытается осмыслить Кант в своем учении об априоризме, теснейшим образом связан со специфически общественными (присущими только общественному бытию) пространственно-временными формами, что непосредственно выражается в принципиальной историчности всякого истинного знания. «...Истинное исследование, — отмечал К. Маркс, — это развернутая истина, разъединенные звенья которой соединяются в конечном итоге» 10. «Совпадение мысли с объектом, — отмечает этот же момент В. И. Ленин, — есть процесс: мысль (= человек) не должна представлять себе истину в виде мертвого покоя, в виде простой картины (образа), бледного (тусклого), без стремления, без движения...» 11.

В этом плане в кантовской концепции пространства и времени четко выражено их субъективное (общественно-человеческое)

содержание: «Только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве, о протяженности и т. п. Если отвлечься от субъективного условия, единственно при котором мы можем получить внешнее созерцание... то представление о пространстве не означает ровно ничего. Этот предикат можно приписывать вещам лишь в том случае, если они нам являются, т. е. если они предметы чувственности» (3, 133). Аналогична характеристика и времени, которое, по Канту, «есть не что иное как субъективное условие, при котором единственно имеют место в нас созерцания» (3, 137), и дальше: время «есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, то есть поскольку мы подвергаемся воздействию предметов) и само но себе, вне субъекта, есть ничто» (3, 139). Из приведенных кантовских положений видно, что верно схваченные в них общественные характеристики пространства и времени чрезмерно утрированы, «вырождены» в сугубо мыслительные конструкции в результате отрыв общественного пространства и времени от дообщественных (природных) их форм и идеалистическая абсо-

лютизация их специфического содержания.

В связи с изложенным необходимо подчеркнуть еще один момент. Не вполне ясно, почему пространство и время, толкование которых связано в истоке (у Канта), прежде всего, с их общественным, а не природным содержанием, так резко противопоставляются свободе и, вообще, трансцендентальному миру вещей в себе (по сути, общественному миру)? Вероятно, это связано с тем. что «синтезирующая» (творческая) функция времени и пространства интерпретируется Кантом преимущественно как «упорядочивающая» наличный, т. е. уже имеющийся, данный чувственностью «материал». Иначе говоря, содержание времени сведено в основном к его прошлому и настоящему модусам (будущее же молчаливо предполагается «продолжением» прошлого и настоящего, так сказать, «вперед», без фиксации специфических черт будущего по сравнению с прошлым и настоящим). Об этом достаточно четко говорит сам Кант, когда, подчеркивая несовместимость времени со свободой, обычно аргументирует это тем, что происходящие во времени события «не находятся в моей власти». Аргумент этот достаточно убедителен (да и то с серьезными оговорками) лищь по отношению к прошлому, но ни в коем случае не к будущему. Что же касается пространства, то и здесь Кант (как это можно заключить из приведенных нами высказываний) имеет в виду преимущественно лишь тот аспект пространственных характеристик, которые связаны с действительностью, но не возможностью.

В результате Кант утрачивает именно те важнейшие аспекты пространственно-временной структуры общественного бытия, которые теснейшим образом причастны к выявлению именно творческих (а в них-то и реализуется свобода) моментов функционирования общественной формы движения, практики как непосредственного ее выражения.

Разумеется, едва ли можно говорить об ограниченности кантовской позиции по вопросу о свободе, пространстве и времени и многим другим в плане предъявления претензий к великому немецкому мыслителю. Все (или почти все) его недостатки и ограниченности выглядят таковыми лишь в свете современного -и прежде всего научного, марксистско-ленинского — философского знания. С точки зрения самой философии Канта (ее исходных принципов и идя еще дальше в глубь ее социально-исторических и классовых оснований), все эти недостатки и ограниченности вполне закономерны и естественны. И задача историко-философского исследования философского наследия Канта, в том числе и по проблеме свободы, заключается в выявлении тех сторон богатого содержания учения Канта, которые открывают возможности все нового и нового истолкования идей Канта в духе его подлинно научного, диалектико-материалистического прочтения. Образцом подобного рода прочтения кантовской философии должны служить работы К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, в которых осуществляется творческий историко-философский анализ философии Канта.

В этой связи необходимо отметить широко представленную в современной буржуазной философии тенденцию «современного» прочтения Канта, начатую еще в прошлом столетии неокантианцами и сегодня представленную практически всеми влиятельными направлениями современной буржуазной философии от неопозитивизма до экзистенциализма и неофрейдизма. В. И. Ленин в свое время специально указал на важнейшее значение марксистской критики подобного рода интерпретации кантовской философии (критики Канта «справа»). Критика Канта «слева» и критика буржуазной его критики «справа» — одна из важнейших задач современной идеологической борьбы. Философия Канта до сих пор содержит в себе значительное (еще не освоенное с позиций диалектически-материалистического «прочтения») богатство. И осваивая это богатство, следует помнить, что философия Канта, как составная часть немецкой классической философии, служит теоретическим источником марксизма не только в опосредованном (через философию Фихте, Шеллинга и Гегеля) плане - существуют прямые, минующие позднейших представителей немецкой классической философии, связи, по которым осуществлялось критическое переосмысление учения Канта основоположниками марксистско-ленинской философии, и в число этих связей включалась, в частности, проблема свободы.

¹ См.: Бэкон Ф. Соч. М., 1971, Т. 1, с. 83.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. — Соч. 2-е изд., т. 2, с. 143. <sup>3</sup> Спиноза Б. Избр. произв. М., 1957, Т. 1, с. 362.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Там же, с. 445. <sup>5</sup> Спиноза Б. Богословско-политический трактат. М., 1935, с. 102.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. — Соч. 2-е изд.,

 <sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Гольбах П. Избр. произв. в 2-х т. М., 1963, Т. 1, с. 252—253.
 <sup>8</sup> Маркс К. Тезисы о Фейербахе. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 1.

<sup>9</sup> Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года. — Маркс К.,

Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 1.

10 Маркс К. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 7—8.

11 Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч., т. 29, 176-177.

Г. ГУМНИЦКИЙ

# проблема специфики моральной цели И КАНТОВСКОЕ УЧЕНИЕ О СООТНОШЕНИИ морали и счастья

В настоящей статье мы ставим своей задачей выяснить, можно ли специфической целью морали считать обеспечение гармонии между личностью и обществом, личными и общественными интересами. Как увидим, этот вопрос теснейшим образом связан с вопросом о соотношении морали и счастья, в решение которого

И. Кант внес существенный вклад.

В нашей этической литературе долгое время господствовало понимание, согласно которому основной целью морали является подчинение личного общественному. Сравнительно недавно это понимание стало подвергаться критике. Некоторые авторы преддожили отказаться от положения о подчинении личных интересов общественным, считая, что оно низводит личность до роли «винтика», противоречит гуманистическому взгляду на человека, и заменить его положением о гармонии. Можно ли согласиться с этой точкой зрения? Выражает ли понятие гармонии специфическую

цель морали, выполняемую ею социальную функцию?

Проблема сочетания личного и общественного, несомненно, является основной проблемой, решаемой моралью как формой общественного сознания. Цель морали — согласовать поведение личности с интересами общественного целого (класса — в классовом обществе) и таким образом обеспечить равновесное, гармоническое состояние системы «личность — общество». В этом аспекте мораль выступает в качестве средства осуществления гармонии личности и общества, личного и общественного. В конечном счете мораль служит достижению блага личности, ее счастья, а гармония личных и общественных интересов -- существенное условие достижения подлинного счастья. Эта гармония является также моральной целью. Однако это не означает, что она является для морали ее специфической, присущей только ей целью, что в этой цели выражена специфика социальной функции, выполняемой моралью. Стремление к счастью, которое не тождественно со стремлением к моральной цели, также, как только что отмечалось, включает в себя стремление к гармонии личного и общественного.

Наконец, еще одна форма выражения гармонии личного и общественного -- это гармония между моралью и счастьем. Моральная удовлетворенность входит в содержание счастья, и поэтому счастье и мораль не могут быть противопоставлены друг другу.

65

Однако в определенном отношении моральное требование противостоит счастью, и в этом отношении они могут рассматриваться как внешние противоположности, что не исключает признания их

внутреннего единства в другом отношении.

В нашу задачу не входит определение понятия счастья. Отметим лишь те его моменты, которые имеют прямое отношение к теме. Счастье — целостная интегральная форма человеческой удовлетворенности, определенным образом обобщающая удовлетворение отдельных потребностей. Оно включает два момента: объективное удовлетворение потребностей, создающее состояние удовлетворенности, и ощущение этого состояния. Ко второму моменту можно в некоторой степени отнести и осознание счастья. Последнее не всегда осознается, но, видимо, не имеет смысла говорить о счастье как только об объективном состоянии, не получающем выражения в ощущении. В полном смысле счастье — это состояние личности. Конечно, принято говорить об удовлетворении потребностей общества, о счастье народа и т. п., но в конечном счете в своей полной реальности счастье всегда выступает в качестве состояния отдельного индивида.

Часть потребностей индивида имеет узколичный характер (их удовлетворение непосредственно приносит благо только данному субъекту), другая же их часть совпадает с потребностями общества (их удовлетворение тождественно удовлетворению общественных потребностей). Например, насыщаясь, человек удовлетворяет лишь свою потребность в пище (хотя и это может быть связано с удовлетворением потребности общества — в реализации продукции пищевой промышленности), удовлетворяя же свою потребность в определенного вида общественной деятельности, индивид тем самым удовлетворяет потребность других людей, общества в продуктах этой деятельности. Однако счастье - это всегда удовлетворение собственной потребности индивида и радость, которую он при этом сам переживает, хотя бы эта радость была вызвана удовлетворением потребности другого или той радостью, которую тот испытывает. Последний случай, конечно, свидетельствующий о глубоком единстве личного и общественного, говорит лишь о том, что удовлетворение потребности другого индивида тоже может быть потребностью человека. Итак, как бы счастье личности ни вбирало в себя счастье других лиц, коллектива, общества, оно базируется на удовлетворении ее собственных потребностей. Поэтому достижение счастья есть самоутверждение личности и ее самоудовлетворение.

Моральная потребность индивида является весьма своеобразной и отличается от всех других его потребностей тем, что она может, как и любая другая, не только вступать в противоречие с теми или иными его потребностями, но и требовать при определенных условиях его полного самоотрицания, самопожертвования. Мораль направлена на обеспечение интереса, общего для данного члена общности (общества, группы, в классовом обществе — класса) с другими ее членами, но в крайней ситуации для утверждения этого общественного интереса человек, с точки зрения мора-

ли, должен пожертвовать всеми своими интересами, самой жизнью. Именно в такой ситуации с наибольшей ясностью выражается своеобразие моральной потребности — побуждать к действию на благо других, даже если это противоречит стремлению к личному счастью и может привести к полному отказу от последнего.

Деятельность индивида направлена на достажение двух, находящихся в единстве, но полностью не совпадающих целей. — его собственного, индивидуального, блага и блага общности. Личное счастье, как бы социально наполнено оно ни было, все же остается личным благом. Мораль же в первую очередь представляет благо общественное. Поскольку личное и общее благо вступают в противоречие, отношение между моралью и счастьем оказывается отношением внешних противоположностей. В той мере, в какой стремление индивида к личному счастью и его же стремление к моральной цели расходятся между собой, приобретает смысл вопрос о сочетании этих стремлений и самих целей, на которые они направлены, о гармонии морали и счастья.

Каждая из двух целей является частичной, и лишь их объединение образует полную цель, полное благо, к которому стремится

человек.

Достижение полной цели есть установление гармонии между ес элементами (моралью и счастьем) и внутри каждого из них. При этом достигается относительное тождество как между ними, так и каждого из них с их единством (полным благом). Мораль — это система общественных требований, счастье — система личных удовлетворенностей, полное благо — единство того и другого. Мораль признает правомерным и стремление к личному счастью, поскольку оно не нарушает общественных интересов. В этом отношении содержание морали совпадает с полным благом. Подлинное счастье включает в себя достижение как индивидуального благополучия, так и моральной удовлетворенности, то есть соответствует требованиям морали и совпадает с полным благом. Значит ли это, что категория полного блага (полной цели) является излишней?

В домарксистской этике наиболее глубоко проблему соотношения морали и счастья поставил И. Кант. Он подверг обоснованной критике две противоположные формы их отождествления, имевшие место в истории этики, — эвдемонизм и стоицизм. Как показал Кант в «Критике практического разума», эпикуреизм (эвдемонизм) единственной целью считает счастье, рассматривая мораль лишь в качестве средства его достижения, тогда как стоицизм, наоборот, единственной целью считает добродетель (соответствие морали), счастье же рассматривает как «сознание обладания этой добродетелью» (4(I), 442—443). Кант «разводит» мораль и счастье, вскрывает их нетождественность и ставит проблему их взаимоотношения. Тем самым он делает серьезный шаг вперед в истории этики. Рассматривая эту проблему, он выдвигает категорию полного блага, благодаря чему придает значительно более развитой характер идущему еще из древней этики понятию высшего блага. Уже Аристотель отметил двойственное содержание понятия высшего блага, отдавая в нем приоритет благу государства. Кант, по существу, предложил то же решение проблемы, но придал ему более четкую форму. Понятию высшего блага он предпочел понятие полного блага. Но не отвергая целиком первого понятия, он ввел для обозначения места морального компонента в системе полного блага понятие верховного блага (4(I), 441—442).

Кант внес ценный вклад в постановку и решение проблемы соотношения морали и счастья, однако в целом его подход к ней имеет не научно-материалистический, а религиозно-мистический характер. Во-первых, различие между моралью и счастьем он доводит до абсолюта, усматривая их основания в двух разных мирах. Он пытается доказать, что моральное удовлетворение не' имеет никакого отношения к счастью. Правда, в этом вопросе он проявляет логическую непоследовательность, признавая, что честный человек не может быть счастливым, не сознавая своей честности (4(I), 447). Во-вторых же, возможность разрешения противоречия между моралью и счастьем, достижения гармонии между ними и, следовательно, осуществления полного блага он видит

лишь в потустороннем мире.

В учении Канта категория полного блага уместна, но правомерна ли она в марксистской этике, имеет ли она рациональный смысл? Абсолютно противопоставляя мораль и счастье как якобы принадлежащие к двум различным мирам, Кант в метафизически преувеличенной форме выразил, однако, действительно существующие между ними различия, при определенных условиях переходящие в противоречия. Кант утверждал, что стремление к полному счастью не может вести к добродетели, а стремление к добродетели не может вести к счастью (4(I), 445). В потребностях и склонностях, полное удовлетворение которых составляет счастье, считал он, человек ощущает противовес всем велениям долга (4(I), 241). Эти положения верны лишь относительно, небезусловно, в определенных отношениях верны им обратные. Стремление к счастью может быть реализовано только в обществе, поэтому, поскольку и когда общественные условия благоприятствуют достижению счастья, постольку и тогда необходимость их соблюдения воспринимается как нечто естественное и выражается в форме добродетели. В этом отношении стремление к счастью, вопреки Канту, ведет к добродетели. В этом же смысле потребности и склонности согласуются с велениями долга. Например, трудолюбие, склонность к творческой деятельности очень хорошо согласуются с долгом трудиться на благо социализма. В наших условиях и добродетель, нравственная позиция, является необходимым условием достижения подлинного счастья.

Кант жил в таких исторических условиях, когда на первый план выдвигался конфликт между моралью и счастьем. Этот конфликт в конечном счете и определил его взгляд на проблему их соотношения. Но ясно, что кантовское решение этой проблемы не дает истинного понимания ее общей сути, и неверность этого решения бросается в глаза, если попытаться приложить его к усло-

виям социализма, в которых осуществляется все более полное сочетание морали и счастья, а на высшем этапе развития, с пере-

ходом к коммунизму, — их гармоническое единство.

Однако нельзя себе представить таких условий, при которых вообще не действовала бы тенденция расхождения между моралью и счастьем, не возникали бы между ними более или менее острые противоречия. Даже гармония морали и счастья в условиях коммунизма не означает полного исчезновения противоречий. Конечно, следует отметить, что в этом отношении существует коренное отличие между классовым и бесклассовым обществами. В основанных на частной собственности, антагонистических, классовых обществах имеет место широко социальный конфликт между стремлением трудящихся масс к счастью и предписаниями господствующей морали. Революционная мораль дает счастье борьбы, но в условиях этой борьбы являются недостижимыми многие личные аспекты счастья. В этих обществах само счастье раздваивается, становится неполным, односторонним. Это счастье от сознания добродетели — счастье стоиков, но стать на этот путь могли лишь немногие, а значительные массы — лишь в моменты революционных выступлений, — или счастье, понимаемое как наслаждение жизнью, лишенной нравственной устремленности, которую, правда, в некоторых случаях пытались направить на путь добродетели, совместить с ее принципами. Эта тенденция получила отражение в эвдемонизме. Таковы, конечно, наиболее отчетливо проявившиеся, крайние формы. При социализме все более полное сочетание морали и счастья становится господствующей тенденцией, законом жизни большинства членов общества. При коммунизме это сочетание освободится от противоречий, свойственных социализму (хотя это не значит, что оно полностью лишится всяких противоречий), и приобретет гармонический характер. О гармонии правомерно говорить как об общем характере взаимоотношений личности и общества в условиях коммунизма. Но и там при определенных обстоятельствах будут неизбежно возникать ситуации, требующие от личности той или иной степени самоотверженности, а подчас и пожертвования самой жизнью во имя спасения другого человека или решения какой-либо ответственной задачи. Такие случаи будут исключительными, но общество должно будет в каждом своем члене формировать способность и готовность выполнить общественный долг даже ценой своей жизни, а значит и счастья. Следовательно, проблема соотношения морали и счастья и в будущем обществе сохранит свое определенное значение. Это — всеобщая человеческая проблема.

Подвигу, самоотверженности всегда было, есть и будет место в жизни. На вопрос об отношении подвига к счастью нельзя дать однозначного ответа. С одной стороны, он дает величайшее моральное удовлетворение, а поэтому — и частицу высшего счастья. С другой стороны, если он наносит серьезный ущерб здоровью или связан с пожертвованием жизнью, то он лишает человека значительной доли или всего счастья. И поэтому мораль и счастье оказываются в отношении взаимоисключения. «Если страдания

и смерть в тяжелых обстоятельствах и были свободно избраны героем, это не означает, что они включались им в «проект счастья»... Хотя героическая личность черпает моральную удовлетворенность в сознании исполненного долга и терзалась бы мучительными угрызениями совести, если смалодушничала бы в обстоятельствах, которые требовали самопожертвования, хотя она познала «счастье битвы», ее гибель представляет собой несчастье»,—пишет Ю. В. Согомонов («Марксистская этика». М., 1976, с. 176—177).

Следовательно, понятие полного блага имеет рациональный смысл, выражая собой гармоническое единство морали и счастья, не всегда возможное, но составляющее самое совершенное благо, к какому только может стремиться человек. Действительно, в случае расхождения морали и счастья, когда моральное стремление не обеспечивает счастья и даже уничтожает его, а стремление к счастью, если его не подчинить требованиям морали, ведет к их нарушению, становится очевидным, что ни одно из этих стремлений не определяет вне связи с другим человеческой деятельности. Только счастье и моральная цель в их взаимодействии составляют полную цель этой деятельности, причем в рамках этой цели взаимоотношение морали и счастья представляется как их гармония.

Итак, в понятии полного блага выражен идеал гармонии морали и счастья, иначе говоря, идеал гармонии личного и общественного, интересов личности и общества. Очевидно, что моральная цель не тождественна полной цели, а поэтому должна выражать нечто иное. Конечно, мораль причастна к гармонии личного и общественного, но если эта гармония является целью сочетания морали и счастья, то, поскольку часть не равна целому, данная цель

не может быть специфической целью морали.

Мораль в конечном счете служит утверждению гармонии личного и общественного. Непосредственно же она является определенного рода способом преодоления отклонений от этой гармонии. Действие морали начинается там, где есть возможность, тенденция расхождений между личными и общественными интересами, где возникает необходимость преодоления соответствующих противоречий. Каким же способом мораль разрешает эти противоречия?

Действительно, формула подчинения личного общественному упрощенно характеризует этот способ. Но заменить ее формулой «гармонизации» интересов личности и общества или «наполнения» личных интересов общественным содержанием, значит обойти са-

мую суть дела.

Прежде всего очевидно из самой внешней формы функционирования морали, что задача, которую она решает, состоит в подчинении действий отдельных лиц общим интересам. Эти интересы потому и возможно зафиксировать в форме общезначимых (для данного общества, класса или всего человечества) норм, что они являются общими интересами. Однако это не означает, что к ним стносятся только интересы общности как целого. Такое понимание всегда давало и до сих пор дает основание для критики

в принципе единственно перспективного истолкования морали, которое выводит ее из общего интереса. К общим интересам надо относить и такие индивидуальные интересы, которые общи всем членам общности (или их определенным группам) и при этом в данных общественных условиях являются социально нормальными, не вступают в конфликт с интересами общности как целого. Это, например, интересы уважения человеческого достоинства каждого члена социалистического общества, удовлетворения его законных, зафиксированных в нашей Конституции прав на труд, на охрану здоровья, на материальное обеспечение в старости, на жилище и т. д. Поскольку общество должно согласовывать свои мероприятия и действия своих представителей с этими интересами, мораль отражает необходимость такого согласования, и в этом смысле ее задачей является взаимосогласование, взаимоподчинение личного и общественного. Однако и в этом случае наиболее важным и характерным для морали является подчинение личностью своих действий требованиям соответствующих норм. При совершении таких действий нередко имеет место не подчинение личного общественному, а их совпадение, гармония. Например, глубоко нравственной позиция врача является в том случае, если помощь больному для него - не только требование профессионального долга, но и органическое личностное влечение (точка зрения Канта по этому вопросу, как известно, была прямо противоположной). Подчинение должно иметь место там, где личное расходится с общественным, не гармонирует, не совпадает с ним. Но это как раз наиболее специфичный для моральной регуляции случай.

Мораль как особая форма регуляции актуализируется и проявляется во всей своей специфичности тогда, когда моральное требование (которое может выступить в единстве с совпадающей с ним склонностью) направляется против противодействующей ему индивидуалистической тенденции поведения, вызванной соответствующим интересом, и стремится подчинить ее себе, преодолеть ее противоморальное действие и таким путем согласовать личное с общественным, подчинить поведение личности общест-

венно положительным целям.

При ближайшем рассмотрении мы обнаруживаем, что полюсами подчинения одного другому оказываются не личное и общественное, а выражаемое в моральных нормах общественно ценное, включающее в свое содержание гармонически сочетаемое общественное и личное, с одной стороны, и противодействующее ему ин-

дивидуальное.

Мораль включает в себя еще один момент гармонии личного и общественного: их совпадение в моральном мотиве. Сущность этого мотива состоит в отношении к общественно ценному как к высшей личностной цели. Для него прежде всего характерно, что личное по своему содержанию оказывается тождественным общественному, гармонически с ним совпадает. Но дело здесь не сводится к гармонии. Для морального мотива наиболее специфично то, что он выступает в качестве высшего по сравнению с эго-

истическим, противодействующим общественно ценному. В подчинении, подавлении эгоистического и заключается специфическая

цель (функция) морали.

Мораль направлена на гармонизацию личного и общественного, но в этом положении еще не раскрывается специфика морали. Этой гармонизации могут способствовать и другие средства, например, материальное стимулирование труда, дальнейшая демократизация общественной жизни и т. д. Мораль решает эту задачу своим особым способом.

Ее своеобразие состоит в том, что для нее эта гармонизация является внутренне, субъективно исходным пунктом, а внешне, объективно конечным результатом, причем достигаемым в общем итоге, но отнюдь не всегда в каждом индивидуальном случае. В центре морали, взятой в ее индивидуальном действии, находится подчинение эгоистического общественной норме и направленному на ее утверждение моральному мотиву. В «средних» обстоятельствах при этом, как правило (в условиях социализма), достигается гармония личного и общественного, реализуется полная цель. В крайних же, наиболее трудных случаях личное приносится в жертву общественному, полная цель, гармония личного и общественного не достигаются.

Таким образом, моральная цель не тождественна идеалу гармонии личного и общественного, хотя и находится с ним в связи

и включает его в качестве своего момента.

В. А. БЛЮМКИН

## УЧЕНИЕ КАНТА О ДОБРОДЕТЕЛЯХ И ПОРОКАХ

За период почти двухсотлетнего существования этики немецкого мыслителя внимание ее сторонников и противников было сосредоточено на анализе основных идей Канта, нашедших свое концентрированное выражение в учении о моральном законе, категорическом императиве. Эту тенденцию можно обнаружить и в современном кантоведении , причем в целом она, несомненно, оправдана, ибо позволяет вычленить то новое и наиболее важное, что внес в этику Кант, поставив вопросы о сущности, структуре, и специфике морального сознания. Однако нельзя не видеть того, что интерес к проблематике человеческой свободы, категорического императива, морального долга ослаблял внимание к некоторым другим важным сторонам кантовской этики. Одной из таких сторон как раз и является учение о добродетелях и пороках.

История этики свидетельствует о том, что вопрос о добродетелях и пороках представляет собой не только одну из самых старых, но и одну из центральных этических проблем. В ее исследовании исторически сложилось разграничение смысла следующих пар понятий: добродетель и порок, добродетели и пороки. В первом случае речь идет, как правило, о характеристике морального облика личности в целом, об ее моральности или аморальности;

во втором же случае имеются в виду различные частные проявления моральности, отдельные моральные качества личности.

Кант, критически анализируя всю предшествующую ему этику, отдает дань традиции и говорит как о добродетели, так и о добродетелях. Но в его этике преобладает второй аспект, связанный с попыткой теоретически обосновать систему добродетелей и пороков. Глубокий интерес немецкого мыслителя к изучению основных моральных качеств личности обнаруживается уже в работах «докритического» периода, особенно — в «Наблюдениях над чув-

ством прекрасного и возвышенного» (1764).

Так, например, он один из первых в истории этики показал положительное значение гордости, решительно противопоставив ее высокомерию. «Гордость, — писал он, — есть в сущности только большая степень сознания своего собственного достоинства и часто может быть совершенно справедливой...» (2, 175). В условиях господства христианского миросозерцания, рассматривавшего гордость как первый из смертных грехов, такая постановка вопроса была не только глубокой, но и достаточно смелой. Весьма интересен и кантовский анализ чувства чести и таких связанных с ним качеств, как честолюбие, тщеславие, стыд. Решительно отличая эти феномены от истинной добродетели, что характерно для этических взглядов Канта, он признает, что «поскольку чувство чести все же весьма тонкое, я могу назвать то подобие добродетели, которое оно порождает, показным блеском добродетели» (2, 140).

То, что в ранних работах имело форму отдельных и не очень систематизированных «наблюдений», позднее превращается в довольно стройное, теоретически обоснованное учение. «Критический» Кант уже прямо и непосредственно выводит добродетель из долга, из морального закона. По Канту, долг добродетели — в отличие от правового долга, для которого возможно внешнее принуждение, — «покоится только на свободном принуждении» (4(2), 317), а сама добродетель есть «твердость максимы человека» (4(2), 329) или «моральная твердость воли человека в соблюдении им долга» (4(2), 341). Что касается порока, то он представляет собой преднамеренное нарушение долга, ставшее принципом (4(2), 325), и является контрарной противоположно-

стью добродетели (4(2), 317).

Но не только сущность добродетели интересует Канта. Он самым тщательным образом анализирует несколько десятков добродетелей и пороков, много внимания уделяет их систематизации. Критически осмысливая основные идеи своих предшественников, немецкий этик обосновывает свой оригинальный подход к построению системы моральных качеств.

В «Метафизике нравов» Кант подвергает критике три древчие

апофтегмы (афоризм, поучительное изречение):

1. Есть только одна добродетель и только один порок. 2. Добродетель есть соблюдение середины между пороками. 3. Добродетели (подобно благоразумию) должно учиться на опыте (4(2), 338—340). Остановимся на кантовской критике лишь второго из

этих положений, критике, в которой очень наглядно проявились

существенные черты его учения о добродетелях.

Кант направляет свои критические стрелы против выдвинутого Аристотелем положения о добродетели как середине между
двумя пороками, из которой один порочен в силу заключенного
в нем избытка, а второй — недостатка <sup>2</sup>. Этот тезис широко используется античным мыслителем в качестве методического правила
при классификации личностных свойств, которые он разбивает на
своеобразные трехчлены, каждый раз подчеркивая, что середина
в таком трехчлене есть добродетель, а крайности суть пороки.

Аристотелево «правило середины» повлияло на последующих исследователей моральных качеств, среди которых оно имело как восторженных поклонников (схоласты), так и критиков В ряду последних Кант был, пожалуй, самым непримиримым. Он решительно заявляет, что это «хваленое основоположение» Аристотеля — ложно, что оно содержит плоскую мудрость, не имеющую никаких определенных принципов («ведь кто же укажет мне это среднее между двумя крайностями?» (4(2), 339—340, 370—372).

На примере одного из Аристотелевых трехчленов (скупость — бережливость — расточительность) Кант показывает, что дело здесь не в степени, не в количественном изменении (уменьшении или увеличении), которое делает крайности пороками, а в том, что «каждый из этих пороков имеет свою максиму, необходимо противоречащую максиме другого» (4(2), 340). Кант даже допускает, что по прагматическим правилам, т. е. правилам благоразумия, в ряде случаев можно требовать, чтобы указали эту середину, представляющую наилучшее правило действия, но по правилам нравственности этого делать нельзя. При этом он замечает, что «...быть слишком добродетельным, т. е. слишком придерживаться долга, означало бы примерно то же, что сделать круг слишком круглым или сделать прямую слишком прямой» (4(2), 371).

Нельзя не видеть глубину и проницательность критических замечаний Канта, который верно подметил слабость теоретического обоснования «правила середины» у Аристотеля. Справедливо и его замечание о том, что нельзя «быть слишком добродетельным». Действительно, в ряде случаев избыток какого-то качества вовсе не является пороком, а представляет собой проявление добродетели в чрезвычайных обстоятельствах, ее высшее проявление. Таковы, например, самоотверженность и самопожертвование во имя выполнения долга, и кощунственно было бы называть героя

слишком добродетельным.

И все же Кант недооценил значение правила Аристотеля, пренебрежительно отмахнувшись от него, как от «плоской мудрости». Между тем создатель «Никомаховой этики» правильно подметил свойственное морали противоречие между личными и общественными интересами. Перетолковывая его правило на основе современного понимания морали, можно сказать, что добродетель соответствует определенной мере, гармоническому сочетанию личного и общественного интересов при примате последнего. Нарушение этой меры в сторону преобладания личного интереса, как правило, дает порок, нарушение же ес в направлении принижения личного блага и даже отказа от него может и не быть пороком, а — лишь формой бытия добродетели в чрезвычайных обстоятельствах.

Существуют, по крайней мере, две причины, которые привели Канта к полному отрицанию рассматриваемой идеи Аристотеля. Это, во-первых, ложность некоторых собственных методологических установок Канта, который, ратуя за «чистую» моральность, не «загрязненную» никакими эмпирическими интересами и мотивами личного счастья, нередко метафизически противопоставлял порок добродетели, не признавал степеней последней и возможности ее превращения в порок при нарушении меры в ту или иную

сторону.

Во-вторых, в своей критике Аристотеля Кант смешивает два разных вопроса: А) о теоретической обоснованности «правила середины» и возможности его использования в теории при классификации моральных качеств; Б) о возможности на практике измерить определить эту добродетельную середину. Отвергая положение Аристотеля в силу его практической непригодности, Кант недооценил его теоретическую значимость, которую оно, по нашему мнению, не утратило и в настоящее время. Да и с точки зрения практической, надо признать, что люди всегда умели находить меру, нарушение которой превращает добродетель в порок, и определять границу между ними с достаточной для человеческих отношений точностью.

На второй части этого деления Кант останавливается кратко, сводя и долг перед животными, и долг перед ангелами и богом к долгу человека перед самим собой. Как явную уступку теологам можно рассматривать его вывод о том, что «иметь религию—

долг человека перед самим собой» (4(2)3, 83).

С точки зрения типологической, наиболее интересно изложенное в «Метафизике нравов» этическое учение о началах, которое состоит из двух частей: об обязанностях по отношению к самому себе вообще и об обязанностях добродетели по отношению к другим (4(2), 351—418). Соответственно все добродетели и пороки делятся на два больших класса, или типа.

К первому из них Кант относит: самосохранение (долг человека перед самим собой как животным существом) и такие нарушения этого долга, как самоубийство, распутство, пьянство, обжорство; правдивость, честность, добросовестность, искренность, бережливость, самоуважение и соответствующие пороки — ложь, жадность, ложное смирение (раболепие), совесть, бессовестность

и некоторые другие качества.

Ко второму типу относятся добродетели и пороки, основанные на выполнении человеком обязанностей добродетели по отношению к другим людям: человеколюбие, благотворение, благодарность, участливость, сострадание, скромность, почтительность, дружба, добродетели обхождения (доступность, словоохотливость, вежливость, гостеприимство, мягкость) и пороки — человеконена-

вистничество, зависть, неблагодарность, злорадство, высокомерие,

злословие, издевательство и др.

Таковы вкратце типологические идеи Канта, которым при всей их спорности и противоречивости нельзя отказать в глубине и новизне. Сравнение с тем, что было сделано в этике до Канта, позволяет сделать вывод, что предложенная им система является одной из самых удачных в домарксистской этике как по своей полноте и догической завершенности, так и с точки зрения правильности исходного принципа систематизации моральных качеств, где система осуществляется не на психологической, а на социальной основе (долг, общественные обязанности человека). Кант высказал также ряд глубоких идей о природе отдельных моральных качеств, о связях между ними (о некоторых из этих идей упоминалось выше, подробный же их анализ не входит в нашу задачу).

Разумеется, учение Канта о добродетелях и пороках далеко от совершенства. В нем нетрудно обнаружить и печать исторической ограниченности, и теоретическую непоследовательность. Кант разделяет со всей домарксистской этикой грех абстрактного, внеисторического подхода к анализу моральных качеств личности. Ряд недостатков его учения обусловлен пороками собственной философской и этической концепции. Метафизичность и идеализм в трактовке морали, отрыв ее от объективной основы — все это наложило свой отпечаток на кантовское учение о моральных каче-

ствах.

Тем не менее, будучи великим мыслителем и тонким исследователем морали, глубоко понимавшим ее специфику, Кант в ряде случаев под напором фактов нравственной жизни отступал от собственных принципов рассмотрения морали как «чистого» практического сознания, совершенно независимого от какой-либо эмпирической основы. Весьма характерно, что именно в учении о добродетелях и пороках, тесно связанном с моральной практикой, он нередко (хотя и с рядом оговорок) идет по пути смещения, объединения морального и природного (биопсихического), рационального и чувственного, т. е. поступает вопреки им же провозглашенным жестким теоретическим установкам.

Таким образом, в учении Канта о добродетелях и пороках проявились и сильные, и слабые стороны его этики, ее величие и ее историческая ограниченность. Но даже при всех его недостатках мы вправе рассматривать это учение как одно из значительных достижений домарксистской этики, как серьезный вклад в

подготовку научной теории моральных качеств личности.

<sup>2</sup> См.: Аристотель. Этика (к Никомаху). Спб., 1908, с. 31, 35.

<sup>1</sup> См., например, обзор докладов, представленных четвертому Международному кантовскому конгрессу, который состоялся в Майнце в апреле 1974 г. (Философские науки, 1975, № 6, с. 139—144). См. также работы советских исследователей этики Канта: Асмус В. Ф. Этика Канта (4(1)); Гумницкий Г. Н. Теория морали Канта и некоторые проблемы марксистской этики. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1977, Вып. 2; Дробницкий О. Г. Этическая концепция Иммануила Канта. — В кн.: Проблемы нравственности. М., 1977 и др.

## К ПОЛЕМИКЕ МЕЖДУ КАНТОМ И ГЕРДЕРОМ ПО ВОПРОСАМ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

В декабре 1978 г. исполнилось 175 лет со дня смерти, а в автусте 1979 г. — 235 лет со дня рождения Иоганна Готфрида Гердера, выдающегося немецкого просветителя, творчество которого тесно связано с деятельностью Канта, его теоретическими исканиями. К этим юбилейным датам советская философская общественность получила великолепное издание одного из главных трудов Гердера «Идеи к философии истории человечества», подготовленного редакцией «Памятников исторической мысли» издательства «Наука» в 1977 г.

Йменно это сочинение Гердера вызвало полемику между ним и Кантом, полемику, имевшую в судьбе Гердера-философа немаловажное значение. Однако не следует думать, что «Идеи к философии истории человечества» были причиной полемики — причина значительно глубже. Скорее всего, данное сочинение Гердера

сыграло роль повода к развернувшимся событиям.

Начало Гердерова «похода» против Канта, связанное непосредственно с «Идеями к философии истории человечества», вкратце таково. В 1784 г. увидела свет 1-я часть «Идей к философии истории человечества», в которой Гердер сформулировал ряд положений, противостоящих важнейшим моментам «критической» системы, но без упоминания имени Канта. Кант выступил в печати с критической оценкой первой части произведения Гердера, в которой, отдавая дань достоинствам этого произведения, отметил существенные, с его точки зрения, изъяны. На рецензию Канта в печати появился отклик, принадлежащий перу К. Л. Рейнгольда. В контррецензии Рейнгольд безоговорочно встал на сторону Гердера, не обнаружив позитивного смысла в замечаниях Канта. Последнему пришлось еще раз излагать свою точку зрения, отстаивая ее справедливость. Когда вышла в свет следующая часть Гердерова труда, Кант продолжил рецензию, развертывая и оттачивая свои аргументы.

Вся фактическая сторона этого диалога обстоятельно исследована и описана А. В. Гулыгой в ряде его работ 1. Мы же видим свою задачу в том, чтобы продолжить анализ содержания полемики, от которого зависят особенные обстоятельства ее ведения

обоими оппонентами.

Эти особые обстоятельства, с нашей точки зрения, выразились, во-первых, в том, что Кант, дав повод к полемике, не был ее активной стороной. Свое участие в завязавшемся споре он ограничил уже упоминавшейся рецензией, более нигде не затрагивая имени Гердера, не делая сколь-либо прозрачных намеков на оспаривание развиваемых последним идей. Активность проявил именно Гердер, поставив перед собой задачу развенчать «критическую» метафизику, обнародовать ее несостоятельность. Эпизод с рецен-

зией на «Идеи к философии истории человечества» для Канта является необязательным: его могло и не быть, хотя были у Канта мотивы, по которым он согласился эту рецензию подготовить. Важнейшим из них, по нашему домыслу, могло быть то, что Кант ощущал себя учителем по отношению к Гердеру, каким он являлся и фактически, так как Гердер слушал ряд важнейших курсов, читанных Кантом в университете. Своего талантливого ученика Кант, без сомнения, отмечал и, вероятно, питал надежды видеть в числе своих адептов. Он мог бы просто-напросто не обратить на Гердера своего внимания, в то время как «коперниканская революция» Канта (фактически куда более значительная, нежели та, что обозначена самим Кантом) заставляла каждого последующего философа высказать к ней свое отношение рго или contra. Тем более должен был это сделать Гердер. Во-вторых, особенность полемики заключалась в том, что оба спорящих являются сторонниками общественного прогресса, оба верят в историческое предназначение человечества, в его счастливое будущее. Столкнулись два фактических союзника в борьбе за гуманизм, просвешение, прогресс. Спор, следовательно, идет не о содержании исторического процесса и его цели, а, скорее, о средствах ее достижения.

Вместе с тем полемика между Кантом и Гердером интересна не только сама по себе, как любопытный историко-философский эпизод: отношение И. Г. Гердера к Кантовой системе дает возможность точнее установить место Гердера в эволюции философских идей, оценить значение Гердера-философа в том историческом движении философской мысли, в котором определяющая роль в конце XVIII — первой половине XIX вв. принадлежит немецкой философии. Полемика проливает также некоторый свет на взгляды Канта в области философии истории, которые нигде не изложены с такой исчерпывающей полнотой, как это сделано Гердером в его «Идеях к философии истории человечества». Однако взгляды Канта в данной области оказали существенное влияние не только на Фихте, Шеллинга или Гегеля, но и на основоположников марксистского философского учения, на создателей материалистического взгляда на историю и научного коммунизма, о чем недвусмысленно пишет Ф. Энгельс. Их изучение важно как с точки зрения более точной интерпретации взглядов самого Канта, так и с точки зрения детального изучения процесса формирования марксистской философии.

Иногда Канта обвиняют в том, что последний резко выступил против идей эволюции природы, которые Гердер в «Идеях к философии истории человечества» развивает как глобальный по действию принцип. Однако на деле Кант является создателем первой, наиболее продуманной в деталях эволюционистской концепции развития, которую широко применял 2. Поэтому он не мог быть противником идеи эволюции, но он был противником «злоупотребления» этой идеей. В его системе взглядов эволюционистская концепция развития представляла собой лишь один из моментов, подчиненных более сложному целому. Кант не только

создал эволюционистскую теорию развития, но он и перерос ее. Он поставил вопрос о необходимости дополнения эволюционистского метода «телеологическим» методом и совмещения этих двух методов в границах единой логико-теоретической конструкции<sup>3</sup>, чем направил философскую мысль по пути разработки диалектической логики.

Гердер фактически оставался в кругу идей, развитых самим Кантом в его «докритической» деятельности, в том числе и идеи эволюции, блестяще использованной в ряде космогонических, географических и антропологических трудов Канта. Вместе с тем, читая сочинения Гердера, Кант не мог не обнаружить, что ученик пользуется идеей эволюции последовательнее, чем это, с точки зрения Канта, допустимо. Сам он на протяжении всей своей деятельности как в лекциях, так и многочисленных трудах доказывал невозможность без противоречий использовать эволюционистский метод, когда речь идет об объяснении качественно отличающихся

уровней в структуре мира.

Какие чувства должен был испытывать Кант, читая уже на первых страницах Гердерова труда утверждения, прогиворечащие выстраданным философами и учеными Нового времени положениям? Например, Гердер пишет: «...Ведь дух и мораль тоже относятся к физическому миру и подчиняются все тем же законам. зависящим в конечном счете от солнечной системы» 4. Ничего более противоестественного, по убеждениям Канта, невозможно придумать. То, что миры физический и моральный — это принципиально различные миры, - убеждение в этом кенигсбергский философ, по-видимому, пронес через всю свою жизнь. Мысль о качественном различии морального мира и мира физического, являющаяся краеугольным камнем критической системы, высказывается, по всей вероятности, и аргументируется еще в «докритический» период его творчества. Можно предположить, что рассуждения Канта на эту тему не раз мог слышать Гердер-студент. учившийся у Канта задолго до выхода в свет «Критики чистого разума». Тем более он не мог пройти мимо этой идеи после прочтения «Критики чистого разума». Наше умозаключение такого рода основывается на анализе диссертации Канта «Новое освещение первых принципов метафизического познания», защищенной им в 1755 г. Трактат этот нуждается в серьезном изучении. По крайней мере, те выводы, которые на его основании делает К. Фишер, не выглядят убедительными, а другие авторы вообще не подвергают его сколь-нибудь детальному анализу. Итог своего рассмотрения К. Фишер подводит так: «Мы считаем установленным: 1) что Кант, начиная свою академическую деятельность, не исключал человеческой свободы из области явлений, имеющих предшествующие определения, скорее, в этом пункте он мыслил подобно Лейбницу; 2) что он не находил еще никакого противоречия между свободным актом воли и существованием во времени, между свободою и временем, и даже из определения во времени всякого действительного поступка он выводил его необходимое определение предшествующими состояниями (основаниями)» 5.

Кант действительно отказывается признавать свободу человека актом совершенно по отношению к нему (человеку) случайным, никак и ничем не определяемым. Он решительно против окказионалистского подхода Мальбранша к свободе человеческих поступков. Что человек — пустая игрушка в руках бога, этого он принять не мог. Однако это совсем не значит, что Кант не признавал специфичности свободы, которая не может быть определена в ряду явлений именно этими явлениями. Нравственность и нравственная детерминация — это отличное от влечений чувственности поведение, реализуемое свободно, но не без основания: свобода не означает абсолютного произвола. Последующее строгое различие двух родов оснований: детерминации через природу и детерминации через свободу — здесь уже намечено. Так саму свободу Кант определяет следующим образом: «...Спонтанность есть действие, исходящее из внутреннего принципа. Если оно определяет себя в соответствии с представлением о наилучшем, оно называется свободой» (1, 291). — И далее продолжает: «Поступать свободно - значит поступать согласно своему влечению, и притом сознательно. А это не исключается законом определяющего основания» (1, 292), «Влечение» здесь никак не может быть понято как «чувственное влечение», ибо далее Кант разъясняет свою позицию: «Если бы разумные существа, подобно тому, как это имеет место в области механического, относились лишь пассивно к тому, что побуждает их к определенным решениям и изменениям, то, не отрицаю, вина за все могла бы быть в последнем счете возложена на бога как на устроителя машины. Однако то, что происходит по воле разумных существ, наделенных способностью свободно определять самих себя, берет, разумеется, свое начало во внутреннем принципе, в сознательных желаниях и в выборе той или иной стороны по свободному усмотрению» (1, 294). Качественная разнородность, дуализм свободы и механизма намечены здесь совершенно определенно, и в дальнейшем эта идея лишь углублялась, приобретая все более отточенную и развернутую аргументацию.

Для Гердера, разумеется, все это не прошло даром. Он не сделал попытки в своих собственных философских построениях обойтись одними механическими силами, а ввел еще и органические силы; но в принципе от этого мало что изменилось, так как и органические силы не обеспечивают качественной специфичности мира нравственности: они характеризуют и минералы, и растения, и животных, и человека, лишь в степени проявления раз-

личаясь у столь неодинаковых образований.

Аналогично решению вопроса о соотношении природы и нравственности решается обоими мыслителями вопрос о соотношении живой и неживой природы. Кант на протяжении всей своей творческой жизни считал, что к познанию явлений жизни нельзя подступиться с помощью тех же принципов, которые лежат в основании механики. Механизм и организм для него столь же качественно специфичны, сколь специфичны натуральное и социально-нравственное. Хорошо известно, как оптимистично смотрел

Кант на возможности проникновения в тайны космогонии и планетологии. Во «Всеобщей естественной истории и теории неба» (1755) он не без гордости писал: «Мне думается, здесь можно было бы в некотором смысле сказать без всякой кичливости: дайте мне материю, и я построю из нее мир, т. е. дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир» (1, 126). Реже обращается внимание на то, что эта гордость решительно умеряется Кантом, поскольку данный пассаж построен на противопоставлении. Заканчивает его Кант так: «А можно ли похвастаться подобным успехом, когда речь идет о ничтожнейших растениях или о насекомых? Можно ли сказать: дайте мне материю, и я покажу вам, как можно создать гусеницу? Не споткнемся ли мы здесь с первого же шага, поскольку неизвестны истинные внутренние свойства объекта и поскольку заключающееся в нем многообразие столь сложно? Поэтому пусть не покажется странным, если я позволю себе сказать, что легче понять образование всех небесных тел и причину их движений, короче говоря, происхождение всего современного устройства мироздания, чем точно выяснить на основании механики возникновение одной только былинки или гусеницы» (1,126—127). Кант мог только горько сожалеть, что уроки его не пошли ученику впрок, когда он читал рассуждения Гердера о том, что «было бы превосходно, если бы в общем итоге разнообразные природные силы, до сих пор гипотетически принимаемые в качестве qualitates occultae, были бы сведены к известным физическим элементам» 6. Гердер выражал здесь уверенность, что для реализации этой цели появятся новый Кеплер и новый Ньютон. Поэтому несомненным эхом данной дискуссии звучат слова Канта: «Вполне достоверно то, что мы не можем в достаточной степени узнать и тем более объяснить организмы и их внутреннюю возможность, исходя только из механических принципов природы; и это так достоверно, что 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 из законов природы, не подчиненных никакой цели (keine Absicht geordnet hat). Напротив, такую проницательность следует безусловно отрицать у людей» (5,428).

Этот подход к проблемам эволюции нашел отражение и в гносеологической позиции Гердера. Он и в гносеологии оставался в пределах идей Просвещения. Вслед за философами эмпирического направления в теории познания, особенно такими материалистами, как Ф. Бэкон и Дж. Локк, Гердер считал, что рассудочно-разумное сознание вполне может быть сведено и целиком объяснено из чувственного сознания. Он этого не делал и не мог сделать (как не мог объяснить и эволюции материального мира от его низших состояний к высшим сколь-либо детально), но он провозглашал принципиальную возможность такого объяснения и рассчитывал на достижение этого результата в будущем.

Нуждается в специальном тщательном исследовании вопрос о том, как решает Гердер основной вопрос философии и каково

его отношение к богу и религии. Разумеется, в материалах полемики эти вопросы нашли отражение, но не прямое, а лишь косвенное. М. Бур и Г. Иррлиц приходят к выводу, что Гердер со страниц «Идей к философии истории человечества» предстает как материалистический пантеист, но нам кажется, что действительность не дает оснований делать столь радикальные выводы. В этом отношении прав А. В. Гулыга, который пишет, что Гердер «рвет с идеалистическими понятиями, но стать на материалистическую точку зрения не может. Гердер — враг дуализма, он пытается развить монистический взгляд на действительность, но его монизм непоследователен, он лишь переходная ступень к подлин-

ному, материалистическому монизму» 8.

Многочисленные колебания, сомнения и непоследовательность Гердера станут понятны, если определить его философские взгляды в качестве деистических, где он следовал мощной традиции Просвещения. На этих позициях стоял и «докритический» Кант в бытность его учителем Гердера. Правда, деизм Гердера — это деизм особого рода, отличный от классического механистического деизма, окончательно утратившего во второй половине XVIII в. свои теоретические «кредиты». Взгляды одного из последних немецких просветителей на природу складывались под двумя мощными воздействиями, а именно — Канта и Спинозы. Эволюционистская теория развития первого была синтезирована Гердером с монистической теорией последнего. Там, где, согласно Канту, в ткани универсума зияли разрывы (между физическим и органическим, между тем и другим совместно, с одной стороны, и социально-нравственным, с другой), Гердер с помощью спинозизма поставил заплаты. Соответственно идее двух атрибутов единой субстанции он приписывает материи, помимо физических, еще и органические силы. Совместное действие этих сил определяет все природно-социальные процессы в их последовательной эволюции от простейших физических явлений к сложному и предельному для земных условий — человеку. Введением органических сил Гердер достигал значительно более последовательного деизма, чем механистический деизм. Его деизм можно назвать организмическим. Роль бога, его вмешательство в дела материального мира сводились к минимуму. Не только физические и биологические, но и явления сознания, сам человеческий дух реализуются совершенно естественно действием природных сил. Показательным может быть следующий фрагмент из «Идей...» наряду с множеством других: «Пристли и другие возражали спиритуалистам, указывая на то, что мы не встречаем в природе чистого духа и весьма недостаточно представляем себе внутреннее состояние материи, чтобы отрицать за ней мышление и другие духовные силы; как мне кажется, Пристли во всем прав. Мы не знаем такого духа, который творил бы вне материи и совершенно обходился бы без нее; а в самой материи действует столько сил, подобных силам духовным, что утверждение полнейшей противоположности и противоречия между духом и материей, этими, несомненно, весьма различными стихиями, само по себе есть суждение если и не противоречивое,

то вполне бездоказательное. Как могут совместно, с глубочайшей гармонией творить две стихии, если они вполне разнородны и противонаправлены? И как можем утверждать мы, что они противоречивы, — ведь мы не знаем ни духа, ни материи в их глубине?» Однако дух, о котором здесь идет речь, — это не Дух (с большой буквы), не бог. Этот последний действительно «есть первичная сила всех сил, душа всех душ» 10, реализуемая только «посредством» вторичных сил и душ. В таких условиях актуальное участие бога в делах природы ничтожно — деизм играет роль весьма тонкой и прозрачной вуали, прикрывающей материалистическую, по сути, картину. В то же время деизм помогал выходить из теоретически затруднительных ситуаций и служил средством успокоения пасторского сердца Гердера.

Однако автор «Критик...» относил деизм к разряду «некритической метафизики». Поэтому и к идеям Гердера Кант не моготноситься иначе. Ему не было смысла обстоятельно полемизировать с Гердером, так как все недостатки, беспочвенность, противоречия «некритической метафизики» он обрисовывал в своих трудах. В них он спорил не с Гердером, он спорил с такими титанами, как Локк или Лейбниц, Декарт или Гоббс, Юм или Гольбах... Он спорил со всей предшествующей метафизикой. Эпизод с Гердером не выпадал из общей схемы противоречий с философией Просве-

щения.

Совсем другое дело — Гердер. После Канта философия должна была или убедительно развенчать идеи его системы, или пойти по указанному им пути. Гердер шел по первому пути, и логика событий оставила его позади Канта. Конечно, никак нельзя забывать, что Гердер, во многом близкий Робине, предвосхитил натурфилософские построения Шеллинга, что при отбрасывании всёх теологических моментов в системе Гердера обнаруживаются начала антропологического материализма Фейербаха. Эти идеи могли сыграть свою роль в деле дальнейшего развития философии лишь при непременном учете того решительного шага, который сделал Кант, — шага к диалектике.

Основные содержательные мотивы возражений Гердеру со стороны Канта можно привести, таким образом, к единой мысли, суть которой в протесте против сведения природы человека и общества к их «физической» природе, против натурализаторской тенденции. Конечно, в тех условиях эти возражения Канта оборачивались спором с материалистическими тенденциями, спором с монистическими стремлениями в объяснении природы человека, хотя и ограниченными деизмом. Кант видел бессилие метафизического материализма в решении именно такого рода проблем. Для того чтобы с ними справиться, он выстроил систему «критической» философии. С точки зрения исторической потребности в совершенствовании методологии философско-научного мышления, с точки зрения первых, но уже достаточно острых симптомов потребности в диалектической логике, позиция, занятая Кантом, оказалась плодотворнее: он не пытался находить подпорки метафизическому методу мышления, а искал новые пути, ясно сознавая ограничен-

ность механицизма. Основные моменты полемики со стороны Канта выражены определенно. Кант возражает против злоупотребления философско-спекулятивными построениями, которые никак не соотносятся с эмпирическими знаниями. В соответствии с той концепцией методологии научного познания, которую Кант разработал в первой «Критике», подобные спекуляции относятся им в разряд «догматической метафизики», некритически подходящей к вопросам о том, что мы можем достоверно знать, каковы условия и возможности познавательных способностей нашей души? Лишь в немногих исключительных случаях, где бессилен рассудок, опирающийся на данные чувственного опыта, допустимо использование априорных принципов нашего разума или столь же априорных телеологических принципов способности суждения. Да и в этих случаях априорные теоретические принципы должны быть согласованы со знанием, имеющим эмпирическое происхождение. Во всем остальном должно руководствоваться «наблюдениями естествознания», не прибегая к таким понятиям, о которых «у нас нет никакого опыта» (6, 49). Поэтому, когда К. Л. Рейнгольд в своем полемическом отклике на рецензию Канта представил дело таким образом, будто метафизические принципы системы Канта, названные Рейнгольдом «схоластическими и бесплодными абстракциями» 11, мешают ему оценить богатство и разнообразие эмпирического материала, на котором основаны рассуждения Гердера, Кант отвечал, что в деле опоры на эмпирический материал он самый горячий союзник Гердера, «и сама рецензия — лучшее тому доказательство» 12.

Но эмпирический материал эмпирическим материалом... Қак быть, когда одни данные противоречат другим? Без строгих теоретических принципов не обойтись, ибо надо же предпочесть то или другое, а как это сделать, не имея теоретических оснований? Ведь «теперь, — пишет Кант, — можно при желании из массы этнографических описаний доказать, что американцы, тибетцы и другие монголоидные народности не имеют бороды, но также кому это нравится больше, что они в целом от природы бородаты, но лишь выщинывают ее; что американцы и негры стоят по своим умственным способностям ниже остальных членов человеческого рода, а с другой стороны, по таким же достоверным источникам, что их относительно своих природных задатков следует считать равными любому другому обитателю планеты; и тем самым философу предоставляется выбор, либо принимать эти природные различия, либо судить обо всем по принципу tout' comme chez nous, тем самым все его системы, воздвигнутые на столь зыбком основании, неизбежно должны принять форму случайных гипотез» 13.

Кант не только голым спекуляциям отказывает в доверии, он считает мало убедительными свидетельства истории, т. е. сведения, почерпнутые из сочинений древних авторов, для решения вопросов о состоянии начальных этапов того или иного развивающегося объекта. Эти свидетельства можно использовать как дополнительные аргументы в придачу к тем, что мы можем вывести как следствие наличного состояния объекта, как «связь некоторых

существующих ныне свойств природных вещей с их причинами в более древнее время согласно законам действия, которые мы не выдумываем, а выводим из сил природы, как она представляется нам теперь» (5, 70; 1, 85—86). В качестве же решающего аргумента они совершенно не годятся, так как никоим образом не указывается в этих свидетельствах древних степень надежности

приводимых данных. Кант убеждает своего ученика в том, что наука, равно как и философия, претендующая быть научной, должна непременно заботиться о логической точности в определении понятий, о тщательном различии и доказательстве принципов, с помощью которых связываются понятия. Нельзя, говорит Кант о гипотезе «невидимых, порождающих организмы сил», «объяснить то, чего мы не понимаем, из того, что мы понимаем еще меньше» (6, 49). (Осторожность Канта, опирающегося на данные биологии своего времени, и на деле оказалась плодотворнее Гердеровой гипотезы органических сил.) Безудержная фантазия и пылкое воображение, туманная неопределенность аналогий и обращение к чувствам хороши в искусстве, но не годятся для науки. Их значение для науки, может быть, только в том, что они будят мысль, будоражат ее, дают пищу для размышления. Этими особенностями мышления Гердера объясняется то, что Кант отказывается признать в его сочинении труд по философии истории. К тому же слишком издалека начал Гердер свое сочинение. Поэтичность стиля коварна. Иронизируя по поводу выспренности Гердерова стиля, Кант пишет, что не собирается исследовать «вопрос о том, не вовлекает ли поток красноречия его [Гердера] порой в противоречия, не является ли, например,... положение о том, что изобретатели часто оставляли потомкам пользы от своих изобретений больше, чем извлекали ее из них для себя, еще одним примером, подтверждающим тезис о том, что природные задатки человека, имеющие отношение к применению им разума, находят свое полное развитие не в индивидууме, а только в роде» 14.

Пример этот прекрасно показывает, насколько продуманны должны были быть принципы и следствия из них, выверен каждый тезис. Если это есть, то можно и не возражать против «поэтического языка», «поэтического духа» произведения. Рассуждая о роли древних источников в решении научных проблем, Кант тонко посмеивается над «догматическим», т. е. «конститутивным» по отношению к природным явлениям, а не «регулятивным», применением идеи бога, над обращением к «истинам» Священного писания. Именно здесь и в аналогичных этому моментах обнаруживает себя деизм и проявляется важнейшее противоречие во взглядах Гердера. О себе же Кант пишет: «Поскольку рецензент, если он хотя бы на шаг отклонится от природы и пути познания разумом, оказывается беспомощным, и поскольку он совсем не искушен в научном исследовании языка и знании или толковании древних памятников, и даже более того, совершенно не умеет использовать философские факты, изложенные в них и тем самым одновременно и доказанные, постольку он сообщает о себе, что у него нет по этому поводу никакого суждения» 15. Ирония играет

роль острого оружия в руках Канта.

Рецензия в большей своей части выглядит простым пересказом сочинения Гердера, но это обманчивый вид. Гердер великолепно знал точку зрения своего учителя по обсуждаемым вопросам, и рецензент сосредоточивал свое мнение именно на тех из них, по которым его точка зрения была иной. Так, например, Гердер, следуя за Монтескье, развивает идеи географического детерминизма. Причем он проводит идеи географического детерминизма последовательнее, обосновывает их шире своих предшественников. Судьбы истории человечества определяются закономерностями в строе Солнечной системы. Но и на уровне планетарном, «если бы горные цепи были протянуты иначе, если бы реки текли в ином направлении, если бы иными были очертания побережий, то бесконечно иначе происходило бы все движение народов на бурлящей сцене истории!» 16 Учитывается Гердером и более конкретный уровень воздействия природной среды на общество (сейчас мы определили бы его как биогеоценотический), когда он пишет, что «история человеческой культуры — это в большой мере зоология и география» 17. Свою оценку этих идей Кант выражает всего двумя словами, начинающими фразу: «Ему кажется (курсив мой. — Л. К.), что более глубокое знание атмосферы, даже влияние небесных тел на нее [Землю] показало бы, что они оказывают большое воздействие на историю человечества» (6, 41). Сам Кант не отвергает значения географическо-климатических факторов, но он решительно против преувеличения их значимости и влияния. Решающая роль принадлежит автономному, имманентному для человеческого общества, отличающему его от остальной природы, своиству — нравственности, существующей на фундаменте своболы.

Или Кант останавливает внимание на вопросе о роли прямохождения в становлении человека. Если Гердер определенно утверждает, что человек обязан прямохождению тем, что обладает разумом: «Он приобрел разум благодаря прямой походке как естественное следствие того же устройства, которое было необходимо для того, чтобы он мог ходить прямо» (6, 43), — то Кант понимает; что возникновение разума прямохождением не объяснить. Суждение такого рода для него необычайно наивно. Он скорее готов многие особенности в физическом облике человека, в том числе и прямохождение, объяснить тем, что «человек предназначается для общества» (2, 441). Но суть дела не в этом, а все в той же попытке с позиций механистического естествознания объяснить сущность и происхождение человека, попытке, обреченной с самого начала на неудачу. Гердерово стремление уподобить все живое человеку, поставить человека в центр в качестве лучшего и совершеннейшего живого существа Кант считает далеким от фактов. Для Гердера человек - венец творения, к которому природа направляла все свои усилия. Все отличие человека от животных в прямохождении, но природа создала его прямоходящим непосредственно: «Если бы человек был четвероногим животным, если

бы десятки тысяч лет он был таким животным, он и теперь оставался бы им, и лишь чудо нового творения (один из многочисленных деистических моментов. —  $\mathcal{J}$ . K.) превратило бы его в человека, каким знаем мы его по опыту, каким знаем мы его из исто-

рии» 18

Для Канта человек с физической его стороны просто один из видов наиболее сложно организованных живых существ, причем наименее приспособленный к условиям существования в качестве животного. Никаких особых преимуществ над высшими животными с этой стороны человек не имеет. Он считал, что, следуя по линии все наиболее отдаленных предков, мы придем к положению четвероногого. Кенигсбергский мыслитель показывает, что он здесь много более последовательный эволюционист, чем Гердер. Последний и мысли не допускает, что человек произошел от обезьяны. Кант же относится к этой идее вполне благосклонно. Отличия в физическом облике и строе человека для него не являются столь

важными и решительными, как для Гердера.

Заключительный аккорд рецензии на первую часть Гердерова труда только подчеркивает основное препятствие, разделяющее философов: «Желательно, чтобы наш глубокомысленный автор, продолжая свой труд и найдя под ногами твердую почву, несколько обуздал свой пылкий гений и чтобы философия, забота которой состоит больше в сокращении числа спесивых любимцев, чем в умножении их, могла направлять автора в дальнейших его трудах не указаниями, а определенными понятиями, не предлагаемыми, а установленными наблюдением законами, не воображением, окрыленным метафизикой или чувствами, а широким в замыслах, но осмотрительным в применении разумом» (6, 51). Тирада относительно заботы философии о сокращении числа «спесивых любимцев» объясняется проникнутым горечью наблюдением Канта, что как только на поприще философии встает талантливая личность, она обнаруживает стремление создать свою собственную систему, в которой зачастую нельзя обнаружить не только стремления учесть достижения предшественников, но даже какого-либо намека на них. Кант надеялся своим великим философским синтезом объединить усилия философов и превратить проложенную им тропинку «в столбовую дорогу и еще до конца настоящего столетия (т. е. до 1800 года. — Л. К.) достигнуть того, чего не могли осуществить многие века, а именно доставить полное удовлетворение человеческому разуму в вопросах, всегда возбуждавших жажду знания, но до сих пор занимавших его безуспешно» (3, 695). Отсутствие согласия в принципах — главный грех ненаучности философии, но объединить талантливую молодежь на основе следования принципам «критической» философии, казалось Канту, не удалось. Он не был из тех, кому довольно одного сознания истины. Он это ясно показал своими взаимоотношениями с королем Фридрихом Вильгельмом II. Тем горше была неудовлетворенность Канта.

С точки зрения Канта, идея глобальной эволюции Вселенной, которую предлагает Гердер, является чисто спекулятивной идеей,

никак не соотнесенной с естественнонаучным знанием. Кант пришел к вполне резонному выводу, что с позиций механистического детерминизма невозможно объяснить зарождение жизни, невозможно объяснить возникновение человека и человеческого общества, более того, признанный (и единственно научный, как полагал Кант) метод механистического детерминизма не в состоянии ответить на вопрос, как и почему возникает многообразная в качественно-видовом отношении иерархия живых существ, как возникают виды живых организмов — животных и растений. Эволюция одних видов от других совершенно необъяснима. Само собой разумеется, что мысль об эволюции самого человека к новым и более совершенным живым существам, населяющим другие планетные миры, совершеннейшим живым существам, именно эволюционно связанным с человеком, кажется Канту абсолютно фантастической.

Состояние методологии научного познания его времени убеждает Канта в необходимости дополнить методы естественноприродного детерминизма методом телеологическим. Природные объекты эволюционируют. Кант считал и считает, что это так. Необходимо с позиций развития рассматривать судьбу Солнечной системы, ибо принадлежащие первичной физической материи (праматерии) свойства притяжения и отталкивания с неизбежностью изменяют ее состояния, причем любой акт этих изменений обусловлен и, следовательно, находится в необходимом соответствии с наукой. Сами силы притяжения и отталкивания не имеют ничего общего с Гердеровыми органическими силами, поскольку первые допускают экспериментальную проверку их наличия, подтверждаются нашим опытом, чего нельзя сказать о невидимых гипотетических органических силах. Эволюционируют в определенных заданных им пределах все виды и роды органических существ, как, например, эволюционирует человек, образуя расы с достаточно плавными переходами между ними. Претерпевают развитие все объекты опыта, явления природы, и чтобы их познать глубоко и всесторонне, надо познать их историю. Однако перехода через некоторые, строго заданные вещам границы никто никогда не наблюдал, как, например, никто не наблюдал, чтобы от вороны родилась курица. Взгляды на процессы видообразования у Канта и Гердера были довольно близкими. Иерархия органических существ от простейших до наиболее сложных имеет место в природе, Кант «допускает непрерывную последовательность творений природы вместе с законом этой последовательности, а именно приближение к человеку». (6, 48). Однако такое допущение, считал Кант, не требует «родства» всех организмов, происхождения сложных организмов от простых: «Когда подгоняют друг к другу виды по их сходству, то незначительность различий при столь большом многообразии есть необходимое следствие именно этого многообразия» (6, 49).

Так и не сумев встать на точку зрения перехода непрерывных количественных изменений в качественные, на точку зрения диалектического единства непрерывности и скачка, дискретности,

Кант патетически восклицает: «Если бы один род возник из другого или все роды возникли из одного первоначального рода либо из одного материнского лона, то только родство между ними могло бы привести к идеям, которые, однако, столь чудовищны, что разум отшатывается от них, но такие идеи не следует приписывать нашему автору (т. е. Гердеру. —  $\mathcal{I}$ . K.), если быть спра-

ведливым» (6, 49—50).

Замечание Канта, что не следует приписывать Гердеру идею о возникновении одного рода от другого, т. е. подлинно эволюционную идею, совершенно справедливо. Гердер не уставал повторять, что «ни одно известное нам живое существо никогда не переходило от своего первоначального склада к какому-либо иному, потому что действовали в нем лишь заключенные в его органическом строении силы, а у природы было достаточно средств, чтобы удержать на указанном ему месте любое живое существо» <sup>19</sup>. Именно поэтому человек, для создания которого в качестве конечной цели природой создавались все другие живые организмы как своеобразные пробы сил, оказывается, с точки зрения Гер-

дера, уникальным творением, не являющимся родственным никакому другому животному виду.

«Живые силы» создают различные растения, животных и, наконец, человека. Создается форма за формой, каждый раз они испытываются, и каждый раз новая создающаяся форма создается абсолютно заново, отправляясь от некоторой начальной точки. Однако, создавая новую форму, природа, по Гердеру, следует, одним и тем же испытанным путем до определенного момента: «Природа ставила своей целью создание одного типа, но достигнуть его не могла в каждом отдельном случае и должна была видоизменять тип то в одном, то в другом направлении» 20. Поэтому в каждом высшем организме имеются свойства низших, но это не результат происхождения высших организмов от низших, а есть следствие единообразного действия природы, которая не имеет потребности действовать множеством уникальных путей. Красноречиво в этом отношении следующее положение: «Как и во всем строении живых существ, так и в этом случае, создавая квинтэссенцию и конечную цель живого существа — мозг, природа воспользовалась одним-единственным типом строения и всюду, от ничтожного червя и насекомого, неукоснительно следовала этому типу, изменяя его в малом, в зависимости от различий во внешнем строении животных, но в главном развивая, увеличивая, совершенствуя и приводя его к самому искусному завершению, когда речь идет о создании человека» 21.

Таким образом, становится ясно, что Гердер по своим взглядам на происхождение видов не достиг еще уровня трансформистских концепций. Его представления по этому вопросу близки

взглядам Ш. Бонне и особенно — Ж. Б. Р. Робине.

Поэтому Кант, скорее всего, «отшатывался», как от «чудовищных», от своих собственных мыслей о возникновении одного рода от другого рода или всего древа жизни от одного корня. Так можно понять его, когда он отвечал по поводу этой «трусости» Рейн-

гольду. Ему казалось, что система, им созданная, снимает все затруднения такого рода; в то же время идея происхождения одних видов от других напрашивалась сама собой, нельзя было не чувствовать убедительности и естественности этой идеи; лишь телеологически положенное качественное многообразие мира живого или, в сущности, гипотетическая аксиома дуалистического членения мира не могли дать абсолютного успокоения, тревожили теоретическую совесть их автора. Если бы Кант владел диалектикой абсолютной и относительной истины... Однако на противостояние своей позиции и Гердеровой по вопросам о соотношении живого и не живого, натурального и социального он смотрел лишь как на состояние «или-или», не находил здесь возможности разрешить конфликт даже по принципу «ни первое, ни второе, а нечто третье», к которому не раз прибегал в своих теоретических изысканиях. Не случайно, размышляя о том, что означает для его философской системы принятие революционизированной идеи Гердера, он писал: «Идея о единстве органической силы, которая как самообразующаяся в отношении многообразия всех органических существ, а затем в зависимости от этих органов действующая через них различным образом, составляет все разнообразие родов и видов этих существ, — это идея, находящаяся всецело за пределами ведущего наблюдения естествознания и принадлежащая к чисто спекулятивной философии, в которой эта идея, если бы она проникла в нее, произвела бы огромные опистошения среди привычных понятий (курсив мой. — Л. К.)» (6, 50).

Обладая значительно большим опытом ученого, нежели Гердер, уделяя больше внимания логической строгости своих рассуждений, Кант был глубже Гердера и диалектичнее (можно применить здесь это понятие) его в анализе процесса развития, поскольку, чрезвычайно остро сталкивая характеризующие процесс развития противоположности, искал способы совместить плавную непрерывность и скачки, новообразования. Другое дело, что Гердер не видел никаких препятствий там, где для Канта зияли непроходимые пропасти. Можно было, не закрывая глаза на действительные разрывы и трещины, воспользоваться диалектикой для того, чтобы найти связующие обе стороны пропастей мосты. Однако требовать этого от Канта означает требовать законченного диалектического мышления, а требование это само недиалект

тично.

Отдавая преимущество в споре Канту, было бы неверным считать его преимущество полным. Гердер нес существеннейшее зерно истины, — момент количественной непрерывности в процессах развития материального мира, момент возможности эволюционных переходов, отвергнутых Кантом. Прогресс философии лежал на путях синтеза их усилий.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> См.: Гулыга А. Гердер и его «Идеи к философии истории человечества». — В кн.: Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., Наука, 1977; Он ж е. Гердер. М., 1963 (2-е изд. этой книги. — М., Мысль, 1975).

<sup>2</sup> См.: Қалинников Л. А. Қантова концепция развития и эволюционист-

ская «диалектика» П. Тейяра де Шардена. — В кн.: Вопросы теоретического на-

следия Иммануила Канта. Калининград, 1979, Вып. 4.

<sup>3</sup> См.: Калинников Л. А. Телеологический метод Канта и диалекти-ка. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград.

4 Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., Наука, 1977.

с. 18.

<sup>5</sup> Фишер К. История новой философии. С.-Петербург, 1910, Т. 4. Иммануил Кант и его учение. Ч. 1. Возникновение и основание критической филосо-

фил Кант и его учение. Ч. Г. Возникновение и основание критической философии, с. 199.

<sup>6</sup> Гердер И. Г. Указ. соч., с. 19.

<sup>7</sup> См. Бур М., Иррлиц Г. Притязание разума. Из истории немецкой классической философии и литературы. М., 1978, с. 238—241.

<sup>8</sup> Гулыга А. В. Гердер. М., 1975, с. 44.

<sup>9</sup> Гердер И. Г. Указ. соч., с. 119.

<sup>10</sup> Цит. по: Бур М., Иррлиц Г. Указ. соч., с. 241.

<sup>11</sup> См. настоящий 5-й выпуск сб. «Вопросы теоретического наследия Имма-

нуила Канта», с. 110.

<sup>12</sup> Там же, с. 110—111.

- <sup>13</sup> Там же, с.
- 14 Там же, с. 115.
- 15 Там же, с. 116. 16 Гердер И. Г. Указ. соч., с. 30. 17 Там же, с. 46.
- <sup>18</sup> Там же, с. 79.
- <sup>19</sup> Там же, с. 80. <sup>20</sup> Там же, с. 87. <sup>21</sup> Там же, с. 86.

Т. Н. ПАНЧЕНКО

## ПИТЕР СТРОСОН В РОЛИ АНАЛИТИЧЕСКОГО ИНТЕРПРЕТАТОРА КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В зарубежной кантианской литературе 60-70-х годов, пожалуй, наибольшей известностью пользуется книга Питера Стросона «Пределы смысла. Заметки о кантовской «Критике чистого разума». Она вышла в свет в 1966 г. По количеству ссылок в «Kant-Studien» можно проследить, как росла ее популярность. Сейчас трудно найти статью по гносеологии Канта, где бы не упоминалось имя Стросона. Появились кантианцы, которые считают предметом своего анализа уже не самого Канта, а Канта в интерпретации Стросона. Как полвека назад хайдеггеровская работа «Кант и проблема метафизики» основала новую эпоху в кантианстве, дав классическую экзистенциалистскую интерпретацию «Критики чистого разума», так в наши дни подобная роль выпала на долю книги Стросона: Стросон предложил классическую аналитическую интерпретацию кантовского учения.

Процесс соотнесения идей аналитической философии с идеями трансцендентальной был нелегким. Кантовское учение не вписывалось в рамки аналитического философствования. П. Стросону пришлось осуществить большую «достройку» кантовской системы при одновременной элиминации значительной части ее реального

содержания.

В данной работе мы попытаемся проследить те модификации смысла кантовской «Критики», которые возникли при ее аналити-

ческом прочтении.

Обращение П. Стросона к анализу кантовского учения было не случайно. Стросон — признанный лидер современного этапа аналитического движения, глава Оксфордской школы анализа обыденного языка — явился основателем нового — метафизического — направления в аналитической философии. Признав крах программы «беспредпосылочного» анализа обыденного языка, поняв, что антиметафизичность является своего рода особой метафизикой, но слишком плохой метафизикой, не соответствующей современной научной практике, Стросон предложил вернуться к традиционной метафизической проблематике. Он выдвинул программу создания новой (дескриптивной) метафизики на основе анализа обыденного языка. Стросон противопоставляет дескриптивную метафизику «ревизующей», или «исправляющей», считая, что первая стремится к описанию реальной структуры нашего мышления, а вторая пытается продуцировать лучшую структуру. По мнению Стросона, история философии всегда в скрытом виде содержала в себе это различие. К числу мыслителей, стремившихся к совершенствованию структуры нашего мышления, он относит Декарта, Лейбница, Беркли, а к числу предшественников дескриптивной метафизики — Аристотеля и Канта. В кантовской философии он видит самый близкий аналог собственной философской работы 1.

Эта установка и предопределила стросоновское понимание кантовского учения. Показать Канта как предтечу дескриптивной

метафизики — вот цель книги Питера Стросона.

Стросон уверен, что аналитические и критические достижения Канта логически не связаны с его неприемлемой, давно устаревшей метафизикой и никак от нее не зависят. И как это уже многократно пытались сделать ученики и последователи Канта, начиная с Фихте, Стросон предпринимает еще одну попытку «очищения» Канта. На этот раз искомым, требующим прояснения и поддержки, выступает аналитический аргумент, аналитический аргумент очищается от метафизических наслоений.

Но что же имеет в виду Стросон, говоря об аналитическом аргументе кантовской философии? Он называет так проделанный Кантом анализ опыта. Стросон считает, что Кант исходит из факта существования опыта и, не принимая никаких дополнительных

допущений, проводит его аналитическое исследование.

Действительно, признание существования опыта — одна из основных предпосылок кантовского рассуждения. Но опыт раскрывается Кантом через исходный дуализм сознания и мира, опытное познание начинается с внешнего аффицирования чувственности. Стросон же отождествляет опыт с содержанием сознания. Он утверждает, что весь кантовский анализ опыта — это лишь, анализ налично данного в сфере сознания. Стросоновская интерпретация основана на ликвидации целого пласта кантовского философствования: вся проблематика вещи в себе и внешнего

аффицирования чувственности отнесена им к метафизическим погрешностям и не принимается во внимание при анализе опыта.

В марксистской историко-философской традиции давно установилось мнение, высказанное еще Куно Фишером, что кантовское учение, за вычетом понятия «вещь в себе», есть берклианский идеализм; материалистическая тенденция кантовской философии связана, прежде всего, с проблематикой вещи в себе. Стросон пытается же перевернуть отношение между частями кантовского построения: он видит идеализм Канта именно в этой проблематике и отказ от нее считает непременным условием вычленения кантов-

ской позитивной философии опыта.

Стросон смотрит на кантовское учение глазами философа-аналитика: Он видит суть кантовской философии в аналитическом аргументе потому, что его собственное учение — дескриптивная метафизика — построено как аналитический аргумент. Он считает, что Кант хочет сделать все возможные аналитические выводы из одного лишь факта существования опыта, подобно тому, как сам он — из факта существования языка. Анализируя обыденный язык, Стросон надеется решить две основные задачи: 1) выявить глубинную формообразующую структуру языка и 2) эксплицировать онтологическое содержание, заключенное в языковых структурах. В соответствии с этим в кантовском анализе необходимых условий возможности опыта Стросон выделяет два уровня: 1) описание формальной структуры повнания (форм рассудка, разума и чувственности) и 2) представление о реальном мире, которое можно составить на основе нашего (человеческого) типа опыта.

Стросон читает Канта с предзаданной установкой и везде, где может, пытается сделать его стросонианцем и дескриптивным метафизиком. «Пределы смысла» — это перевод кантовской «Критики» на язык дескриптивной метафизики. Основным достижением кантовской философии (хоть и недостаточно четко выраженным в собственных кантовских текстах) Стросон считает доказательство того, что индивидуальное сознание возможно только потому, что вне сознания существует объективный материальный мир. Иначе говоря, цель стросоновской интерпретации — это своего рода «восстановление» реализма и материализма. Но не через признание существования некой «сомнительной», как он считает, вещи в себе, а на самой, по его мнению, надежной научной основе — на основе строгого аналитического рассуждения, на основе

анализа содержания сознания.

Как удалась Стросону его аналитическая интерпретация, это мы и пытаемся сейчас рассмотреть.

\*

«Можно вообразить типы мира, очень отличные от того, каким мы его знаем. Можно описать типы опыта, очень отличающиеся от того опыта, какой мы в действительности имеем. Но не всякое... грамматически допустимое описание возможного вида опыта было бы истинно интеллигибельным описанием. Существуют пре-

делы, в которых мы можем понимать или делать что-то для самих себя интеллигибельным, это — возможная общая структура опыта» 2, — так начинает П. Стросон свою книгу. Он считает, что никто не может сравниться с Кантом в исследовании ограничивающих рамок человеческого мышления. Что значит быть понятным? Что значит, что некоторое высказывание имеет смысл? Какими средствами пользуется сознание, чтобы освоить мир, сделать его доступным для себя? Каковы пределы интеллигибельности? 3 — Вот, по мнению П. Стросона, основные вопросы кантовской «Критики».

Для Қанта, утверждает Стросон, характерно смешение двух уровней анализа: 1) зависимости интеллигибельности от структуры идеи интеллигибельности и 2) зависимости интеллигибельности

от психологических особенностей познающего субъекта.

Хотя Кант прекрасно понимал, что второй уровень принадлежит сфере эмпирического и конкретно-научного исследования и что изучение зависимости нашего опыта от механизмов восприятия, от природы органов чувств и нервной системы не может быть философским исследованием, однако, по мнению Стросона, первый уровень он рассматривал по аналогии со вторым, ставил его в зависимость от второго, что приводило к психологической трактовке познания.

Стросон сразу отмечает, что психологический уровень кантовского рассуждения его не интересует. Все свои усилия он направляет на реконструкцию кантовского анализа идеи интеллигибельности. Он уверен, что именно на этом уровне лежат важнейшие философские достижения Канта и тут надо их искать.

Но Стросон также уверен, что, очерчивая пределы смысла (иными словами: описывая структуру интеллигибельности), Кант одновременно преступает эти пределы, так как исходит из ряда предзаданных метафизических идей. Поэтому, считает Стросон, проблема понимания «Критики» состоит в том, чтобы распутать разные нити рассуждения, отличить истинные зависимости от мнимых.

Главное позитивное достижение «Критики» Стросон видит в определении структуры интеллигибельного для нас понятия опыта. Основным принципом интеллигибельности, принятым Кантом, он считает, эмпирический принцип значения. Согласно этому принципу, имеет смысл только такое понятие, для которого определены условия эмпирического применения. Если мы оперируем понятием, способы эмпирического применения которого нам неизвестны, то «мы не просто говорим о том, чего не знаем; на самом деле, мы не знаем, что говорим» 4.

По мнению Стросона, именно введение эмпирического критерия значения привело Канта к утверждению, что метафизика не имеет права на существование, ибо в метафизическом мышлении нарушается принцип значения. Вся сфера трансцендентальной философии — сфера максимальной претензии и минимального доказательства — обязана своим существованием пренебрежению принципом значения.

Принятием принципа значения и отрицанием трансцендентальной метафизики Кант близок традиции классического эмпиризма, традиции Беркли и Юма, которая сохранилась до наших дней, как считает Стросон, и самого чистого своего выражения достигает в работах Айера. Но в понимании опыта, утверждает Стросон, Кант резко отходит от этой традиции и сознательно противопоставляет себя ей.

Классический эмпиризм исходит из утверждения, что опыт дает хаос скоротечных ощущений, и проблема состоит в том, чтобы подтвердить правильность наших обыденных представлений об устойчивом, законосообразном мире, пользуясь этими скудными данными опыта. Только содержание сознания предполагается известным непосредственно или опытно. Объективно существующий вне познания материальный мир остается на положении гипотетической конструкции.

Таким образом, в классическом эмпиризме ставится неразрешимая задача: требуется подтвердить веру в реальный мир, исходя из частных данных сознания. Д. Юм констатировал невозможность решения этой задачи, и с тех пор эмпиризм вынужден постоянно апеллировать к здравому смыслу (наивному или рафи-

нированному, как у Айера).

«Всякий философ, — пишет Стросон, — который побуждает нас или требует от нас подтвердить нашу веру в объективный мир выходом за пределы частных данных индивидуального сознания, тем самым демонстрирует свою неудачу в постижении условий возможности опыта в целом. Философы, столь непохожие в других отношениях, как Декарт и Юм, похожи в этом отношении, — сни оба осознают свою неудачу» 5.

Кант, как утверждает Стросон, выходит за пределы классического эмпиризма. Он отказывается от его основного исходного допущения — противопоставления непосредственной достоверности состояний сознания опосредованному, гипотетическому знанию

объективного мира.

Но каково же, по мнению П. Стросона, то новое понимание опыта, с помощью которого Кант смог преодолеть недостатки

классического эмпиризма?

Стросон обнаруживает у Канта шесть основных тезисов, определяющих условия, которые необходимы для эмпирического познания и имплицитно содержатся в понятии опыта. Совокупность этих условий интеллигибельности он называет «минимальным эмпирическим понятием опыта» 6.

- 1. Опыт обнаруживает временную последовательность (тезис времени).
- 2. Возможность самосознания или самоописания опытов со стороны субъекта этих опытов требует единства временных рядов опытов (тезис необходимого единства сознания).
- 3. Опыт должен включать осознание объектов, которые отличаются от их субъективного опытного восприятия (тезис объективности).

4. Объекты, упомянутые в пункте 3, являются пространствен-

ными (тезис пространственности).

5. Должна существовать единая пространственно-временная рамка эмпирической реальности, охватывающая весь опыт и его объекты (тезис пространственно-временного единства).

6. Некоторые принципы непрерывности и причинности должны выполняться в физическом или объективном мире вещей в про-

странстве (тезис аналогий).

Значительная и, пожалуй, самая интересная часть книги Стросона построена как пояснение этих кантово-стросоновских тезисов.

Тезис необходимого единства сознания (единства апперцепции) гласит: представление «Я мыслю» должно сопровождать все другие мои представления. Это требование, считает П. Стросон, заключает в себе две мысли. «Первая — старая мысль о том, что созерцания должны быть подведены под понятия, чтобы породить опыт» 7. Вторая, которую Стросон по неизвестной причине называет новой, — что тождество апперцепции предполагает тождество сознания и самосознания. «...Рассудок, — пишет Стросон, — должен быть занят концептуализацией всех интуиций, принадлежащих одному сознанию, и нужно, чтобы это тождество было известно субъекту этих опытов» 8.

По мнению Стросона, способ выражения Кантом своих мыслей может ввести в заблуждение, кантовское единство апперцепции характеризует не субъекта опыта, а сам опыт; Кант вовсе не утверждает, что есть единый носитель всего опыта; он говорит, что есть единое непрерывное поле опыта и что опыт имеет харак-

тер саморефлексивности.9.

Единое саморефлексивное поле опыта — первое необходимое, но не достаточное условие приписывания опытов самому себе. Второе непременное условие состоит в различении порядка наших опытов и порядка, который независимо от опытов имеют объекты этих опытов. Опыт всегда заключает в себе элемент опознания, отождествления различных восприятий, различных опытов как опытов одной и той же вещи. Поскольку возможны различные опыты одного и того же, они могут и должны быть поняты как различные субъективные опытные пути к чему-то, что интерсубъективно. «Нельзя осознать временные ряды опыта как свои, — пишет Стросон, -- если не осознать их как дающие знание единого объективного мира, форму субъективного или экспериментального пути, через который принимают ряды опыта» 10. Невозможно ни одно чисто субъективное суждение, никакой чисто субъективный опыт. «Ряды опытов, по Канту, имеют двойной аспект. С одной стороны, они кумулятивно строят картину мира, объекты и события которого имеют объективный характер, логически независимый от частного опытного пути через этот мир. С другой стороны, он [путь] имеет собственный порядок рядов опыта объектов. Если мы понимаем ряды опытов как артикулированные в суждениях, то эти суждения должны давать, с одной стороны, (частичное) описание объективного мира, с другой стороны, схему пути отдельного опыта этого мира. Не только ряды как целое, но и каждый член ряда имеет двойной аспект... В этой двойственности аспектов лежит фундаментальное основание (хотя и не пол-

ные условия реальности) самоописания опытов вообще» 11.

Самосознание («сознание моего собственного опыта как определенного во времени») возможно только при том условии, что опыт понимается как субъективный опыт объективного мира. Опыт обязательно должен включать в себя знание об объектах, существующих независимо от опыта, — таково требование тезиса объективности.

У Канта, считает Стросон, нет эксплицитного доказательства того, что ряды объективных опытов обязательно должны быть пространственными. «Вместо доказательства он использует обычный переход от «вещей; отличных от нашего восприятия», к «внешним вещам», или «объектам внешнего созерцания», а затем к «пространственным вещам», или «вещам в пространстве». Однако, если прямо подвергнуть сомнению эту точку зрения, Кант резонно ответил бы, что, обладая тем типом опыта, каким мы обладаем, мы не можем сделать интеллигибельной для себя идею какой-либо альтернативы пространственности объективного мира» 12. Пространственное — единственный, доступный нашему пониманию способ существования независимых от опыта объектов нашего опыта. По меньшей мере, пространственное существование - способ, по аналогии с которым должен быть понят всякий иной способ существования таких объектов. Объективно то, что пространственно. Все пространственное — объективно. Вот суть тезиса пространственности.

«Аналитика основоположений» посвящена обоснованию необходимой связи принципов непрерывности и причинности с понятием объективного познания. Но, по мнению Стросона, при обосновании этой связи Кант совершил подмену тезисов. Он объявил результатом основоположений совсем не те принципы, которые

получил.

Кант уверен, что доказал принцип сохранения количества материи, принцип причинности (согласно которому каждое изменение имеет свою необходимую причину) и принцип взаимодействия всех частей материи. «Такая интерпретация Кантом собственных результатов, — пишет Стросон, — совершенно неожиданна, если не учитывать ту гипотезу, что Кант испытывал сильное искушение отождествить то, что он обосновал как необходимое условие возможности опыта объективного мира, с фундаментальными неизменными предпосылками физической науки» <sup>13</sup>.

Кант рассматривал свои выводы как предпосылки физической науки вообще. Для нас, с точки зрения исторической перспективы, очевидна связь этих принципов с ньютоновской физикой. Конечно, можно свести достижения основоположений к выявлению предпосылок той специфической формы научного мышления, которую оно принимает в ньютоновской физике. Такая интерпретация предложена, например, в работах Р. Коллингвуда и С. Кёрнера 14. Но Стросон считает ее слишком слабой, обедняющей смысл кантовского рассуждения. Предпосылки научного мышления своего

времени Кант принял за предпосылки всякого научного мышления. Но «из этого вовсе не следует ни то, что не существуют необходимые условия возможности опыта вообще, ни то, что Кант в «Основоположениях» никоим образом не подошел к определе-

нию таких условий» 15.

На самом деле, утверждает П. Стросон, Кант обосновал «метафизический принцип необходимого сохранения тождества мира вещей в пространстве. Пространственно-временная рамка вещей в целом — вот то, что должно быть понято как абсолютно постоянное и устойчивое» 16. Поскольку сама неизменная пространственно-временная рамка эмпирической реальности не может быть чистым объектом восприятия, то ее постоянство должно быть представлено через восприятие постоянных идентифицируемых объектов в пространстве. Изменения, происходящие с такими объектами, должны подчиняться закону причинности.

Кант не понял собственных результатов, а его претензии на доказательство «трех научных суперпринципов» необоснованны. В «Первой Аналогии» и в «Опровержении Идеализма» он не сумел вывести физический принцип сохранения массы; во «Второй Аналогии» — незаконно отождествил необходимый порядок восприятий с причинной детерминацией объективного изменения, а в «Третьей...» — столь же незаконно приравнял порядковую индифферентность восприятий взаимному причинному влиянию со-

существующих объектов.

Однако, по мнению Стросона, кантовское рассуждение можно реконструировать. «Начиная с кантовских предпосылок и следуя по пути, близкому кантовскому, можно прийти к выводам, которые аналогичны его выводам» <sup>17</sup>.

И Стросон предпринимает попытку такой реконструкции.

Общая задача «Аналогий» состоит в выяснении условий различения субъективного временного порядка восприятий и временных отношений объектов, существующих независимо от их восприятий.

Важнейшим для этого различения является понятие невоспринимаемых в данный момент объектов, которые тем не менее являются объектами возможного восприятия, сосуществующими с актуально воспринимаемыми объектами. Если нет такого сосуществования объектов возможного и актуального восприятия, то невозможно различение между объективными и субъективными временными рядами. Понятие в данный момент невоспринимаемого объекта дает возможность отождествить объект, актуально воспринимаемый в определенный момент, с объектом, который воспринимался раньше или будет восприниматься позже.

Как возможна ситуация, в которой, воспринимая последовательно некоторые объекты, мы не знаем, что они существуют одновременно? Кант задает этот вопрос и отвечает на него, обращая внимание на порядковую индифферентность некоторых вос-

приятий.

Во внутреннем чувстве все восприятия идут последовательно. Но некоторые восприятия можно представить себе в обратной по-

следовательности, а другие нельзя. Это — реальный факт, который не может быть объяснен без выхода за пределы внутреннего чувства. Чтобы объяснить его, приходится допустить, что основания необходимого порядка восприятий находятся не на уровне самих восприятий (тут их нет), а на уровне объектов восприятий. Те необходимые связи, которые мы находим в восприятиях, можно объяснить лишь тем, что они есть в объектах. Характер наших восприятий таков, что мы не можем понять их, не прибегая к понятиям о постоянных, длящихся во времени и независимых от восприятия объектах. Условием отождествляемости различных восприятий как восприятий одного и того же объекта служит локализация таких объектов в единой пространственной (или квазипространственной) системе.

Изменения в восприятии объектов, конечно, отличаются от изменений воспринимаемых объектов. Но каковы условия того, чтобы изменения в наших восприятиях по праву можно было оценить как изменения, происходящие в самих воспринимаемых объектах? Нужно, чтобы наши понятия о постоянных объектах были понятиями об объектах, способных к изменению, будь то количественное изменение, или изменение положения в пространственно-временной рамке, или изменение в соотношении частей. Нужно признать, что изменения в потоке субъективных восприятий зависят не только от изменения в точке зрения воспринимающего субъек-

та, но также и от изменений в мире объектов.

Таким образом, объекты восприятия должны быть одновременно и изменяющимися, и постоянными; они должны быть такими, чтобы к ним были применимы эмпирические критерии идентификации; объекты должны изменяться так, чтобы мы могли опознать их как изменившиеся. Например, они могут изменить свое положение относительно друг друга, но не так, чтобы для нас стало невозможно судить о том, как изменилось их положение. Иначе говоря, объекты должны изменяться законообразно,

в соответствии с принципом причинности.

Смысл тезиса аналогий состоит в том, что на основании субъективной временной последовательности можно сделать некоторые выводы об объективной последовательности; в сфере актуально существующего — во внутреннем чувстве — можно выделить существующее в модусе необходимого: Кант доказывает, что необходимое единство пространственно-временной системы объективных вещей должно быть как-то представлено на уровне системы связей, существующей между нашими эмпирическими восприятиями. Но «тут мысль Канта уходит от анализа того, что на самом деле гарантирует эта система связи. Она уходит, заманиваемая соблазном обоснования трех научных суперпринципов» 18. Он думал, что «может более коротким путем прийти к более значительным результатам. Как легко видеть, — заключает П. Стросон, — каждый из его шагов незаконен, и можно только удивляться, что Кант делает их» 19.

Таковы требования «минимального эмпирического понятия опыта» к объекту опыта. Но Стросон не ограничивается только

ими. Немалое внимание он уделяет требованиям, предъявляемым к субъекту опыта, причем в реконструкции этих требований ведет себя столь же вольно, как в реконструкции «Аналогий». Стросон считает, что Кант пренебрегает понятием субъекта опыта, и хочет помочь ему восполнить недостающие детали рассуждения.

Понимание опыта как опыта единого объективного мира создает идею «опытного или субъективного пути через мир — идею потенциальной автобиографии» 20. Но для актуального приписывания опыта самому себе требуются еще некоторые условия. А именно, приписывание различных состояний сознания одному и тому же субъекту требует наличия определенных способов выделения данного субъекта среди других, отождествления его как того же самого в различных перцептуальных ситуациях. Необходим эмпирически приемлемый критерий идентификации субъекта опыта. В реальной жизненной практике это условие выполняется, так как каждый из нас — телесный объект среди других телесных объектов, человек среди людей. Наши личные местоимения, включая местоимение «Я», имеют эмпирическую отсылку; и такая отсылка должна быть обеспечена, чтобы имело смысл приписывание опытов их субъекту. Слабость кантовского анализа, считает Стросон, состоит в том, что он едва упоминает этот критерий. Лишь в одном смутном предложении Кант говорит, что критерий идентификации субъекта опыта, хотя и не тот же самый, что критерий идентификации тела, но необходимо должен включать ссылку на человеческое тело. «Ее [души] постоянство в течение жизни, конечно, очевидно, - говорит он, - так как мыслящее существо (человек) само является объектом внешнего чувства» 21 (5, 351).

Мы склонны проглядывать такой критерий личного тождества, считает Стросон, так как нам не требуется никакого критерия, чтобы приписывать себе свои настоящие или прошлые опыты. Например, испытывая боль, я не должен оглядываться вокруг себя и искать, кто это — Я, испытывающий боль. Бессмысленно думать: есть чувство голода, но я ли тот, кто голоден. В поле внутреннего опыта нельзя встретить ничего такого, чтобы встал вопрос о критерии идентификации субъекта опыта, чтобы требова-

лось определить, кому принадлежит этот опыт.

Местоимение «Я» может использоваться без эксплицитно выявленного критерия идентификации субъекта и, однако, выполнять свою роль отсылки к субъекту. Это возможно потому, что местоимение «Я» публично исходит изо рта человека, который опознаваем с помощью эмпирического критерия личного тождества; даже если «Я» используется во внутреннем монологе, оно используется человеком, который знает, как применить эмпирический критерий личного тождества для решения вопроса, он ли тот человек, который совершал в прошлом такие-то и такие-то действия. «Я» может использоваться без критерия идентификации субъекта, так как даже в этом случае связи с этим критерием практически не прерываются» <sup>22</sup>.

Если абстрагировать «Я» от эмпирических критериев личного тождества, — а такое абстрагирование часто совершается в фи-

лософской рефлексии, — то это слово не будет означать ничего, кроме «сознания вообще» или общих условий возможности опыта.

По мнению Стросона, кантовская теория субъекта опыта частично воспроизводит юмовскую. В утверждении: «Во внутреннем созерцании мы не имеем ничего постоянного» (6, 377)— Кант повторяет знаменитое высказывание Юма: «Я никак не могу уловить свое Я как нечто существующее помимо восприятий» <sup>23</sup>. Недостаточность у Канта ссылок на человека как «объект внешнего чувства», на роль телесного тождества в эмпирическом понятии субъекта опыта параллельна полному отсутствию таких ссылок у Юма.

Но здесь сходство кончается. Юм считает, что в опыте нет ни устойчивого объекта, ни устойчивого субъекта опыта. Он пытается объяснить идею того, что он называет «самим собой», найдя среди членов класса восприятий такие отношения, которые «симулируют» тождество субъекта. Он проводит анализ понятия тождества личности аналогично анализу понятия тождества материальных объектов. Отдельные восприятия считаются восприятиями одного и того же материального тела, если между ними существуют отношения ассоциативности и пространственно-временной смежности. Точно на таких же основаниях, утверждает Д. Юм, можно считать отдельные восприятия принадлежащими одному и тому же субъекту.

Такой способ, заявляет П. Стросон, достаточен для идентификации тела, но недостаточен для идентификации субъекта. С помощью юмовских критериев невозможно в едином поле «моего»

опыта выделить опыты других людей.

По мнению П. Строссна, кантовская теория свободна от недостатков юмовской, но нуждается в дополнении— в эксплицитном объяснении роли эмпирически приемлемого критерия личного тож-

дества, которое и было предложено им, Стросоном.

Такова стросоновская реконструкция описанных Кантом необходимых условий возможности опыта. Минимальное эмпирическое понятие опыта, как Стросон предпочитает называть совокупность этих условий, показывает, что невозможен чисто субъективный опыт; опыт может осуществиться только как объективный опыт или опыт объективного мира. Внутренний опыт теряет привилегированный статус сферы непосредственной достоверности, который ему приписывался в традиционной эмпирической философии. Внешний опыт — необходимое условие возможности внутреннего. Самосознание возможно только через восприятие внешних — пространственных — объектов. Опыт есть субъективный путь через объективный мир.

По мнению Стросона, в учении о минимальном понятии опыта Кант, решительный противник всей традиционной метафизики, оказался создателем новой метафизики — позитивной метафизики опыта. Его исследование, заявляет Стросон, вполне заслуживает такого названия: в соответствии с традицией оно выступает как наука о «первоначалах», пользующаяся неэмпирическими методами; ее утверждения не могут быть поняты с помощью эмпири-

ческого принципа значения, ибо она описывает понятийную структуру, присутствующую во всех эмпирических исследованиях.

Создание метафизики опыта Стросон считает величайшим достижением «Критики чистого разума». Но метафизика опыта — лишь одна из нитей запутанного клубка кантовских рассуждений, который Стросону удалось, наконец, распутать. В текстах Канта позитивная метафизика опыта переплетена с метафизикой трансцендентального идеализма. В трансцендентальном идеализме, в учении о феноменах и ноуменах, аффицируемости чувственности вещами в себе, первичной субъективности мира природы Стросон видит «путь, посредством которого исходная модель была извращена или трансформирована в форму, в которой она нарушает все приемлемые требования интеллигибельности, включая собственный кантовский принцип значения» 24.

Стросон берется доказать, что трансцендентальный идеализм— лишь внешняя пристройка, бесполезная и непричастная основному учению. «Хотя трудно отчленить метафизику трансцендентального идеализма от аналитического аргумента кантовской позитивной метафизики, но когда эта операция будет осуществлена, обнаружится, как мало доктрина трансцендентального идеализма разрушает аналитическое доказательство» <sup>25</sup>, — обещал Стросон

еще в начале своей книги.

Трансцендентальный идеализм не сводится, по его мнению, к утверждению, что мы не можем познать сверхчувственную реальность. Суть учения состоит в том, что реальность сверхчувствительна, и мы не можем познать ее. Термин «трансцендентальный идеализм» говорит, якобы, сам за себя. «Идеализм» предполагает, что внешние объекты сводятся к представлениям; «трансцендентализм» означает учение, согласно которому все, что мы знаем в опыте, включая собственные состояния сознания, зависит от неизвестного внеопытного основания. Связь трансцендентализма и идеализма создает особую форму крайнего субъективизма, в которой источником всех структур мира объявляется Я, субъект опыта, известный нам лишь как явление, но известный в своей истинной сущности. Кант ближе к Беркли, чем сам об этом думает, заявляет П. Стросон.

В «Эстетике», «Дедукции», «Аналогиях», «Диалектике» есть рефреном повторяющееся утверждение, что тела в пространстве—лишь явления, они не существуют независимо от наших представлений, они — лишь особый вид представлений. Даже кантовское опровержение идеализма в конечном счете основано, считает П. Стросон, на его переходе к учению трансцендентального идеа-

лизма.

Есть два вопроса, неразрешимых для проблематического и догматического идеализма (как Кант называет учения Р. Декар-

та и Дж. Беркли):

1. Как можно верить в существование внешних объектов в пространстве, если единственным основанием этой веры является ссылка на внутренние состояния сознания? Вера в существование физических тел, не зависящих от восприятий, имеет не большую

подтвержденность, чем результат сомнительного умозаключения от наличия непосредственных восприятий к их внешней причине.

2. Как может материя, пространственная, протяженная, производить своими действиями такие совершенно гетерогенные следствия состояния сознания, которые, по определению, не пространственны?

Оба эти вопроса, говорит Кант, предполагают одну общую предпосылку — утверждение, что тела существуют независимо от наших восприятий. Следовательно, обе проблемы исчезают, когда осознается ложность этой предпосылки. Мы сами, считает Кант, выдумали проблему, которая на самом деле вовсе не является реальной проблемой. Говорить, что тела служат причиной наших представлений о телах, — это в лучшем случае вводящий в заблуждение способ указания на то, что «представления нашей чувственности так взаимосвязаны, что те представления, которые называются внешними интуициями, могут быть представлены в соответствии с эмпирическими законами как объекты вне нас» 26. Но этот факт вовсе не должен приводить к «вымышленному затруднению, заключающемуся в требовании объяснить происхождение представлений из находящихся вне нас совершенно инородных действующих причин». «Если мы соотносим друг с другом внутренние и внешние явления и только как представления в опыте, то мы не находим ничего нелепого или странного во взаимодействии этих двух видов чувств» 27.

Читая Канта, Стросон не хочет обращать внимание на его многочисленные прямые утверждения о реальности внешнего мира. Например, между приводимыми Стросоном цитатами мы можем найти и такое напоминание Канта: «Однако нам следует помнить, что тела суть не предметы сами по себе, находящиеся перед нами, а только явления неизвестно какого предмета, и что движение есть не действие этой неизвестной причины (курсив наш. — Т. П.), а только явление ее влияния на наши чувства»

(3, 754).

Вот об этой-то «неизвестной причине», весьма важной в строе кантовского рассуждения, Стросон и вынужден забыть, чтобы, объясняя трансцендентальный идеализм, придать ему форму крайнего феноменализма. Он пишет: «То, что реально существует как результат квазипричинного А-отношения (отношения аффицирования. — Т. П.), есть не что иное, как сам опыт, временно упорядоченные ряды концептуализированных и связанных интуиций... тела в пространстве реально не существуют независимо от какого-либо их сознания. Кроме восприятий, вообще нет ничего реального» 28. Физические тела — не что иное, как особый вид наших представлений.

Но как же при такой интерпретации Канта сочетается в его учении трансцендентальный идеализм с эмпирическим реализмом, можем спросить мы у Стросона. Как учение о том, что тела есть лишь вид представлений, может согласоваться с учением, что мы непосредственно осознаем существование объектов в пространст-

ве как отличное от наших восприятий?

Стросон считает, что вопрос, существуют ли тела независимо от восприятий, получает у Канта различные ответы в зависимости от того, ставится он внутри концептуальной схемы опыта или в контексте всей критической философии.

Результатом положительной метафизики опыта является доказательство того, что мы должны связать свои интуиции с помощью понятий об объективных вещах, существующих независимо от восприятия.

Однако, с критической точки зрения, реально существуют только трансцендентальные и для нас неизвестные причины наших представлений и следствия этих причин — сами представления. Первые для нас непостижимы, вторые — постижимы как явления. В этой схеме нет места для реально существующих физических тел, но зато есть операции с такой концептуальной схемой, которая включает в себя понятие нашего сознания тел как отличных от их восприятия.

Такой же двойственный ответ получает и вопрос, являются литела причинами наших представлений о них? С точки зрения эмпирической схемы ответ, безусловно, должен быть положительным; мы исследуем эмпирические — физические и физиологические — механизмы причинности. Но с точки зрения критической схемы нужно ответить, что тела — не что иное, как восприятия, и что реальная их причина — неизвестный трансцендентальный

сбъект.

Изложив в такой весьма и весьма спорной форме учение трансцендентального идеализма, П. Стросон заявляет, что «решение ни одной проблемы в тексте «Критики» не зависит от тезиса, что вещи не есть вещи в себе», «отказаться от доктрины трансцендентального идеализма... значит не потерять ничего» 29. Целью книги Стросона было очищение аналитического аргумента от устаревшей метафизики, и он уверен, что ему удалось представить эмпирический реализм как, в сущности, независимый от трансцендентального идеализма. Стросон пишет: «Аналитическое доказательство выводов о необходимой структуре опыта должно быть оценено по заслугам. Если мы примем вывод, что опыт необходимо включает в себя осознание объектов, понятых как существующие во времени независимо от их осознания, то нужно принять его без оговорок. У нас нет той дополнительной схемы, с точки зрения которой можно придать эзотерический смысл вопросу, реально ли существуют такие объекты, которые мы должны эмпирически понять как существующие независимо от наших восприятий. Вопрос может быть понят только в смысле самой схемы опыта, в которую мы включены, и в этом смысле он допускает лишь ответ здравого смысла» 30.

Стросон считает, что основания кантовского противопоставления вещей в себе и явлений вполне могут быть приняты научно мыслящим философом. Нельзя не согласиться с тем, что мы воспринимаем объекты, только будучи аффицированы ими; мы осознаем их так, как они являются нам в результате аффицирования, а не так, как они есть на самом деле. Но дальше расходятся пути

Канта и научно мыслящего философа (а Стросон, кажется, видит в себе его воплощение). Если Кант вообще отрицает возможность эмпирического познания вещей как они есть (вещей в себе), то научно мыслящий философ отрицает лишь то, что все свойства, которые мы узнали через аффицирование, должны быть отнесены к характеристикам самих вещей. Границы реальности не очерчиваются нашим чувственным опытом. «Было бы глупо отрицать, что вещи, известные нам по опыту, имеют ряд свойств, которые не даны в опыте, но которые могут быть открыты при лучшем оснащении органов чувств... Единственно, на чем мы можем настаивать, — что новые аспекты реальности должны быть в некоторой систематической связи с теми аспектами, которые мы уже знаем. Принятие такой концепции объективной реальности очень отличается от кантовской концепции вещей в себе») 31.

Питер Стросон свой «опыт преодоления Канта и кантианства» объявляет «доктринальными фантазиями» 32, утверждая, что Кант провел исследование «через им самим созданные препятствия» 33.

Но справедливы ли претензии Стросона к Канту? Не относятся ли его замечания не столько к Канту, сколько к его собственной

интерпретации Канта?

Стросон сводит трансцендентальный идеализм Канта к учению о том, что нет принципиальной разницы между внутренним и внешним восприятием; внешнее восприятие есть лишь особый вид внутреннего. Самым простым способом опротестовать эту точку зрения нам представляется обращение к историко-философской традиции. Известно, что уже Д. Юм называл внешние объекты — особым разрядом восприятий, считая мнение о непрерывном и независимом от восприятия существовании внешних объектов «фикцией», «грубой иллюзией». Он писал: «Мы и не предполагаем, что внешние объекты специфически отличны от восприятий, а только приписываем им иные отношения и связи и иную длительность» 34.

Стросон утверждает, что важнейшим отличительным признаком внешнего восприятия у Канта являются постоянство и закоиосообразность в измерениях. Юм был того же мнения. Внешние объекты, писал он, «сохраняют некоторую связанность и регулятивную зависимость друг от друга, что служит основанием своего рода заключения из причинности и порождает мнение об их непрерывном существовании... Таким образом, связность в изменениях является одной из характерных черт внешних объектов наряду с их постоянством» <sup>35</sup>.

Уже это простое сравнение с очевидностью показывает, что если принять интерпретацию Стросона, то невозможно отличить Канта от Юма, и, кажется, будто и не был совершен «коперниканский переворот» в философии. А ведь задача кантовской фило-

софии состояла именно в преодолении юмовской позиции.

Историческую достоверность воспроизведения кантовской мысли едва ли можно отнести к достоинствам книги Стросона. Приходится присоединиться к мнению одного из самых суровых критиков стросоновской интерпретации Канта, Вальтера Серфа, который считает, что Стросон подменяет кантовскую трансценден-

тально-идеалистическую концепцию аналитической концепцией, основанной на анализе лишь логической необходимости понятий. Монадологические, эпистемологические и логические связи кантовской мысли редуцируются к логическим. Предметом анализа является не мир и не опыт, а «пучок понятий, вовлеченных в «на-

ше» понятие опыта мира» 36.

Стросоновская интерпретация кантовского учения «отбрасывает лейбницевские одеяния, из которых оно было выкроено, и отказывается от проблем, которые направляли это выкраивание». Стросон «лишает... Канта системы категорий, актов синтеза и их скрытого источника, воображения. Он лишает кантовскую чистую апперцепцию ее чистоты и превращает ее в личное эмпирическое самосознание. В итоге он лишает его всего аппарата трансцендентального идеализма и его монадологического основания» <sup>37</sup>.

Стросон считает своим достижением освобождение эмпирического понятия опыта от метафизики трансцендентального идеализма. По сути же дела, он дает идеалистическую интерпретацию. Канта, солидаризируется с ней на теоретическом уровне, но отделяет свою точку зрения от кантовской добавлением учения здравого смысла. И пусть этот здравый смысл — «не просто здравый смысл» 38, как подчеркивает сам Стросон, пусть он будет еще более рафинированным, чем у рафинированного Айера, от этого мало что изменяется. Когда основанием рассуждения становится мнение здравого смысла, то не потеря ли такое приобретение?

Чтобы утверждать, что понятию объективного мира соответствует объективный мир, Стросон вынужден обратиться к помощи здравого смысла. Это, безусловно, самый слабый пункт его рассуждения, который выявляет невозможность доказательства ре-

альности объективного мира с аналитических позиций.

Книга П. Стросона вызвала широкую дискуссию, касающуюся целого ряда вопросов и, в частности, правомерности его общего подхода к проблеме интерпретации философского текста. Особенности этого подхода ясно видны при сравнении его книги с работой другого известного аналитика — Джонатана Беннета. Работы Беннета и Стросона в равной степени считаются «первоклассными аналитическими интерпретациями Канта» 39. Первая книга Дж. Беннета о Канте — «Аналитика Канта» — вышла в свет одновременно с «Пределами смысла» в 1966 г., а вторая — «Диалектика Канта» — в 1974. Журнал «Philosophical review» предложил Дж. Бениету и П. Стросону оценить работы друг друга 40. Четко осознавая различие в исходных установках, Беннет начал свою статью с иронического пассажа: «Большая часть «Критики чистого разума» мертва, так как основана на устаревших теориях. Комментаторы основных проблем вынуждены искать жизнь под поверхностью: показывая, где кантовское доказательство имеет невинные (логически правильные. — Т. П.) аналогии, которые приводят к тем же выводам, или более слабый, но также нетривиальный путь — искать новые доказательства, согласующиеся с общим направлением кантовской мысли, и т. д. Было много попыток и некоторые частные успехи. Совершенство... достигнуто сейчас Стросоном» 41. После такого введения сомнительно звучали последующие многочисленные хвалы Беннета в адрес конкурента.

Еще более решительно высказался о книге Стросона Вальтер Сёрф. Он считает, что «Пределы смысла» нельзя ставить в один ряд с работами кантовских последователей и историков-кантоведов. «Стросон не хочет собирать косточки и реконструировать скелет. Он хочет перенести кантовскую мысль в жизнь нынешнего дня. Но совершенно откровенно допускает «накладывание» на «Критику чистого разума» понятий такой философии, как дескриптивная метафизика, и такого философского метода, как понятийный анализ... Как ни различны Стросон и Хайдеггер, они разделяют уверенность в том, что прошлое философии было предвосхищением их собственных пониманий философии. То, что может быть так рассмотрено, — доброкачественно; что не может — мусор» 42.

В. Сёрф неумолим в своих оценках: тут и «чудо философской черной магии», и «жуликоватый ход гения», и «злое эхо, которое больше искажает, чем напоминает подлинный голос» 43. Но если не дать увлечь себя его возмущенным пафосом и со спокойствием прислушаться к содержанию высказываний, то окажется, что с большинством из них Стросону можно согласиться и что, по существу, в них нет ничего, порочащего книгу П. Стросона.

Если воспользоваться выражением В. Сёрфа, то действительно можно сказать, что Дж. Беннет предпринимает попытку «реставрации скелета»; но тогда П. Стросон беседует со своим предтечей и учителем. Оба способа отношения к кантовскому тексту правомерны, и оба имеют свои недостатки. Дж. Беннет вводит нас в анатомический театр. П. Стросон вычленяет в кантовском учении проблемы, которые стали его собственными, и отказывается от других, которые, по его мнению, не прошли испытания временем.

При стросоновской аналитической интерпретации значительная часть кантовской проблематики просто перестает существовать. Но для того, что остается, она служит своего рода увеличительным стеклом, с помощью которого гораздо тщательнее, чем раньше, можно рассмотреть отдельные части кантовского построения. К несомненным заслугам Стросона, на наш взгляд, надо отнести 1) анализ специфики кантовского эмпиризма и его отличий от классического; 2) доказательство невозможности существования внутреннего опыта без понятий о внешнем опыте (или обоснование необходимой связи эмпирического самосознания с опытом объективного мира); 3) реконструкцию кантовского онтологического вывода по аналогии.

Однако приходится также признать, что основная цель стросоновской интерпретации не была достигнута. Он стремился воспроизвести кантовский анализ опыта в такой форме, чтобы стало очевидным, что необходимым условием опыта является существование объективного мира материальных вещей. Более того, исходя из анализа структуры опыта, он считал себя вправе по анало-

гии судить о структуре бытия. Он надеялся, что не только он сам как основатель дескриптивной метафизики, но и Кант — в его интерпретации — как основатель эмпирического реализма сумели преодолеть идеализм. Правда, как признает Стросон, Кант затем деформировал свой эмпирический реализм, отведя ему лишь частное место в системе трансцендентального идеализма. Зато сам он, Стросон, не принимающий трансцендентального идеализма, несомненно, является здравомыслящим реалистом.

Но ведь история философии показывает, что все идеалисты всегда «требовали последовательного выведения из чистой мысли ...всего мира вообще» 44. Онтологический вывод, описываемый Стросоном, остается таким вот идеалистическим выведением мира из мысли, выведением мира мыслимого, а не мира реального.

<sup>2</sup> Strawson P. F. The bounds of sense. An essay on Kant's «Critique of pure reason». L., 1966, p. 296.

4 Strawson P. F. Указ. соч., с. 16.

5 Там же, с. 19.

6 В кантовской терминологии: необходимых условий возможности опыта. Strawson P. F. Указ. соч., с. 93.

<sup>8</sup> Там же.

 Нужно заметить, что Стросон упускает один момент, важный для установления исторического приоритета. Единство опыта постулируется Кантом в виде единства апперцепции из-за особого понимания опыта, идущего, по меньшей мере, от Декарта. Опыт — то непосредственное содержание чувственности, которое представлено в сознании. Опыт — содержание сознания. Опыт неосознанный, т. е. не существующий для сознания, тем самым вовсе не существует. Неосознанный опыт не есть опыт. После Декарта это утверждение считалось само собой разумеющимся во всей классической философии. Декартом же, а не Кантем дано обоснование того, что условием самоописания опыта является допущение единого непрерывного континуума сознания. Кант в данном случае лишь пользуется результатами, достигнутыми до него.

10 Strawson P. F. Указ. соч., с. 27.

11 Там же, с. 105-106. 12 Там же, с. 127.

<sup>13</sup> Там же, с. 129.

<sup>14</sup> Collingwood R. G. Philosophical essays 2 vol. Vol. 2. On essay on metaphisics. Oxford, 1940, X, p. 354; Korner S. Kant. Bristol, 1955, p. 230.

15 Strawson P. F. Указ. соч., с. 129.

- 16 Там же, с. 129. 17 Там же, с. 147.
- 18 Там же, с. 147.
- 19 Там же, с. 147.
- 20 Там же, с. 165.

21 Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Werke in sechs Banden, Bd. 3. Wiesbaden, 1956, S. 724. Перевод уточнен. Ср. с переводом в (3, 378).

В рукописях Канта можно найти более определенные замечания о зависимости идентификации субъекта опыта от идентификации тела. Например: «Мы

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Более подробный анализ учения П. Стросона см. в нашей статье: «Дескриптивная метафизика Питера Стросона». — Вопросы философии, 1979, № 11, c. 158-167.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Термин «интеллигибельность» Стросон употребляет вне привычного кантовского контекста, вне оппозиции мыслимого и познаваемого, умопостигаемого и чувственно воспринимаемого. Для Стросона «интеллигибельное» — просто доступное пониманию. Изменение значения термина вызвано тем, что кантовское понимание «интеллигибельности» связано с проблематикой вещи в себе, а стросоновская аналитическая интерпретация Канта основана на изъятии этой пробле-

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» (7, 130).

22 Strawson P. F. Указ. соч., с. 165.

<sup>23</sup> Юм. Д. Трактат о человеческой природе. — Соч. в 2-х т. М., 1965, Т. 1.

<sup>24</sup> Strawson P. F. Указ. соч., с. 41—42.

 $^{25}$  Там же, с. 42.  $^{26}$  Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. Петроград, 1915, VIII. 464 с. Пер. Н. Лосского.

<sup>27</sup> Там же, с. 244, 243. <sup>28</sup> Strawson P. F. Указ. соч., с. 237.

<sup>29</sup> Там же, с. 263, 262.

- 30 Там же, с. 262.
- 31 Там же, с. 268.
- 32 Там же, с. 51. <sup>33</sup> Там же, с. 272.
- <sup>34</sup> Юм Д. Указ. соч., с. 163.

<sup>35</sup> Там же, с. 305.

<sup>36</sup> Cerf W. «The bounds of sense» by P. F. Strawson. — «Mind», Oxford, 1972, vol. 81, № 324, p. 601—617.

<sup>37</sup> Там же, с. 609.

<sup>38</sup> Strawson P. F. Указ. соч., с. 262.

39 Roberts G. Bennet and Strawson on transcendental idealism. — Idealis-

tic studies. The Hague, 1971, vol. 1, № 3, p. 243—257.

40 Bennet J. Kant's Analitic. Cambridge, 1966, XYI, p. 251. Bennet J. Kant's Dialectic. Cambridge, 1974, XI, 291 p. Bennet J. Strawson on Kant.—
«Philosophical review», Ithaca, N.-Y., 1968, vol. 77, № 3, p. 340—349. Strawson P. F. Bennet on Kant's Analitic.—«Philosophical review», Ithaca, N.-Y., 1968, vol. 77, № 3, p. 332—339.

41 Bennet J. Ykas. cov., c. 340.

42 Cerf W. Указ. соч., с. 603.

43 Там же, с. 601.

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

# НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Предлагаемая публикация содержит ответ И. Канта на возражения К. Л. Рейнгольда, выдвинутые им против кантовской рецензии на первую часть труда И. Г. Гердера «Мысли к философии истории человечества», а также рецензию Канта на вторую часть Гердерова труда, впервые переведенные на русский язык. Рецензия на первую часть в переводе Ц. Г. Арзаканьяна опубликована в издании: Кант И. Соч. в 6-ти т. М., 1966. Т. 6. Под ред. Т. И. Ойзермана, с. 37—51. Таким образом, читатель получает возможность познакомиться со всеми кантовскими материалами этой полемики. Комментарием к ним может послужить статья Л. А. Калинникова «К полемике между Кантом и Гердером по вопросам философии истории» из данного выпуска сборника. Перевод выполнен по изданию: Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Herausg. von J. H. von Kirchman. Berlin, 1870. S. 35—47.

И. Д. Копцев

И. КАНТ

# ВОСПОМИНАНИЯ РЕЦЕНЗЕНТА КНИГИ И. Г. ГЕРДЕРА «ИДЕИ К ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА»

(в четвертом номере приложения «Всеобщей литературной газеты») о выступлении в печати против этой рецензии, опубликованном в февральском номере «Немецкого Меркурия»

В февральском номере «Немецкого Меркурия» на стр. 148 выступает под именем пастора защитник книги господина Гердера против мнимого выпада в нашей «Всеобщей литературной газете». Было бы несправедливо вмешивать имя столь уважаемого автора в спор между рецензентом и его оппонентом. Поэтому мы хотим здесь лишь оправдать наш подход к огласке и оценке упомянутого произведения, отвечающий принципам тщательности, беспартийности и умеренности, которыми руководствуется наша газета.

В своем письме пастор постоянно ругает воображаемого метафизика, который, как он его себе представляет, совершенно испорчен для усвоения чего-либо на основе данных опыта, либо там, где он (опыт) не решает дела, для выводов по аналогии с природой, и все стремится мерить меркой своих схоластических и бесплодных абстракций.

Рецензент в состоянии вполне снести эту брань, ибо он здесь полностью согласен с автором, и сама рецензия — лучшее тому

доказательство. Но так как он полагает, что в достаточной мере знаком с материалами по антропологии, а также и несколько с самим методом их применения для того, чтобы сделать попытку представить историю человечества согласно ее определению в целом, то он убежден, что их нельзя найти ни в метафизике, ни в естественно-историческом музее путем сравнения скелета человека со скелетами других видов животных (последние менее всего свидетельствуют о его принадлежности к другому миру), но что их можно обнаружить единственно в деяниях его, благодаря которым он раскрывает свой характер. Он убежден также в том, что у г. Гердера не было даже намерения представить в первой части своего произведения (содержащей лишь установление человека как животного в общей системе природы и, следовательно, лишь предвосхищение (Prodromus) будущих идей) действительные материалы к человеческой истории, а всего лишь мысли, которые могут привлечь физиолога и побудить его расширить свои исследования, направляемые им обычно лишь на механическое рассмотрение строения животных, по возможности дальше, вплоть до исследования организации, целесообразной для разумной деятельности у данного создания, впрочем, он придал им здесь большее значение, чем они когда-либо его получат.

Нет также необходимости тому, кто придерживается последнего мнения (как того требует пастор), доказывать, что человеческий разум при другой форме организации был бы лишь возможен, ибо последнее в такой же малой мере будет когда-либо осознано (понятно), как и то, что он единственно возможен в его современной форме. Разумное применение опыта имеет свои границы. Он, правда, может показать нам, что нечто обладает такими-то и такими-то свойствами, но никогда не скажет нам, что нечто иначе и быть не может, и даже аналогия не в состоянии заполнить неизмеримую пропасть между случайным и необходимым. В рецензии говорилось следующее: «Незначительность различий, если сравнивать виды в поисках сходства, является при столь огромном многообразии следствием именно этого же многообразия. Наличие одного только родства между ними, так как либо один вид произошел от другого, либо все виды вышли из одного первоначального вида, либо они вышли из одного естественного производящего материнского лона, привело бы к идеям столь чудовищным, что разум содрогается перед ними. Подобное не следует приписывать нашему автору, чтобы не быть несправедливым» .

Эти слова навели пастора на мысль, что в рецензии содержится метафизическая ортодоксия, более того — нетерпимость, и он добавляет: «Здоровый, предоставленный самому себе в своей свободе разум не содрогнется ни перед какой идеей». Однако не следует бояться ничего из того, что мнит себе пастор. Это просто мнимый страх (horror vacui) обычного человеческого разума содрогаться как раз там, где встречается идея, при которой совершенно невозможно ничего мыслить, и в этом отношении онтологический кодекс именно своей терпимостью мог бы послужить

каноном теологическому. Кроме того, пастор находит достоинство свободного мышления, приписываемое книге, слишком низким для столь известного автора. Без сомнения, полагает он, речь идет в ней о внешней свободе, которая, ввиду ее зависимости от пространства и времени, вовсе не является заслугой. В рецензии, однако, речь шла о внутренней свободе, а именно свободе от оков привычных и закрепленных всеобщим мнением понятий и образов мышления, той свободе, которая вовсе не настолько низка, что даже люди, заявляющие о своей принадлежности к философии,

лишь в редких случаях вырастали до нее. То, что пастор считает недостатком рецензии, а именно «что в ней обращается внимание лишь на те места, которые содержат результаты, и игнорируются места, их подготавливающие», является, по-видимому, неизбежным злом для любого автора, которое при всем том все же более терпимо, чем, приводя то или иное место, вообще просто хвалить или осуждать. Следовательно, при всем справедливом уважении и даже сочувствии к славе и еще более к последующей славе автора, данная ранее оценка упомянутого произведения остается прежней, которая однако содержит нечто совсем иное, нежели то, что ей подсовывает (не совсем добросовестно) на стр. 161 пастор, а именно, что книга не осуществила того, что обещало ее название. Ведь название книги вовсе не обещало того, что уже в первом томе, содержащем лишь общие физиологические штудии (Vorübungen), будет совершено то, что ожидается от последующих (которые, насколько можно судить, будут содержать собственно антропологию). И напоминание было нелишним: в последней ограничить ту свободу, которая в первых заслуживала, пожалуй, снисхождения. Впрочем, дело теперь за самим автором совершить обещанное в названии книги, что и следует ожидать от его таланта и его эрудиции.

И. КАНТ

## РИГА И ЛЕЙПЦИГ У ХАРТКНОХА. ИДЕИ К ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА И. Г. ГЕРДЕРА Часть вторая. 1785, 344 с.

Эта часть, охватывающая десять книг<sup>2</sup>, рассказывает сначала в шести разделах шестой книги об укладе народов близ Северного полюса и вокруг азиатского хребта, зоны Земли, где проживают цивилизованные народы и африканские нации, жителей островов жаркого пояса Земли и американцев. Автор заканчивает изложение пожеланием собирать новые этнографические описания наций, чему уже положили начало Нибур, Паркинсон, Кук, Хёст, Георги и др. 3

«Было бы прекрасным подарком, если бы тот, кто в состоянии, собирал бы там и сям разбросанные достоверные описания всего многообразия нашего человеческого рода и заложил бы тем

самым основы документальной науки о природе и физиогномике человечества. Более философски невозможно было бы найти применение искусству, а антропологическая карта, наподобие зоологической Циммермана<sup>4</sup>, на которой не должно быть показано ничего другого, кроме многообразия человечества, и непременно во всех своих проявлениях и во всех отношениях, — подобная карта была бы венцом филантропического труда». Седьмая книга рассматривает прежде всего положение о том, что человечество, несмотря на столь различные формы, представляет собой все же единый род и что этот единый род повсюду на Земле акклиматизировался. Здесь прежде всего освещается влияние климата на физическое и духовное формирование человека. Автор проницательно замечает, что еще необходима большая предварительная работа, прежде чем можно будет прийти к физиолого-патологическому описанию, не говоря уж о климатологии, всех духовных и перцептивных способностей человека, и что невозможно упорядочить весь хаос причин и следствий, обусловленный высоким и низким положением зон Земли, их свойствами и продуктами, пищей и питьем, образом жизни, труда, одеждой, даже привычными позами, развлечениями и искусством, а также другими обстоятельствами, в единую картину мира, в которой каждой вещи, каждой отдельной местности воздалось бы должное и каждая получила бы не больше и не меньше, чем следует.

С достойной похвалы скромностью он характеризует поэтому

общие замечания на стр. 92-99 лишь как проблемные.

Они содержат следующие основные положения:

1. Благодаря различным причинам на Земле формируется климатическая общность, которая необходима для жизни живущих.

2. Обитаемые земли нашей планеты сосредоточены в местностях, где большинство живущих существ трудится самым непритязательным образом. Подобное расположение частей света влимет на климат их всех.

3. Благодаря возделыванию земли у гор для огромного многообразия живого не только бесчисленное число раз изменялся ее климат, но и было, насколько это возможно, предотвращено вы-

рождение человеческого рода <sup>5</sup>.

В четвертом разделе данной книги автор утверждает, что генетическая сила является на Земле матерью всех зарождений, на которую климат воздействовал либо благоприятно, либо враждебно, и заканчивает некоторыми замечаниями о борьбе между генезисом и климатом, в которых, между прочим, высказывается пожелание о необходимости физико-географической истории происхождения и вырождения нашего рода под влиянием климатических зон и периодов.

В восьмой книге г. Гердер исследует использование человеком органов чувств, силы своего воображения, практичность его ума, стремление к счастью; объясняет влияние традиций, мнений, на-

выков и привычек на примерах различных народов.

В девятой книге речь идет о зависимости развития человеком своих способностей от коллектива, о языке как средстве фор-

мирования человека, о возникновении с помощью подражания, разума и языка искусства и наук, о правительствах как прочно установившемся институте у людей, обусловленном в большинстве случаев традицией, и заканчивает замечаниями о религии и древнейшей традиции. Десятая содержит большей частью обобщение мыслей, высказанных автором в другом месте, повторяя, кроме рассуждений о местах первых поселений человека и азиатских преданий о сотворении Земли и человеческого рода, самое существенное из гипотезы об иудейской легенде сотворения мира из сочинения «Древнейший документ человеческого рода».

Этот сухой перечень призван и в этой части служить лишь сообщением о содержании, а не передачей духа данного произведения. Он имеет целью пригласить читателя прочитать его, а не заме-

нить чтение или сделать его излишним.

Шестая и седьмая книги содержат почти сплошь выдержки из этнографических описаний, искусно, впрочем, подобранных и мастерски скомпонованных и везде сопровождаемых своими собственными глубокими суждениями, но именно поэтому и менее

всего поддающихся более подробному цитированию.

В наше намерение здесь не входит отмечать или анализировать прекрасные места, полные поэтического красноречия, которые всякому тонко чувствующему читателю скажут сами за себя. Но мы также менее всего собираемся исследовать вопрос о том, не нарушает ли поэтический дух, оживляющий изложение, в некоторых случаях философии автора, не выдаются ли иногда синонимичные выражения за объяснения, а аллегории за истины, не оказываются ли порой вместо рядом лежащих переходов из области философии в область поэтического языка полностью сдвинутыми границы и владения обоих, не служит ли порой ткань смелых метафор, поэтических образов, мифологических намеков, скорее, тому, чтобы спрятать, как под фижмами, тело мысли вместо того, чтобы дать ему приятно просвечивать сквозь прозранное одеяние. Мы представляем критикам прекрасного философского слога или заключительной доработке самого автора исследовать, например, не лучше ли было сказать: «Не только ночь и день и смена врёмен года изменяют климат», чем сказать на стр. 99: «Не только ночь и день, и хоровод сменяющих друг друга времен года изменяют климат», уместна ли также на стр. 100 следующая за естественно-историческим описанием этих изменений, без сомненья, прекрасная картина в форме дифирамбической оды: «Вокруг трона Юпитера водят ее (Земли) хоры 6 свой хоровод, а то, что образуется у ног их, хотя и является несовершенным совершенством, так как все покоится на соединении разнородных вещей, но все же благодаря внутренней любви и сочетанию друг с другом рождается везде дитя природы, телесная гармония и красота». Не является ли также для перехода от заметок путешественников об укладе различных народов и климате к подборке извлеченных из них общих мест слишком эпическим следующий оборот: «У меня на душе, как у человека, которому предстоит с морских волн подняться на корабле в воздух, ибо я перехожу

теперь от изложения организации и естественных сил человека к описанию его духа и отваживаюсь судить о непостоянных свойствах его на нашем обширном земном шаре на основе скудных и отчасти ненадежных источников». Мы не исследуем также вопрос о том, не вовлекает ли поток красноречия его порой в противоречия, не является ли, например, приведенное на стр. 248 положение о том, что изобретатели часто оставляют потомкам пользы от своих изобретений больше, чем извлекали ее из них для себя, еще одним примером, подтверждающим тезис о том, что природные задатки человека, имеющие отношение к применению им разума, находят свое полное развитие не в индивидууме, а только в роде 7. И то, какому положению с некоторыми из него вытекающими, хотя и не совсем правильно сформулированными на стр. 206, он склонен вменять в вину чуть ли не оскорбление его величества природы (что другие в прозе называют богохульством), - всего этого мы, памятуя о поставленных нам границах, не касаемся. Единственно, что хотел бы пожелать рецензент как нашему автору, так и любому другому философу-исследователю всеобщей естественной истории человека, а именно, чтобы историко-критический ум проделал им предварительную работу в целом, который бы из неизмеримой массы этнографических описаний и рассказов о путешествиях и всех сведений, имеющих, по их мнению, отношение к человеку, выбрал бы преимущественно те, которые противоречат друг другу, и сопоставил бы их (снабдив, однако, примечаниями о правдоподобности сведений каждого очевидца). Тем самым никто не опирался бы столь дерзко на односторонние источники, не взвесив предварительно других сведений. Ибо теперь можно при желании из массы этнографических описаний доказать, что американцы и тибетцы и другие монголоидные народности не имеют бороды, но также, кому это нравится больше, что они в целом от природы бородаты, но лишь вышипывают ее; что американцы и негры стоят по своим умственным способностям ниже остальных членов человеческого рода, а с другой стороны, по столь же достоверным источникам, что их относительно своих природных задатков следует считать равными любому другому обитателю планеты, и тем самым философу представляется выбор либо принимать эти природные различия, либо судить обо всем по принципу tout' comme chez nous (все, как у нас), тем самым все его системы, воздвигнутые на столь зыбком основании, неизбежно должны принять форму случайных гипотез.

К классификациям человечества на расы наш автор относится неблагосклонно, особенно, к той из них, в основу которой положен наследственный цвет кожи, видимо, потому, что понятие расы

представляется ему недостаточно определенным.

В третьем выпуске седьмой книги он называет причину климатических различий людей генетической силой. Рецензент составляет себе понятие о ней, исходя из значения этого выражения у автора. Однако он отклоняет, с одной стороны, эволюционную систему, а, с другой — также чисто механическое влияние внешних причин как неподходящие основания для объяснения и пред-

полагает в качестве причины ее принцип жизни, внутренне модифицирующийся в зависимости от различий внешней среды и сам себя приводящий в соответствие с ними, в чем рецензент с ним полностью согласен с той лишь оговоркой, что, если бы внутренняя формирующая причина по своей сушности была бы ограничена лишь неким числом и определенной степенью совершенства своих творений (по достижении которых она далее не была бы способна к тому, чтобы при изменившихся условиях творить по другому типу), то эти естественные ограничения формирующей природы можно было бы назвать зародышами или первоначальными задатками, рассматривая, однако, первые не как первоначально заложенные и лишь случайно развертывающиеся механизмы и почки (как в эволюционной системе), а как простые, далее необъяснимые ограничения самой себя формирующей способности, которую мы в столь же малой степени можем объяснить, как и понять.

В восьмой книге начинается новый ход мысли, продолжающийся до конца данной части и содержащий описание истоков преобразования человека в разумное и нравственное создание и тем самым начало всякой культуры, которое следует искать, по мысли автора, не в присущей человеческому роду способности, а исключительно вне ее, в научении и наставлении со стороны других сил; начиная отсюда, весь прогресс в культуре есть не что иное, как дальнейшая передача и случайное наслоение на первоначальную традицию; именно ей, а не самому себе человек обязан своим поступательным движением к мудрости.

Поскольку рецензент, если он хотя бы на шаг отклонится от природы и пути познания разумом, оказывается беспомощным и поскольку он совсем не искушен в научном исследовании языка и знании или толковании древних памятников и даже более того, совершенно не умеет использовать философские факты, изложенные в них и тем самым одновременно и доказанные, постольку он сообщает о себе, что у него нет по этому поводу никакого суж-

дения.

Между тем, принимая во внимание обширную начитанность автора и его особое дарование обобщать разрозненные факты под одним углом зрения, можно, вероятно, заранее предположить, что мы, по крайней мере, прочитаем много прекрасного о ходе человеческих дел и, насколько он нам может помочь, познакомимся поближе с характером рода и, по возможности, даже с определенными классическими его разновидностями, что будет поучительно даже для человека, имеющего относительно истоков человеческой культуры другое мнение.

Сущность же своего автор кратко выражает (стр. 338—339 вместе с примечаниями) в следующим образом: «Эта иудейская назидательная история гласит, что первые сотворенные люди общались с поучавшими их элохимами, что они под руководством последних и благодаря знакомству с животными пришли к языку и всесильному разуму, но так как люди захотели запретным образом уподобиться им в познании зла, то они, постигнув его во

вред себе и поселившись с этого времени в другом месте, начали новый, более культурный образ жизни. Если, следовательно, провидению было угодно, чтобы человек был разумным и осмотрительным, то оно должно было бы позаботиться о нем столь же разумно и осмотрительно. Каким же образом элохимы заботились о людях, т. е. учили, предостерегали и наставляли их? И если спрашивать об этом здесь не менее смело, чем отвечать, то пусть сама традиция в другом месте дает нам на это ответ».

В незнакомой пустыне мыслитель, подобно путешественнику, волен выбирать себе путь по своему усмотрению; следует обождать и посмотреть, как ему удается, после того, как достигнута цель, вовремя и благополучно оказаться слова у себя дома, т. е. в лоне разума, и может ли он, следовательно, рассчитывать на последователей. Поэтому рецензенту нечего сказать о логическом пути, избранном самим автором; он лишь полагает, что вправе взять под защиту некоторые подвергнутые автором на этом пути положения, потому что ему также должно быть предоставлено право самому себе выбирать свой путь. Дело в том, что на стр. 260 говорится: «Был бы легким, но не гуманным принципом философии истории человечества принцип: человек — животное, нуждающееся в господине, и от этого господина или посредством него он ждет счастье своего предназначения». Допустим, что он легкий, потому что опыт всех времен и народов подтверждает его. Но антигуманным? На стр. 2059 говорится: «Благосклонным было провидение, что оно искусственным конечным целям больших обществ предпочло более доступное счастье отдельных люлей и оставило до других времен дорогостоящие государственные машины».

Совершенно верно, но вначале это блаженство зверя, затем блаженство ребенка, юноши и, наконец, счастье мужа. Во все эпохи человечества, а также во всех сословиях в одну и ту же эпоху существует счастье, которое соответствует понятиям и привычке человека именно к тем условиям, в которых он родился и вырос; даже более того, что касается этого пункта, то невозможно даже и сравнить это счастье или отдать предпочтение какомулибо классу людей или одному поколению перед другим. Что, если не эта тень счастья, которое доставляет себе каждый, а приведенная им в движение постоянно прогрессирующая и растущая деятельность и культура, высшая степень которой может быть лишь продуктом государственного устройства, выработанного на основе понятий человеческого права, следовательно, делом рук самого человека, является высшей целью провидения, то тогда, согласно сказанному на стр. 206, «каждый человек имел бы меру своего счастья в самом себе», не уступая в наслаждении им ни одному из последующих звеньев. Что же касается смысла не состояния их, ибо они существуют, а самого существования, т. е. почему они, собственно, есть на этом свете, то только в этом открылась бы мудрая цель в целом. Или автор полагает, что если бы счастливые жители острова Таити, никогда не навещавшиеся более культурными нациями, были предназначены для

того, чтобы прожить в своей спокойной безмятежности тысячи столетий, можно дать удовлетворительный ответ на вопрос, зачем они, собственно, существуют? Разве не было бы столь же хорошо, если бы этот остров был населен овцами и баранами, чем счастливыми только в своем наслаждении людьми? Следовательно, этот принцип не так антигуманен, как полагает автор. Он был высказан, по-видимому, дурным человеком?

Вторым положением, которое следует взять под защиту, является следующее: «Если бы кто-либо сказал, что воспитывается не один отдельный человек, а род, то для меня он выразился бы непонятно, потому что род и вид являются лищь общими понятиями, разве что поскольку они существуют в отдельных индивидуумах. Подобно тому, как если бы я говорил о животности, каменности, металличности вообще и снабдил бы их превосходными, но в отдельных индивидуумах противоречащими друг другу определениями. Путем, подобным философии Аверроэса, наша

философия не должна следовать» 10.

Разумеется, если кто-нибудь сказал бы: ни одна лошадь не имеет рогов, но лошадиность рогообразна, - тот сказал бы просто чушь. Ибо род означает не что иное, как признак, который присущ всем индивидуумам. Если же род означает совокупность продолжающегося в бесконечность ряда зачатий (а именно этот смысл совершенно естествен) и если предположить также, что этот ряд непрерывно приближается к границе своего определения, идущей рядом с ним, то не было бы противоречием сказать, что он во всех своих частях асимптотичен последней и все же в целом сходится с ней. Другими словами: ни одно звено всех зачатий человеческого рода не достигает своего определения, но его достигает только род. Математик может дать этому объяснение. Философ сказал бы: назначение человеческого рода есть непрерывный прогресс, а его завершение есть простая, но во всех отношениях полезная в целом идея о цели, на которую мы в соответствии с замыслом провидения должны направить свои устремления. Однако это недоразумение в приведенном полемическом месте всего лишь мелочь. Важнее его заключение: «Путем, подобным философии Аверроэса, наша философия не должна следовать». Отсюда можно сделать вывод, что наш автор, которому до сих пор так часто не нравилось все то, что выдавалось за философию, представит миру в своем обстоятельном труде не бесплодные словесные декларации, а покажет делом и примером образец настоящего философствования.

Перевод с нем. И. Д. Копцева.

\* Кант имеет в виду и первую, и вторую части, совместно содержащие 10 книг.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> См.: Рецензия на книгу И. Г. Гердера «Йдеи философии истории человечества». Ч. 1. 1785. — В кн.: Кант Иммануил. Соч. в 6-ти т. М., Мысль, 1966. Т. 6. с. 49—50.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Нибур (Niebuhr) Қарстен (1733—1815) — датский путешественник-ориенталист. («Описание Аравии», 1772: «Описание путешествия в Аравию и сопредельные земли», 1774—1778); Паркинсон (Parkinson) Сидней (1745—1771) —

художник, участник первого кругосветного путешествия Дж. Кука; Кук. Дж. (1728—1779) — известный английский мореплаватель, автор ряда трудов, содержащих описание итогов путешествий; Хест (Hoest) Георг (1734—1794) — датский ученый («Путешествие в Марокко», 1779); Георги (Georgi) Иоганн Готлиб (1735—1802) — историк и этнограф, член Академии наук в Санкт-Петербурге («Описание всех народностей Российской империи». 4 т., Спб., 1776).

4 Циммерман (Zimmermann) Эберхард Август Вильгельм (1743—1815) —

естествоиспытатель и теограф, проф. в Брауншвейге.
5 См.: Гердер И. Г. Иден к философии истории человечества. М., Наука,

1977, c. 180-181.

6 Хоры — богини времен года.

7 Кант этим примером показывает, что сам Гердер скорее подтверждает тезис Канта, чем опровергает его.

8 См.: Гердер И. Г. Указ. соч., с. 284—285.

<sup>9</sup> Там же, с. 226. <sup>10</sup> Там же, с. 229.

# Б. С. ЧЕРНЫШЕВ И ЕГО ЛЕКЦИИ О ФИЛОСОФИИ КАНТА

В этом выпуске «Вопросов теоретического наследия Иммануила Канта» мы впервые публикуем фрагменты лекций Б. С. Чернышева по философии Канта. Борис Степанович Чернышев (1896—1944) был одним из зачинателей советской историко-философской науки. Окончив историко-филологический факультет Московского университета (1920) и аспирантуру Института научной философии, входившего в состав Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук (РАНИОН) (1928), Б. С. Чернышев опубликовал книгу «Софисты» (М., 1929), которая до сих пор остается единственной монографией на эту тему в советской историко-философской литературе. В дальнейшем он работал над различными проблемами истории философии. Еще до публикации монографии о софистах он напечатал статью «Социологические мотивы в эстетике Гегеля» (М., «Йскусство», 1927, т. 3, кн. 4; в дальйейшем он участвовал в переводе «Лекций по эстетике» Гегеля), статью о философии Джентиле («Под знаменем марксизма», 1931, № 4—5); позже он продолжал работу над итальянской философией XX века — посмертно была напечатана его статья о Бенедетто Кроче («Вопросы философии», 1958, № 8 — глава из незаконченной монографии об этом философе), предисловие к переведенной им книге Бруно Бауэра «Трубный глас страшного суда над Гегелем» (М., 1933), статья-рецензия на книгу Э. Кассирера «Философия Просвещения» («Под знаменем марксизма», 1934, № 3), ряд разделов по истории античной философии в I томе «Истории философии» (М., 1940, главы о софистах, академиках, перипатетиках, стонцизме). Однако со временем его внимание все более и более сосредоточивалось на философии немецкого классического идеализма, - в особенности - Канта и Гегеля, которым и посвящены его главные работы и лекционные курсы. Преподавать Б. С. Чернышев начал еще в молодости, а с 1934 г. вел преподавательскую работу в Московском институте истории философии и литературы (МИФЛИ). В 1938 г. он становится профессором, а с 1940 г. — заведующим кафедрой истории философии этого института (в 1943 г. Б. С. Чернышев стал доктором философских наук). В 1942 г. институт влился в состав Московского университета, где образовался философский факультет, деканом которого Б. С. Чернышев стал' в 1943 г.

Весной 1939 г. Б. С. Чернышев прочитал для аспирантов тогдашней общеуниверситетской кафедры диалектического и исторического материализма курс лекций о философии Канта и Гегеля. Эти лекции о Гегеле легли в основу его большой статьи «О логике Гегеля» («Труды Моск. ин-та истории, философии и литературы», 1941, т. 9, с. 30—96), брошюры «О логике Гегеля» (М., 1941), лекции в ВПШ при ЦК ВКП(б) и раздела на ту же тему в III томе «Истории

философии» (М., 1943, гл. 5, с. 224-260).

Лекции же о Канте никогда не печатались. Мы публикуем некоторые их фрагменты по обработанной лектором стенограмме, сохранившейся в архиве одного из авторов, который слушал эти лекции в качестве аспиранта.

Одному из авторов этих строк довелось также слушать эти лекции Б. С. Чер-

нышева и в качестве студента философского факультета МИФЛИ.

Борис Степанович был своеобразным лектором. Начав лекцию, он вскоре ссвершенно погружался в стихию своей мысли, в ритм ее течения и даже в некоторой мере терял ошущение связи с аудиторией, что обычно считается отрицательным качеством лектора. Но своеобразие Б. С. Чернышева состояло в том, что он, уйдя в себя, думал вслух, осуществлял процесс исследования, так сказать, на глазах у публики, и этим необычайно захватывал каждого, кто внимательно его слушал и следил за этим процессом. Происходило таинство, подобное тому, которое совершается на подмостках драматического театра. В этом смысле лекциям Бориса Степановича был свойствен своеобразный интеллектуальный артистизм. Он садился на угол преподавательского стола, непрерывно курил, прикуривая одну папиросу от другой, стряхивал пепел на себя, говорил, сам реагируя на нюансы своей мысли так, будто это была чья-то чужая мысль, иногда смеялся, усматривая что-либо смешное в слагающейся интеллектуальной ситуации, мрачнел, возбуждался, становился задумчиво-спокойным и т. п.

В этой манере чтения лекций, в этом артистизме выражался и человеческий характер Б. С. Чернышева. Он всегда казался отрешенным от прозы жизни, был человеком мягким, даже застенчивым, и, насколько помню, вызывал неизменную любовь и глубокое уважение у всех своих студентов, аспирантов, товари-

щей по работе.

Б. С. Чернышев обладал высокой лингвистической культурой. Он перевел несколько значительных произведений с древнегреческого, латинского и немецкого языков. Он говорил нам, своим студентам, что если хочешь изучить новый для себя язык, то достаточно после непродолжительного формального знакомства взять книжку, которая захватывает своим содержанием. Так, по его словам, он за несколько месяцев овладел итальянским языком, работая над статьей о Джентиле.

В этом коротеньком вступлении к публикации нет возможности проводить исследование и давать оценку творчества Б. С. Чернышева. Это должен будет сделать будущий историк советской историко-философской науки, в которой; как мы глубоко убеждены, работы Б. С. Чернышева займут почетное место. Отметим лишь, что его анализ логики Гегеля был новым словом в том смысле, что Б. С. Чернышев попытался вскрыть механизм, логические резоны переходов категорий в более высокое состояние, переходы низшей категории в высшую, т. е. решить одну из главных трудностей интерпретации центрального для гегелевской системы логического учения. Это была тончайшая, филигранная, мож-

но сказать, ювелирная работа, тоже по-своему артистическая.

Лекции Б. С. Чернышева были одной из первых в советской философии попыток систематического и целостного анализа теоретической философии Канта и в особенности «Крнтики чистого разума». План лекций соответствует основным разделам этого труда, однако автор не ограничивается лишь воспроизведением структуры кантовских построений, но выделяет наиболее важные, узловые проблемы, стремясь к исследовательскому их рассмотрению. Благодаря этому многие вопросы философии Канта получают в лекциях Б. С. Чернышева глубокое, обстоятельное и оригинальное толкование. Так, весьма ценной, с точки зрения понимания проблемы соотношения чувственности и рассудка, в «Критике чистого разума» представляется мысль Б. С. Чернышева о том, что хотя Кант, разграничивая эти способности, считает, что созерцание дается раньше понятия и не нуждается в рассудке, тем не менее его теория математического кснструирования посредством созерцания включает в себя момент активной синтетической деятельности рассудка. Таким образом, считает Б. С. Чернышев, у Канта не только понятия невозможны без чувственных созерцаний, но и созерцания невозможны без понятий рассудка.

Многие проблемы и понятия «Критики чистого разума» рассматриваются Б. С. Чернышевым с точки эрения их генезиса, в аспекте философского развития Канта. Особенно интересен в этой связи анализ главы о «Трансцендентальной дедукции категорий», где автор не ограничивается сопоставлением двух ее редакций, а выявляет четыре различных слоя, или подхода, к решению Кантом проблемы категориального синтеза (эмпирический, априорно-категориальный, синтез посредством воображения и троякий синтез в созерцании, воображении

и понятин).

Публикуемые здесь фрагменты затрагивают одну из центральных проблем кантовской философии - проблему вещи в себе. Эти фрагменты дают, на наш взгляд, достаточно полное представление об общем подходе Б. С. Чернышева к философии Канта и небезынтересны для читателя, особенно в свете сегод-

няшних дискуссий вокруг этой проблемы.

Следуя логике кантовских исследований, автор возвращается к вопросу о вещи в себе в различных частях своих лекций, посвященных соответственно трансцендентальной эстетике, аналитике и диалектике. Особо интересен анализ понятия вещи в себе и теории «двойного аффицирования» в мало изученной у нас работе Канта «Ориз postumum», частично опубликованной на русском языке в шестом томе Сочинений философа.

В составе «Критики чистого разума» Б. С. Чернышев выделяет три основных значения вещи в себе (причина ощущений, пограничное понятие, регулятивная идея, или задача разума). Кроме того, содержательные модификации этого понятия автор отмечает в «Критике практического разума», «Критике способности суждения» и в «Ориз postumum». Автор не ограничивается, однако, лишь констатацией различных значений, функций и обозначений вещи в себе, но выявляет их реальный гносеологический смысл и убедительно показывает, что основное противоречие кантовской философии — между признанием объективного существования, вещей в себе и их непознаваемостью, между материалистическим и идеалистическим пониманием объективности знания, его «чистой» формы и эмпирического содержания и т. д. — пронизывает все части «Критики чистого разума» и кантовской философии в целом.

Вполне возможно, что с точки зрения современного состояния кантоведения отдельные положения Б. С. Чернышева могут показаться спорными или недостаточно корректными. Мы уверены, однако, что публикуемые фрагменты будут весьма полезны для дальнейшей исследовательской работы и обогатят наши представления об истории отечественного кантоведения и историко-философской

При подготовке публикации в текст была внесена незначительная редакционная правка и ряд отсутствующих сносок. Цитаты из «Критики чистого разума» даются по изданию: Иммануил Кант. Соч. в 6-ти т. М., 1964, Т. 3 — в принятом для всего сборника порядке.

3. А. Каменский, В. А. Жучков

(...) Кант не выводит ощущения, материала ощущения из форм мышления, за что его в свое время упрекали Фихте и Гегель. Этим философам хочется понять формы мысли так, чтобы из них возникла вся природа в целом. У И. Канта, напротив, звучит материалистический мотив, что вещь в себе существует, что ощущения не могут быть выведены только из одних субъективных функций нашей чувственности или рассудка; восприятия — некоторый иррациональный остаток, который не дедуцируется из соответствующих форм.

Какие же выводы вытекают из кантовского учения о пространстве и времени? Кант утверждает: пространство и время обладают трансцендентальной идеальностью и вместе с тем эмпири-

ческой реальностью.

Что такое трансцендентальная идеальность? Трансцендентальная идеальность означает именно то, что эти формы - пространство и время - субъективны, что они суть формы для явления, а не для вещи в себе. В силу их трансцендентальности они являются принципами, обусловливающими априорный характер математики: геометрии, арифметики, механики; они делают «возможным» существование математики, естествознания как строгой начки.

Что такое эмпирическая реальность? Эмпирическая реальность означает, что пространство и время суть необходимые формы существования всех вещей. Правда, Кант часто добавляет—«как явлений».

Здесь интересно отметить расхождение Канта с предыдущим, догматическим, как он говорил, идеализмом, в частности, его полемику против Беркли. Пространство, говорит И. Кант, есть внешняя форма чувственности; пространство охватывает собой предметы внешнего опыта, а время охватывает как эти предметы, так и то, что мы называем внутренними переживаниями. Теперь оказывается, что то, что помещено в пространстве и времени, то, что можно назвать внутренним и внешним, все сплошь, по Канту, оказывается явлениями. Поэтому Декарт не прав, по мнению Канта, исходя из положения: я мыслю, следовательно, существую. Дело в том, что я обнаруживаюсь в форме времени, и это представляемое, обнаруженное говорит обо мне не как о вещи в себе, а как о явлении. Я никогда сам себе не дан в качестве вещи в себе, а всегда только в форме явления. Значит, все бытие в конечном счете является равноправным. С одной стороны, то, что можно назвать объективным бытием, т. е. внешний мир, с другой стороны, то, что можно в узком смысле назвать субъективным, т. е. внутренний мир, имеют, с точки зрения Канта, одинаковую реальность. Более того, как Кант говорит позже в «Трансцендентальной аналитике», осознание самого себя как я, как эмпирического реального субъекта, возможно лишь на основе внешнего опыта. Внутренний опыт должен иметь свою опору во внешнем опыте.

Что же получается? Вот мир явлений. По одну сторону явлений имеется некий X, это, можно сказать, есть X как объект, который вызывает в нас то, что мы называем предметами, внешним опытом, с другой стороны, имеется некий X, как субъект, проявлениями которого оказываются всевозможные переживания и пр. и пр. Между двумя Х и возникает этот мир явлений. Его еще, по мнению Канта, надо отличать от мира простой видимости тем, что он закономерен. И первыми формами его упорядоченности являются пространство и время. Почему он не является только видимостью? Потому что в основе его, как мы уже сказали, лежат две вещи в себе в качестве Х-объекта и Х-субъекта, но также и потому, что мир этот предстает как упорядоченное, оформленное целое. В этом (втором) смысле, конечно, нет принципиальной разницы, как бы этого ни хотел Кант, между ним и Беркли. Ленин приводит следующее положение Куно Фишера: «Критика чистого разума» за вычетом чистого разума (т.е. априоризма) есть скептицизм. Критика чистого разума за вычетом вещи в себе есть берклианский идеализм» 1.

Иными словами, по Канту, мы, безусловно, можем понять тот мир, который перед нами раскрывается. Этот мир, по крайней мере со стороны своей формы, создается субъектом; поскольку он нами сделан, постольку мы его можем познать. Остается, правда, некоторый иррациональный остаток ощущений, это — ма-

териал, который дан и который нами не творится. Но, с другой стороны, познаваемое нами не может претендовать на характер

объективно существующего (как вещь в себе).

Вы видите здесь два смысла объекта и субъекта у Канта. С одной стороны, он под объектом понимает то, что находится вне (независимо от) человеческого сознания (вещь в себе), с другой — субъективируя предметность (как мир явлений) — он в самом субъекте проводит различие между субъективным и объективным и вот в каком смысле. Объективно все то, что обладает характером всеобщности и необходимости. В этом отношении пространство и время являются объективными, они обладают объективной реальностью. Напротив, ощущения, по Канту, не имеют такой объективной реальности, они только «модификация» нашего субъекта. [...]

[...] Ќакова же картина мира по Канту? Шопенгауэр считает, что Кант, по сути дела, возобновил тот взгляд на мир, который был у Платона. Что такое, по Платону, чувственный мир? Это не что иное, как мир становления, мир неистинный, вещи это тени идей, будто бы образующих мир подлинно реальный.

Чем же отличается все-таки — этого Шопенгауэр не подчеркивает — Кант от Платона? В диссертации Канта признается возможным познание вещей в себе, т. е., в конце концов, идей. Но в «Критике чистого разума» Кант отрицает возможность познания этих нематериальных вещей, следовательно, остается только мир опыта. Как Кант возражает Платону? Что, собственно говоря, Платон уподобился голубю, который хотел полететь в чистое пространство и думал, что, чем меньше будет воздуха, тем легче будет лететь. Но когда он прилетел в безвоздушное пространство, то оказалось, что там нет опоры, и он упал камнем вниз (3, 110). Для того, чтобы разум мог постигнуть вещи, он должен быть связан с созерцанием, а в самом созерцании должны иметься элементы, апостериорные ощущения. Есть, скорее, сходство, правда внешнее, Канта с Аристотелем. Как у Статирита, так и у Канта форма рассматривается лишь в слиянии с материей, и обратно, но у Аристотеля оба момента имеют смысл онтологический, у Канта — гносеологический. [...]

[...] Априорные понятия у Канта являются актами мысли, они не результат, продукт мысли, а то, что ведет к результату, это акты мысли, которые приводят в порядок многообразие (дан-

ное в созерцании) и делают его предметным.

Теперь мы переходим к основному вопросу — какова задача трансцендентальной дедукции? Кант, как известно, заимствует

термин «дедукция» из юридического языка.

Задача трансцендентальной дедукции — показать, что, с одной стороны, предметы опыта возникают благодаря категориям, а с другой, что благодаря приложению категорий к созерцаниям получается объективное значение категорий. Как бы одновременно в одном акте возникает предметный мир, становится возможным опыт и вместе с тем категории реализуются в своем объективном значении.

Категории являются, по Канту, поэтому не только rationis cognoscendi, основаниями познания, но также и rationes fiendi, основаниями созидания. Тут им приписывается творческая роль, они как бы некие конструктивные элементы, благодаря которым и создается мир как целое, как опыт в многообразной связи его

предметов.

Как объяснить эту чрезвычайно своеобразную постановку вопроса Кантом? Здесь надо исходить из того, что Кант уже (в «Трансцендентальной эстетике») включил в сознание человека все объекты, он субъективировал мир, ибо сами по себе ощущения суть модификации нашей чувствительности, притом апостериорные, в отличие от априорных форм пространства и времени; но и эти обе формы субъективны. Все, что мы имеем, это мир явлений, мир вещей для нас.

И вот теперь возникает для Канта роковой вопрос — каким же образом выбраться из мира представлений, из этих потоков индивидуальных переживаний, как выбраться из отдельных индивидуальных мирков сознания, где все случайно, все изменчиво, все капризно, — к единому общему миру, который существует не-

зависимо от нашего эмпирического сознания.

Кант признает: да, этот мир существует вне нашего познания, но это вне еще не означает независимо от нас. Создается как бы некая иллюзия, что мир находится вне нашего сознания и независимо от него. Именно категории играют роль такого инструмента в познании, в силу чего для обычного эмпирического сознания возникает мир в его предметном значении, мир как объективная реальность, мир, который можно назвать миром вещей

в себе. По Канту же, это мир явлений.

При рассмотрении трансцендентальной дедукции бросается в глаза антиномичность мышления Канта, ибо он и здесь не отказывается от вещей в себе. Эти вещи дают нам материал, определяют, какие именно категории должны быть к тому или иному материалу применены. Из самих категорий нельзя вынести то, к чему и как они должны быть применены, само приложение категорий обусловливается характером материала. Почему в одном случае мы встречаем причинность в суждении (например, «Солнце нагревает камень»)? А в другом случае мы обнаруживаем категории субстанции и акциденции? Это зависит от материала, а не от формы нашего рассудка.

Итак, с одной стороны, имеется вещь в себе, но она, хотя Кант и убежден в ее существовании, в силу, так сказать, конструктивных интересов идеализма, отступает в трансцендентальной дедукции все больше и больше на задний план. Вместо вещи в себе начинает появляться предмет, который Кант называет трансцендентальным, причем трансцендентальный предмет, особенно в первом издании «Трансцендентальной дедукции чистых понятий», имеет два оттенка. С одной стороны, это по-прежнему вещь в себе, к которой должно быть отнесено представление; только в силу отнесения к ней наших представлений они могут иметь объективное значение, тогда познание становится объективным.

С другой же стороны, оказывается, что трансцендентальный предмет есть в свою очередь некая конструкция нашего самосознания, некое полагание, опредмечивание сознания. Трансцендентальный предмет Кант называет X-ом, и этот X есть форма предметности вообще. Эта общая форма Кантом характеризуется как единство, в чем соединяется многообразие. Объект есть то, в понятии чего, — говорит Кант, — соединяется многообразие данного созерцания (см. 3, 720—721).

В «Трансцендентальной дедукции» Кант еще раз хочет показать значение своего, как он называет, «коперникианского переворота»: не представления, де, определяются предметами, а, скорее, предметы определяются представлениями, именно катего-

риальными функциями. [...]

[...] Обратимся к постановке проблем трансцендентальной дедукции категорий в посмертных кантовских произведениях. Многочисленные конволюты (свитки), оставшиеся после Канта, показывают, что он в последнее десятилетие перед своей смертью интересовался по преимуществу двумя проблемами: натурфилософией и задачей переработки основных принципов своей критической философии. Он хотел использовать все критические замечания, которые были против него направлены со стороны Фих-

те, Рейнгольда, Маймона и др.

Следует сказать, что в «Опус постумум» Канта имеется значительное приближение, с одной стороны, к Шеллингу, с другой к Фихте. Кант ставит перед собой проблему априорно обосновать физику. В связи с этим, исходя опять-таки из своей таблицы категорий, он ищет основные характеристики сил и основных свойств природы. Здесь Кант не ограничивается установлением форм опыта, а стремится в известной мере вывести априорно также и содержание опыта. Понятие априорного в значительной степени расширяется, охватывая также и то, что раньше философ относил на счет воздействия вещей в себе. Правда, вещь в себе в каком-то смысле остается, но Кант идет дальше в своем априорном анализе. Именно Канту — это самое интересное, что есть в «Опус постумум», — кажется, что для объяснения мира опыта как закономерного целого необходимо априори ввести понятие эфира. Недостаточно одних категорий, одних форм созерцания, необходимо допустить наличие материи, непрерывно всюду наполняющей пространство, материи, которая обладает самодвижением и спонтанностью. Это есть эфир. Эфир образует конкретные тела, которые могут и должны быть рассматриваемы как некоторые центры сил. Они воздействуют на наши тела, производя в них представления. Кант говорит об эфире подчас так, что эфир начинает играть роль вещи в себе. Ибо вещи, воздействующие на наше сознание, оказываются различными модификациями эфира.

Но к этому ряду мыслей присоединяется у Канта учение о так называемой двойной аффектации, о двойном аффицировании. Это очень запутанное учение, вызвавшее большие споры. Одни интерпретаторы (особенно Адикес) <sup>2</sup> рассматривают это учение

как значительный шаг в приближении Канта к материализму, другие, напротив, считают, что Кант в этом учении делает шаг, сближающий его с Фихте.

Что такое двойное аффицирование? Первое аффицирование есть аффицирование трансцендентальное. Это есть воздействие вещи в себе на Я в себе, воздействие объекта вообще на субъект вообще. Этот вид аффицирования (трансцендентального), однако, носит абстрактный характер. Но в результате такого трансцендентального аффицирования трансцендентальный субъект конкретизируется, равно как и трансцендентальный объект. Развертывается пространство и время, развертывается многообразие опыта, подчиненное синтетическим связям, предстает мир как упорядоченное целое, мир как совокупность тел, определенных закономерно. И вот эти тела, являющиеся продуктами деятельности трансцендентального субъекта (правда, под влиянием аффицирования со стороны трансцендентального объекта), эти тела по отношению к эмпирическому сознанию выступают как вещи в себе, хотя в каком-то смысле они лишь явления по отношению к трансцендентальному. Эти тела воздействуют на наши тела, на органы чувств, на мозг; организм реагирует — реагирует физиологически и реагирует поихически. Создается мир представлений, который должен определяться, если мы хотим достигнуть истины, теми связями, теми закономерностями, которые существуют в мире объектов, созданных трансцендентальным Я. Это есть второе аффицирование.

Т. е., когда возник мир, то тогда происходит воздействие вещей на человека, в конечном счете на эмпирическое сознание, — это и есть эмпирическое аффицирование. Причем для эмпирического сознания все вещи уже определены в своих закономерных связях действием этого самого трансцендентального Я, находящегося под воздействием опять-таки трансцендентального объекта.

Можно сказать так: есть один трансцендентальный субъект, один трансцендентальный объект. В результате их взаимодействия возникает конкретный мир, и здесь все остальное разыгрывается, как если бы вещи, созданные трансцендентальным Я, были бы вещами в себе; они так и выступают в отношении к эмпирическому сознанию.

Здесь (в учении о Я), кстати сказать, у Канта есть одна правильная мысль, мало отмеченная в нашей литературе. Мы должны отбросить, разумеется, фантастическое трансцендентальное Я. Но факт объединяющей, синтезирующей деятельности Я эмпирического несомненен. Энгельс говорит: «...Всегда одно и то же «Я» вбирает в себя все эти различные чувственные впечатления, перерабатывает их и, таким образом, объединяет в одно целое» 3.

Этот ряд мыслей у Канта переплетается, впрочем, с более идеалистическими установками, сближающими его с Фихте. Иногда кажется, что Кант характеризует аффицирование трансцендентального порядка,— аффицирование со стороны вещи в себе, (не-я в себе) как полагание или, точнее, самополагание акта мысли. Притом так, что в результате этого самополагания на одном полюсе возникает

объективное, а на другом полюсе выступает субъективное. Дальше, поскольку выступает субъективное и объективное, все развертывается согласно вышеприведенной мною схеме. [...]

[...] Я думаю затронуть еще два пункта: поставить вопрос о вещи в себе и подвести итог трансцендентальной дедукции ка-

тегорий.

Что получается благодаря категориальному синтезу. Возник мир опыта, возникла природа. Но Кант подчеркивает, что это природа, как она рассматривается с формальной стороны (formaliter spectata), с материальной же стороны (materialiter spectata) природа не определяется категориями (см. 3, 212—213; 4(I), 113—114, 138—139).

Мы видели, что в посмертных произведениях Кант пытался как-то априори вывести содержание опыта. Но в «Критике чистого разума» оказывается, что мир с его «материальной стороны», более того, ряд закономерностей этого мира не могут быть выведены из основных стержневых закономерностей, как они

сформулированы в «Основоположениях».

Например, для того, чтобы сказать, что вода нагревается при 100° или что при нуле она переходит в лед, мы должны обратиться к эмпирическому наблюдению; содержание этого закона перехода воды в различные агрегатные состояния не может быть выведено из закона причинности, хотя закону причинности этот эмпирический закон подчиняется. [...]

[...] Тот факт, что Кант не стремится выводить из категорий мир, природу с материальной стороны, а также ряд ее закономерностей, свидетельствует, что мысль Канта с самого начала была материалистичной. Кант не отказывался от вещи в себе, хотя эта вещь в себе у него — одно из самых многосмысленных

понятий.

Подчас Кант говорит (особенно в первом издании «Критики чистого разума») о познаваемом мире так, как если бы он целиком определялся сознанием. Как будто мы имеем здесь дело с последователем Беркли. Если бы, говорит Кант, уничтожить наш субъект, субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения их в пространстве и времени, а также само пространство и время исчезли бы. Явления могут находиться только в нас, они — простые модификации нашей чувственности, явления — лишь игра наших представлений. Так, материя, ее внутренние возможности, — утверждает Кант, — не существуют вне нашей чувственности, если вещи вообще в каком-то смысле существуют вне нас, то это еще не означает, что они существуют помимо нас (см. 3, 132—134, 137—138).

С другой стороны, Кант (особенно во втором издании) стремится всячески отгородиться от берклианства, он хочет спастись от упремов в иллюзорности. Поэтому он называет наш предметопыта не (Schein) видимостью, а именно (Erscheinung) явлением

(3, 336).

Хотя Кант и утверждает трансцендентальный идеализм, т. е. утверждает, что пространство, время и категории имеют свое

начало в Я, тем не менее он всюду подчеркивает, что формы эти обладают лишь тогда познавательным значением, когда они наполняются содержанием, идущим со стороны опыта, со стороны

апостериори, т. е. благодаря аффекции вещи в себе.

Поэтому Кант говорит, что было бы «величайшим скандалом» принять лишь на веру бытие вещей вне нас (см. 3, 101). Явления отличаются от иллюзии тем, по крайней мере, что они составляют упорядоченные, согласно правилам синтетического единства, представления, что мир, который предстает перед эмпирическим сознанием, есть продукт трансцендентальных функций рассудка и априорных форм чувственности, он предстает перед эмпирическим сознанием так, как если бы это был мир вещей в себе.

Как определяет Кант вещь в себе. Это, говорит он, есть не материя, не мыслящее существо само по себе; оно есть неизвестное нам основание явлений, дающее нам эмпирическое понятие как первого, так и второго рода (см. 3, 741). По крайней мере, мы должны мыслить, говорит Кант, вещь в себе, иначе мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явления существуют без того, что является (3, 93). Допуская явление во избежание безвыходного круга, мы должны считать, что явлениям, без сомнения, соответствуют умопостигаемые сущности.

Самое яркое, однако, место находится в «Трансцендентальной эстетике», где прямо говорится о том, что вещь в себе действует на нашу «душу», аффицирует ее. И в связи с этим Кант прямо говорит, что вещь в себе является причиной явлений (3, 127).

Весьма интересно также одно место, где Кант говорит о вещи в себе в «Трансцендентальной диалектике». Тут Кант утверждает, что поскольку мы отыскиваем для данного обусловленного условия, то мы можем двигаться до бесконечности. И как будто выходит так, что чувственные предметы до опыта, до процесса нашего познания вовсе еще не находятся в пространстве и времени. Они, эти предметы, открываемые нами в процессе познания, поскольку мы подыскиваем причинное объяснение, — пишет Кант, — не больше, чем мысль о возможном опыте в его абсолютной полноте (3, 346, 355).

Но с другой стороны, — и этот пункт нас больше всего интересует — Кант говорит здесь также о трансцендентальном предмете, существующем до опыта, которому мы должны приписать весь объем и все связи наших возможных восприятий. Именно от вещи в себе зависит то, на какие звенья в процессе нашего познания и в смысле объема, и в смысле содержания мы наталкиваемся (см. 3, 728, 737—738).

Это положение Канта, если бы он довел его до конца, привело бы его, конечно, к материализму. Тут четко выражена та материалистическая тенденция, какая отмечается у Канта нашими классиками.

Задача материалистической критики Канта, критики слева, заключалась в том, чтобы уничтожить метафизический разрыв между вещами в себе с миром явлений с тем, однако, в отличие от Гегеля, чтобы вещь в себе сохраняла бы именно значение ма-

терии, независимой от нашего сознания, обнаруживающейся благодаря воздействию на наши органы чувств. Но Кант не мог развить свою мысль в направлении материализма, поскольку над ним тяготели стремления идеалистического порядка, поскольку он хотел конструировать мир из нашего сознания. Поэтому Кант прежде всего утверждает непознаваемость вещи в себе.

Об этом объекте, говорит Кант, т. е. о вещи в себе, совершенно неизвестно, можно его найти в нас или также вне нас и уничтожился бы он в случае чувственной вещи или, напротив, сохра-

нился бы (см. 3, 333).

Категорическое требование Канта допустить вещь в себе подчас превращается в проблематическое; можно допустить нечто, находящееся вне нас в трансцендентальном смысле. Как бы хорошо мы ни познавали мир явлений, как бы ни двигались вперед, раздвигая границы нашего опыта, мы всегда все-таки наталкиваемся на мир явлений и никогда не получим благодаря этому прогрессу нашего познания сведений о вещи в себе (см. 3, 326).

Однако Кант не только вкладывает в вещь в себе вышеуказанный смысл, т. е. некоей непознаваемой (лишь мыслимой)
причины или неизвестного основания для явлений в сознании.
Кант выдвигает в «Трансцендентальной аналитике» учение о вещи в себе как о пограничном понятии. Предметы, говорит Кант,
поскольку они берутся в отношении их свойств самих по себе, в
противоположность чувственным сущностям, могут рассматриваться как сущности умопостигаемые. Причем учение об умопостигаемом предмете распадается на два раздела. Можно говорить об интеллигибельном, т. е. умопостигаемом, предмете (ноумене в противоположность феномену); в положительном смысле
мы ничего не можем сказать об этом интеллигибельном предмете. Но в отрицательном смысле можно говорить о вещи в себе;
в отрицательном смысле ноумен есть просто тот объект, который
не является предметом нашей чувственности (см. 3, 307—311).

Это значит, что за границами нашей чувственности могут находиться предметы; пусть они не постигаются теоретическим разумом, но зато они раскрываются в разуме практическом.

Это значит, что точка зрения «Критики чистого разума» не является единственной, что она одна из возможных установок нашего сознания, возможны и другие установки, которые при-

ведут, правда, иным путем, к определению вещей в себе.

И в последующих работах, не только в «Критике чистого разума», но и в «Критике способности суждения», Кант все больше развертывает учение о вещи в себе. Так, в «Критике способности суждения» Кант выдвигает особое учение о так называемом «первообразном интеллекте» (intellectus archetypus). Первообразный интеллект — это разум, который при посредстве созерцания производит предметы. Правда, этот интеллектуальный рассудок, мыслящий по особой логике, где из всеобщего может быть выводимо частное, по Канту, является лишь известным допущением. Мы не можем утверждать, что такой интеллект действи-

тельно существует, наш интеллект не является таким интеллектом (см. 5, 435—439). Этим учением о первообразном интеллекте Кант оказал огромное влияние на весь последующий немецкий илеализм.

Вещь в себе в «Критике способности суждения» получает новые и очень интересные характеристики. Она рассматривается тут как сверхчувственное реальное основание, как субстрат мира явлений. Именно вещь в себе есть понятие о таком объекте, при посредстве чего разрешаются антиномии между механическим и телеологическим объяснением мира. Вещь в себе оказывается «единством противоположностей», поскольку в ней разрешаются антиномии (5, 440—446). В «Критике практического разума», — я не думаю, что об этом надо говорить, — Кант в качестве вещей в себе выдвигает бога, душу и т. д.

Но еще один аспект вещи в себе раскрывается, когда мы переходим к «Трансцендентальной диалектике». Там вещь в себе приобретает значение идеала познания, как пограничное понятие в смысле известного стимула, как понятие безусловного, которое заставляет нас переходить от одних наших знаний к дру-

гим, не успокаиваясь на достигнутом.

Предмет есть некая задача, он не данное, а заданное. Если бы мы сумели в процессе познания раскрыть все содержание объекта, то мы открыли бы вещь в себе. По Канту, она далека, как звезда, поэтому мы можем лишь приближаться к предмету познания, не будучи в состоянии его исчерпать. [...]

[...] В учении об антиномиях (как и всюду в истории философии) нужно уметь отличать два вопроса: вопрос о диалектике у Канта и вопрос о том, как Кант сам понимает диалектику.

Кант определяет диалектику как логику иллюзии. Диалектика иллюзии есть логика, которая приводит нас к обманчивым построениям мысли. Однако в трактовке антиномий «Трансцендентальной диалектики» у Канта обнаруживаются подлинные диалектические моменты в положительном смысле этого слова.

Остановимся еще на теории идей как регулятивных принципах познания. Меня тут не интересует вопрос о том, что идеи до
некоторой степени подготавливают «Критику практического разума», ибо предметы идей — это вещи в себе. Мы уже наталкивались в антиномиях на утверждение, что можно допустить существование свободной воли. Идеи и в процессе познания играют
некоторую положительную роль, именно в качестве регулятивных
принципов. В чем отличие их от категорий. Категории синтезируют многообразие созерцаний, а идеи — принципы разума объединяют познания рассудка, они синтезируют наше познание в
целом. Категории отправляются от мира опыта, а идеи разума
отправляются от результатов, добытых рассудком в познании
предметов опыта. Значит, разум играет роль высшего синтетического фактора. В каком же смысле, как?

Кант подчеркивает следующее значение идей в этой их познавательной роли. Прежде всего идея выступает как понятие максимума, т. е. мы можем сравнивать наше осуществленное познание с нею, как с идеалом познания. Мы можем быть уверены, что мы не вполне познали мир. Идея, по Канту, есть «пробный

камень», критерий познания (см. 3, 567, 555).

Но этого еще мало. Идеи открывают как бы новые пути в познании, они дают рассудку направление в его деятельности. Они показывают, что никакие эмпирические границы не должны приниматься за абсолютную границу. Безусловное — правда, это только идея — является стимулом для движения науки вперед. Хотя идея и не определяет самый объект — в его внутренней сути образуют, «конституируют» предметы опыта лишь категории, — но она показывает, как мы должны двигаться в его познании.

В этом смысле идея выступает в роли некоторой задачи для разума. Предмет выступает не как данное, а как заданное. Мы должны определить предмет, первоначально данный нам в качестве некоторого X, все новыми и новыми предикатами. Что такое человек? Человек определяется в различных науках. Наше познание о человеке постепенно растет. Но можно ли сказать,

что познание человека может быть до конца исчерпано?

Идея поэтому выступает как активный, вернее, активизирующий наше познание принцип. Идея дает нам как бы некоторую точку зрения на предметы, она является эвристическим понятием. Так, о самом процессе познания, когда речь идет об условиях, подыскиваемых к данному обусловленному, разум указывает рассудку, что он не должен останавливаться на своих достижениях, что он обязан создавать в процессе познания все новые и новые звенья, которые давали бы более полную картину того,

что он познал до сих пор (см. 3, 566—568, 577—678).

Можно сконцентрировать, однако, учение Канта о регулятивных принципах в двух определениях. Идея выступает у Канта 1) как мнимый фокус (focus imaginarius) познания. Что это за мнимый фокус познания? Кант говорит, что мы должны вообразить себе идею как некий предмет, в котором сходятся линии всех правил рассудка как бы в одной точке. Этой точки в реальности не существует. Она находится вне границ возможности опыта, но только благодаря этому предмету, как мнимому фокусу, мы видим вещи, далеко находящиеся за нашей спиной (3, 553).

Еще ярче роль идеи выступает в учении 2) об идее «как если бы» (als ob). Кант говорит, что, хотя, например, мы не имеем права допускать понятие души как субстанции, можно, однако, гипотетически предположить, как будто она существует, и тогда наши знания о переживаниях будут объединены в систему, будучи отнесены к некоторому субъекту переживаний (3, 569—592).

Таким образом, идеи у Канта приобретают огромное значение (познавательное): они исправляют опыт, они синтезируют опыт, они заставляют разум двигаться к нахождению все новых и новых условий, они указуют ему некоторые пути нахождения предмета.

Об этом Кант подробно говорит, развивая учение о так называемых трех «школьных правилах», подчеркивая, что мы долж-

ны всюду искать 1) однородность в явлениях природы, 2) их спецификацию, различия и 3) их непрерывность (см. 3, 560—566).

В пункте учения об идеях «как если бы» Кант сближается с позднейшим фикционализмом: понятие вовсе не говорит о том, что представляет из себя предмет, но оно тем не менее должно быть допущено. Оно как бы некий инструмент, которым необходимо должен обладать человек для того, чтобы познавать мир, хотя оно и не отражает само по себе эти предметы.

Надо провести четкую грань между учением диалектического материализма об абсолютной и относительной истине и этим пунктом кантовского учения, что наше знание относительно, что мы

никогда не познаем мир.

Есть принципиальное различие между кантовским учением об идее, которая безусловна, является стимулом нашего условного знания, и диалектическим материализмом.

Ибо идея, по Канту, всегда есть нечто долженствующее быть,

но никогда не существующее.

Мы утверждаем, что в нашем относительном знании раскрывается истина абсолютная. По Канту, идея — как бы недостижимая звезда, которая, правда, заставляет нас двигаться, но мы не знаем, приближаемся мы к ней или не приближаемся, именно потому, что у Канта отсутствует понимание практики как общественной деятельности человека; мы не можем проверить в какой мере мы раскрыли природу вещей. Поэтому, по Канту, мы только стремимся к безусловному. Хотя безусловное и действует на наше познание, оно отделено бесконечной пропастью от нашего позна-

ния. [...]
[...] Таким образом (если мы ограничимся «Критикой чистого разума»), вещь в себе выступает перед нами, по крайней мере, в трех основных значениях: 1) вещь в себе как то, что аффицирует наши органы чувств («Трансцендентальная эстетика»); 2) вещь в себе как пограничное понятие (ноумен в отрицательном смысле), указание на то, что имеется какая-то граница, за пределами которой лежит «огромный темный океан вещей, это — вещь в себе, которая предупреждает, что мир, нами познаваемый, есть именно мир явлений («Трансцендентальная аналитика») 3. Вещь в себе есть известная задача, которая возбуждает наше познание к дальнейшему прогрессу («Трансцендентальная диалектика»).

Понятие вещи в себе является одним из краеугольных камней кантовской критики. С другой стороны, эта же вещь в себе подрывает «Критику чистого разума» Канта. Без нее, по словам Якоби, нельзя войти в «Критику чистого разума», но с нею нельзя там

и оставаться.

Блестящая критика кантовской непознаваемой вещи в себе, даваемая классиками марксизма, хорошо известна. «Самое же решительное опровержение, — пишет Энгельс, — этих, как и всех прочих философских вывертов, заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности. Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы, что сами его производим, ...заставляем его к тому же служить нашим

целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец» 4. [...]

<sup>1</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч.,

т. 18, с. 205. <sup>2</sup> Речь идет о работе: Adickes E. Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich. Tubingen, 1929.

3 Энгельс Ф. Диалектика природы. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 548.
4 Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 284.

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Г. В. ТЕВЗАДЗЕ

## Рецензия на книгу: И. С. НАРСКИЙ. ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА. М., «Высшая школа», 1976. 584 с.

Только что (1980 г.) издательство «Высшая школа» завершило публикацию восьмитомной серии по истории зарубежной философии: из печати вышла книга А. Х. Горфункеля «Философия эпохи Возрождения». Труд о философии XIX в. занимает в серии центральное место, ибо в самой истории западноевропейской философии XIX в. занимает особо важное место. Это век создания теоретических предпосылок философии пролетариата, век наивысшего расцвета идеалистической философии и начала необратимого процесса ее регрессирующего развития, век создания подлинно научной философии — диалектического и исторического материализма.

Ни в одной из предыдущих эпох противоположность между философами восходящего и нисходящего классов не была такой непримиримой и все более обостряющейся, как в XIX в., ибо здесь впервые в истории мышления противопоставились друг другу философия эксплуататорских классов и класса, призванного уничтожить эксплуатацию человека человеком и создать бесклассовое общество. Буржуазная философия отказалась от веры в разум, от рационализма в пользу иррационализма, от исторической необходимости в пользу индетерминизма, от оптимизма в пользу пессимизма. Единственная возможная форма оптимизма для буржуазной философии — оптимизм Ницше — на самом деле была хуже всякого пессимизма, так как отказалась от культуры вообще и все подчинила социально неуправляемой индивидуальной воле и власти.

Создание марксистского курса истории западноевропейской философии поэтому — сложнейшая, но в высшей степени необходимая задача наших философов. Подобный курс необходим не только для нашей высшей школы и философов-специалистов, но и для широкого круга исследователей, занимающихся проблемами культуры XIX в. Книга профессора И. С. Нарского «Западноевропейская философия XIX века», допущенная Министерством высшего и среднего специального образования СССР в качестве учебного пособия для студентов и аспирантов философских факультетов, представляет собой удачную попытку создания указанного курса, который доведен до середины XIX в. Правда, на обложке книги имена Конта, Милля и Спенсера, стоящие наряду с именами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха, Шопенгауэра и Кьеркегора, как будто обещают, что анализ развития

философского мышления будет доведен до конца XIX в., но на самом деле означенный список является лишь программой. По плану автора развитие буржуазной философии в последующий период, кануна и начала эпохи империализма, рассматривается во второй книге, где и излагается философия позивитивистов в ее целостности (с. 171). Данная книга хорошо вписывается во всю

восьмитомную серию.

В книге профессора И. С. Нарского дается история философии не только XIX в. Философия Канта, несмотря на всю ее новизну, принадлежит XVIII в., так же как и основная часть творчества И. Г. Фихте и отчасти Шеллинга. Но эпохи развития мышления, оформлявшиеся как нерасторжимое целое, не всегда совпадают с эпохами по летоисчислению. Поэтому нам представляется вполне оправданным, что книга начинается анализом философии И. Канта, создавшего новую эпоху в развитии буржуазной философии и культуры вообще и определившего ее последующее развитие. Анализу философии Иммануила Канта в этой книге уделено очень много внимания.

Нельзя не согласиться с автором рецензируемой книги, что в университетских курсах критическому анализу реакционной буржуазной философии Запада «обычно уделяют весьма мало времени и места. Между тем ее значение уже только как «поставщицы» мыслительного материала для философии эпохи империализма велико» (с. 8). Но поскольку автор пишет учебное пособие для университетов, он подчиняется программе. Несмотря на это, выделение в книге более 250 страниц Гегелю и лишь 14 страниц Шопенгауэру кажется неоправданным. Отмечаем это не потому, что Шопенгауэр в книге изложен плохо, ни в коем случае: о нем дается все основное, но это понятно для специалиста, а не для учащегося.

Говоря словами автора, который удачно пользуется схемами при изложении сложных философских теорий, «всякая схема схематична», но именно поэтому она необходима для наглядного представления структуры предмета. Схематично рецензируемая книга выглядит так: Гегель по праву занимает особое место как по смыслу, так и по объему. Обстоятельной монографии о Гегеле (с. 240—465) предшествует также обстоятельное изложение философии Канта (с. 9—176), Фихте (с. 177—208) и Шеллинга (с. 209—239). Изложение и критика философии Л. Фейербаха показывает, что прогрессивное развитие философии Гегеля возможно лишь на основе материализма, хотя материализм Фейербаха не справился с этой задачей. Анализ начала кризиса буржуазной философии (Шопенгауэр, Кьеркегер) доказывает, что послегегелевский идеализм с необходимостью идет по пути иррационализма и пессимизма. Изложение философских позиций младогегельянцев (А. Руге, М. Штирнера, М. Гесса и в особенности Э. Дембовского, имевшего влияние на молодого Маркса (с. 479), убеждает читателя в том, что даже прогрессивные для своего времени теории младогегельянцев были не в силах создать существенно новую философию, необходимую для новой эпохи.

Профессор И. С. Нарский интересуется не исторической географией философии, а историко-логическим процессом развития западноевропейской философии как единого целого, развертывающегося путем борьбы между материализмом и идеализмом, диалектикой и метафизикой. Предмет исследования рецензируемой работы, разумеется, дает небывалое до того времени богатство диалектического мышления. Диалектика, как известно, — главное завоевание классического немецкого идеализма, «благодаря которому он мог стать одним из теоретических источников марксистской философии... Впервые в истории мысли им были созданы три различные и в то же время связанные единой тенденцией развития, систематически разработанные теории диалектики» (с. 12). «Зачатки» этой диалектики автор находит, и с полным правом, в философии Канта. Но Канта не только «критического», но и «докритического» (є. 13).

О диалектике «докритического» Канта хотелось бы заметить следующее: само по себе мышление, как и вся действительность, подчиняется диалектике. Прибегнув к парадоксу, можно сказать так: все диалектично, кроме до конца последовательных метафизических теорий, а таких теорий не существует, да и не может существовать. Докритический Кант, как это доказал профессор К. С. Бакрадзе в своей «Истории новой философии» (Тбилиси, 1969, с. 365. На груз. яз.), в конечном итоге был просветителем вольфианского типа, т. е. идеалистом и метафизиком. Диалектика Канта в этот период — это диалектика естествоиспытателя, а не философа. Думаем, не следует «притягивать за волосы» диалектические и материалистические идеи «докритического» Канта к философии. Впрочем, вопрос этот может обсуждаться и далее. Источник диалектики великих классиков идеалистической диалектики — это... «диалектика «критического» Канта, которая, хотя не под этим именем, но вполне рельефно подчеркивается самим Кантом.

Глубокое знание кантовской философии в ее историко-логической связи с последующим развитием европейского философского мышления дает возможность научно поставить и серьезно обосновать ряд интересных и актуальных проблем кантовской философии: проблемы взаимоотношения априоризма и агностицизма (с. 62), возможности метафизики (с. 114), вещи в себе (с. 39-45, 87), пятиступенчатой структуры антиномий (с. 94), взаимоотношения моральной философии и религии (с. 141-142), активности субъекта нравственной практики (с. 148), разработанные профессором И. С. Нарским, заслуживают серьезного внимания кантоведов. Что касается проблемы взаимоотношения аналитических и синтетических суждений, заново поставленной автором, то ее аргументация нам кажется неудовлетворительной (с. 31—32). Мы думаем, что допущение превращения аналитических суждений в синтетические или наоборот несовместимо с кантовской философией. Аналитические суждения для Канта априорны. Апостериорные синтетические суждения не могут превратиться в аналитические. Что касается априорно-синтетических суждений, то в них

необходимо присутствует время, в аналитических же оно исключается. Синтетические суждения ограничены сферой опыта, аналитические не имеют такой границы. Проблема синтетических суждений у Канта суть проблема познания, а не мышления. Априоризм Канта нельзя свести к рационализму. Кроме того, тот факт, что у Канта синтез предшествует анализу, вовсе не означает, что синтетические суждения предшествуют аналитическим (с. 32), скорее, наоборот. Здесь же хотелось бы отметить: создается впечатление, будто автор считает, что из знаменитых кантовских вопросов: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек? — в «Критике чистого разума» ставится лишь первый вопрос. Следовало подчеркнуть, что в «Критике чистого разума» ставятся все три вопроса и потом лишь добавляется четвертый, а именно в 1793 г., как об этом го-

ворится в работе (с. 27).

Изложение философии И. Г. Фихте в книге начинается анализом важного открытия немецкого мыслителя, заключающегося в том, что принцип религии - суть отчуждение (с. 180). Важное значение имеет подчеркиваемое автором отличие идеализма Фихте от идеализма берклианского и шопенгауэрианского. На этой основе убедительно показывается эволюция Фихте от субъективного идеализма к панлогизму (с. 188). Блестящим кажется нам раскрытие смысла трех основоположений наукоучения как трактовки трансцендентальной апперцепции (с. 190). Но в педагогических целях, думаю, следовало бы отметить, что, по мнению Фихте, третье основоположение является ответом на кантовский вопрос — как возможны априорные синтетические суждения? — ответом на основе рационализма без помощи пространства и времени. Хорошо было бы напомнить и о том, что Фихте, исходя из основного принципа своей философии: мышление не может допустить существование чего-либо, независимого от себя, - вынужден всякое содержание эмпирического сознания обосновать самодеятельностью мышления.

Развивая кантовскую позицию, Фихте, как отмечает автор рецензируемой работы, строит свою диалектику «при полном соблюдении законов формальной логики» (с. 193). Мораль у Фихте становится более содержательной, она отождествляется со свободой и понимается не как беззаконная, а как героически добрая, исторически развивающаяся активность. Продвижение человека к свободе требует не отрицания, а культивирования чувственности. «Если долг без чувства — нудная обязанность, то чувство без долга — слепой и грубый порыв» (с. 199). Интересно излагается философия истории, права и государства Фихте, убедительно отрицание иррационалистических интерпретаций философии Фихте иенскими романтиками (с. 206), то же самое можно сказать и об отрицании правомерности разных волюнтаристических интерпретаций философии Фихте М. Гессом, Ф. Лассалем, Г. Маркузе, философами из «Праксиса» (с. 207).

Изложение философии Шеллинга в рецензируемой книге — одно из самых лучших в нашей философской литературе и по глу-

бине, и по широте охвата проблемы. Убедительно показывается «нарастание объективности» в понимании диалектики в немецком классическом идеализме, а также постепенное, осознанное вовлечение в русло немецкого классического идеализма наследия Дж. Бруно, Я. Бёме, Б. Спинозы и Г. В. Лейбница. Ясно прочерченная связь философии Шеллинга с достижениями корифеев передовой науки того времени (Фарадей, Мейер и т. д.) наглядно показывает ее значение в деле развития диалектического подхода к процессам и явлениям природы, в установлении того положения, что в природе всюду «тождество в двойственности (Duplicitat) и двойственность в тождестве...» (с. 218). Сопоставляя периоды «негативной» и «позитивной» философии в деятельности Шеллинга, автор справедливо указывает на то, что Шеллинг и в первом периоде не был свободен от иррационализма. В этой связи важно понимание автором значения мифологии в философии Шеллинга: «То, что исследованием мифологии он начал свою теоретическую деятельность, и тем же ее и окончил, оказывается не случайностью, но символом» (с. 213).

Анализируя содержание «Системы трансцендентального идеализма», различая природный и идеальный ряды и подчеркивая своеобразие идеального ряда, автор ничего не говорит о различии у Шеллинга (и не только у него) идеального (ideal) и «идеельного» (ideal); указание этого различия, безусловно, облегчило бы

понимание текстов Шеллинга и Гегеля.

Несмотря на сходство теории гениальности Шеллинга с наследием позднего романтизма, автор справедливо ставит под сомнение возможность заимствования Шеллингом чего-либо от их «сумбурного метода». Известно, что Шеллинг видел в искусстве «единственный, извечный и подлинный органон философии», в этом аспекте интерпретировал он Канта и разошелся с Фихте и Гегелем, несмотря на заимствование последним «нескольких, безусловно, ярких мыслей насчет прекрасного в природе» (с. 231). В этой позиции подлинная теоретическая основа иррационализма и аристократизма Шеллинга, основа его отрицания связи с наукой как с чем-то второстепенным по сравнению с искусством 232). Сопоставляя в этом аспекте Шеллинга и Гегеля. И. С. Нарский указывает на возрождение Гегелем демократической убежденности просветителей: по Гегелю, «каждый человек, при условии правильного развития, способен подняться до философских высот», ибо «Гегель — противник шеллингианского «свирепствования гениальности» (с. 255).

Энциклопедическая философская система Гегеля в рецензируемой книге представлена почти всеми сколько-нибудь важными аспектами. И эта часть книги поражает информативностью. Читатель может познакомиться почти со всеми ценными теориями о Гегеле, имеющимися как в прошлом, так и в настоящем. Заслуживает особого внимания убедительная критика экзистенциалистов, К. Поппера, представителей франкфуртской школы (Т. Адор-

но, И. Хабермаса, Ф. Фульда и др.).

За интересным и доступным изложением «Феноменологии Духа» (рассудок и разум, диалектика господства и рабства, отчуждения и свободы) автор устанавливает ее значение как введения к логике Гегеля, как введения к диалектической логике. На вопрос: О каком мышлении идет речь в гегелевсой логике, об абсолютном или о человеческом? — автор отвечает, что философ пытался дать «слепок с «абсолютного» мышления, по возможности,

в наиболее совершенном его виде» (с. 235). Отношение Гегеля к закону непротиворечия долгое время занимало наших философов, и спорящие стороны часто «перегибали палку». Исходя из своей интерпретации Канта и Фихте, автор соглашается с профессором К. С. Бакрадзе. Автор доказывает, что, несмотря на несправедливые атаки Гегеля на формальную логику, он «отнюдь не отбрасывает закон непротиворечия, когда он отвергает другой логический закон — исключенного третьего», и что этот отвергнутый Гегелем закон ныне преодолен самой формальной логикой; что возможность его преодоления «содержалась уже в различении контрадикторных и контрарных противоположностей» (с. 324). Специально рассматривается суждение типа «S есть P и не есть P» и полагается, что если бы здесь имелся «готовый диалектический синтез», «то тем самым логический закон непротиворечия был бы повержен», но на самом деле выражения названного типа «суть проблемы, а значит это не выражения, противоречивые в формально-логическом смысле» (с. 331). Аргументом для автора является и то, что Гегель не стремился создать новые, специфические формы диалектической логики, а хотел лишь «вскрыть отдельные, иногда важные, диалектические моменты в канонически застывших традиционных формах и эти формы по-новому субординировать» (с. 351—353). И. С. Нарский в этом солидарен с С. Б. Церетели, но они по-разному оценивают это обстоятельство. И. С. Нарский считает, что Гегель в конечном счете «поступил верно, изменив только способ рассмотрения прежнего материала» (с. 353). С. Б. Церетели же думал, что в этом слабость идеалистической диалектической логики Гегеля, что материалистическая диалектическая логика должна выявить новые элементарные формы мышления, что он и попытался сделать в своей «Диалектической логике» (Тбилиси, 1971).

Заслуга Гегеля, установившего основные законы диалектического метода, заключается и в том, что он был против расизма и защищал равноправие всех людей (с. 389), что для него и теория активна и производительна (с. 381). Вместе с тем в рецензируемой книге не забывается ограниченность философии Гегеля, а также его ляпсусы в исследовании философских проблем при-

роды (с. 377).

Философию Л. Фейербаха И. С. Нарский рассматривает со свойственным ему широким охватом обсуждаемого предмета, защищает его как от современных позитивистов, так и фрейдистов, так называемых советологов и ревизионистов, которые по-разному переиначивают великого материалиста, значение которого в буржуазной философии не удалось предать забвению, не уда-

лось потому, что историческую правду об учении Фейербаха защищала марксистская философия. В рецензируемой книге показывается, что Фейербах не является механистическим материалистом и ставится вопрос о мере диалектичности его мышления. И. С. Нарский считает, что «наличие моментов диалектики у Фейербаха бесспорно» (с. 487). Подразумевается понимание Фейербахом мышления, природы человеческих отношений, отчуждения и т. д. «Однако диалектика всех этих моментов не осмыслена им как именно диалектика» (с. 487). Именно поэтому не удалось Фейербаху оценить достоинства гегелевской диалектики.

Анализируя многозначность понятия «чувственность» у Фейербаха, а также многогранность его понимания практики, автор доказывает, вопреки ревизионистам, что никакого противоречия между Марксом и Лениным в оценке фейербаховского взгляда на практику нет, что на самом деле эти оценки взаимно дополняют друг друга (с. 522). В свете современной идеологической борьбы на Западе очень интересным является анализ ошибочного взгляда Фейербаха на молодежь, его «упования лишь на биологическую активность молодежи» (с. 518). Но несколько непонятным является положение автора о том, что несомненным вкладом Фейрбаха в материалистическую теорию познания являются «его соображения о гносеологической функции эмоций» (с. 520). Ведь еще Спиноза защищал положение о положительной роли, в познании определенных эмоций.

После Гегеля, как известно, буржуазная философия на долгое время возненавидела диалектику и заодно абсолютизирование мышления, носящее в связи с философией Гегеля название «идеализм». Была воскрешена позиция мнимой нейтральности в отношении идеализма и материализма Д. Юма, претензии обоснования третьей линии в философии. И. С. Нарский метко подмечает в послегегелевской буржуазной философии родство и союз и лишь мнимую противоположность между позитивизмом и иррационализмом (с. 529—532). Здесь же убедительно доказывается невозможность абсолютного иррационализма (с. 549). На этом основании дается сжатое, но глубокое и в основном исчерпывающее изложение философии Шопенгауэра, Э. Гартмана и Кьеркегора.

В целом, надеемся, это видно было из нашего краткого сообщения, книга профессора И. С. Нарского «Западноевропейская философия XIX века» является полезной, и не только информативной, но и глубокой, и современной работой, захватывающей читателя, заставляющей его искать свою позицию и не оставаться

нейтральным.

Наши замечания не затрагивают основного достоинства рецензируемой работы, они нацелены на следующие книги автора или на следующее издание этой же работы — продукта огромного труда, результата большого знания и многолетней творческой работы над самыми разными проблемами истории философии Западной Европы. Книгу было бы полезно сделать через перевод на немецкий язык доступной широкому кругу читателей других стран. Желательно переиздание ее, как и всей восьмитомной серии из-

дательства «Высшая школа». Организация этой серии и написание в ее составе трех книг — заслуга профессора И. С. Нарского, посвятившего этому делу три десятилетия своей деятельности.

Л. А. КАЛИННИКОВ

# Рецензия на книгу: КАНТ И КАНТИАНЦЫ. КРИТИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ ОДНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Отв. ред. А. С. Богомолов. М., «Наука», 1978, 359 с.

Книга «Кант и кантианцы» не может пройти мимо внимания историков философии: она привлекает его самой постановкой проблемы, указывающей на небезынтересный методологический подход в исследовании современной буржуазной философии. Дело в том, что неокантианство — «один из характернейших примеров реализации философской традиции» (с. 8) в условиях кризиса буржуазной идеологии, для которой естественным и неизбежным становится стремление собственную идейную пустоту заполнить содержимым прошлого. Заряд потенциальных сил, скрытый в классическом философском наследии, и его нейтрализация в деятельности эпигонов представляют весьма поучительный сюжет. Разработка таких сюжетов нуждается в выяснении целого ряда вопросов: какова природа философских школ, в чем особенности философских систем, способных породить более или менее длительную традицию школы, в чем причины возрождения, казалось бы, давно преодоленных и выполнивших свою историческую роль философских конструкций, какими возможностями модернизации эти конструкции обладают и т. п. Рецензируемая книга может служить хорошим источником фактического материала для подобного рода исследований. Она открывается главой «Система кантовской философии и ее трансформация в неокантианстве» (В. А. Жучков), по объему занимающей четверть всей книги, в которой основной мотив — не простое изложение содержания отдельных составных частей кантовской философии (теории познания, этики, эстетики), а обнаружение именно системы этих частей, их связей друг с другом как учения о наиболее общих законах и принципах целостной человеческой деятельности, что с такой последовательностью и полнотой делается у нас впервые. Особенно убедительно показана связь гносеологии Канта с проблемами метафизики нравственности. Вещь в себе важна и нужна в системе критической философии в качестве вне сознания существующей объективной реальности, так как является основанием двойственного и противоречивого характера «души», на основе которого только и возможно ее диалектическое и практическое применение, а также ценностная ориентация, поэтому чрезвычайно важен анализ связи диалектической природы разума с противоречивой сущностью эмпирического знания, где нет безусловного единства и завершенности, что заставляет нас возвращаться к вещи в себе в материалистической ее функции. Но диалектический разум, по замыслу Канта, необходимо связан не только с рассуд-

ком, но и с практическим разумом как его основание.

В этой связи, на наш взгляд, не вполне верно оценена роль кантовского агностицизма. По мнению автора, Кант прибегает к агностицизму, чтобы спасти логический идеал теоретического знания, обладающего признаками всеобщности и необходимости (с. 36), однако средством для этого служит, скорее, априоризм. Агностицизм же нужен Канту, во-первых, для того, чтобы оградить активность субъекта от ее подчинения объекту, от созерцательности, а во-вторых, для разделения способностей души, для обоснования несводимости, несмотря на наличие системных связей и целостности, гносеологических, нормативных и ценностных структур души, особенно гносеологических и практически-нормативных.

Важную роль в обосновании единства чистого теоретического и практического разума имеет идея свободы. В. А. Жучков выделяет и подчеркивает ту сторону дела, что идея свободной причинности имеет своим содержанием и предпосылкой единство «объективных условий в явлении», в число которых входит реально существующая вещь в себе, лежащая в «основе явления». При этом «все практическое» становится в зависимость от свободы, а не наоборот. Это обстоятельство имеет очень важное значение для критики неокантианства, особенно его баденского варианта: неокантианцы стремятся его не замечать и, в противоречии с огромными усилиями Канта, смотрят на свободу как на чистое порождение разума, т. е. «догматически».

Общая логика главы продолжена при анализе структуры ценностного сознания и его места в системе «критицизма». Рефлексивная способность суждения представляет собой субъективную способность в смысле строго субъективного соотношения познавательных способностей, но не самих соотносящихся способностей, в содержание которых так или иначе вторгается момент объективности, выявляющий действие вещей в себе. Кроме того, чистая рефлексивная способность суждения имеет ограниченную область приложения — сферу «свободной» красоты, во всем остальном красота оказывается «связанной», а рефлексивная способность суждения утрачивает свою чистоту, наполняется природ-

но-социальным содержанием.

Система Канта содержит многочисленные противоречия, «великий синтез», им осуществленный, носит эклектический характер. Однако дальнейшее движение философии возможно было только на путях преодоления эклектического синтеза и превращения его в органический. (Гегель с помощью Фихте и Шеллинга подготовил такую возможность, реализованную в полной мере только философией марксизма.) Отказ же от попыток достичь искомого синтеза за счет отбрасывания отдельных частей и элементов «критической системы», в частности, усилия неокантианцев устранить из нее вещь в себе в качестве объекта, не зависимого от созна-

ния, как «догматическую добавку», возвращает философию к «докритическому» состоянию, неудовлетворительность которого бес-

пощадно обрисована Кантом.

Эти события в европейской философской мысли XIX в. освещены во второй главе (автор А. С. Богомолов). Предпринятый им анализ показал, что уже ближайшие последователи Канта — «сторонники и противники» его — такие, как К. Рейнгольд и И. С. Бек, с одной стороны, Ф. Г. Якоби, Г. Э. Шульце-Энезидем, С. Маймон — с другой, — стремятся устранить внутреннюю противоречивость кантовской философии, поворачивая вспять, к ее истокам, и тем самым подготавливают неокантианство. Совершенно аналогичны итоги стремления усвоить кантианство во Франции, обнаруженные В. Кузеном, Ж. Лашелье, наконец, Ш. Ренувье, неокритицизм которого — не что иное, как французская разновидность неокантианства. Сложнее осуществляется процесс усвоения кантовских идей в Англии. Влияние Канта никогда не было здесь безраздельным. Идеи трансцендентальной логики усваивались здесь параллельно с освоением опыта всего классического немецкого идеализма, прежде всего, с наследием Гегеля. (Именно поэтому идеи негативной диалектики Ф. Г. Бредли (с. 151), на наш взгляд, скорее, имеют опору в диалектике элеатов, обогащенной трансцендентальной диалектике Гегеля, нежели В Канта.)

Третья глава «Логическое обоснование научного мышления в марбургской школе неокантианства» (Т. Б. Длугач) и четвертая «Принцип всеобщего опосредования в неокантианстве марбургской школы» (П. П. Гайденко) тематически едины: такой детальный анализ гносеологических идей основоположников марбургской школы восполняет определенный пробел в нашей философ-

ской литературе.

Оба автора согласны в скрупулезном воспроизведении того процесса деонтологизации философии, который проделали Г. Коген, П. Наторп и Э. Кассирер, причем, если два первых осуществляли эту операцию только на примере науки, последний нашел способ провести ее последовательно и охватить все формы сознания с учетом их исторического движения. (Можно отметить, что «философия символических форм» Э. Кассирера служит как бы переходным мостом от марбуржцев к баденской школе неокантианства.) Однако оба автора по-разному интерпретируют осуществляемый марбуржцами процесс растворения бытия в теоретическом мышлении. Т. Б. Длугач считает, что неокантианское толкование науки опирается на идеи классического периода, принципы ньютоновского естествознания были взяты неокантианцами в качестве эталона мышления вообще. П. П. Гайденко, опираясь на принцип всеобщего опосредования, в логически завершенной форме представленный у Э. Кассирера, показывает, напротив, что неокантианская интерпретация науки предвосхищает позднебуржуазное ее состояние. И с этим нельзя не согласиться. Этот вывод развертывает мысль А. С. Богомолова из заключения второй главы, что «абсолютный идеализм (а неокантианство — несомненная

попытка развить одну из форм такого идеализма. —  $\mathcal{J}$ . K.) — это, прежде всего, попытка создать философскую основу новых социально-политических тенденций, связанных с государственно-монополистическим капитализмом, приходящим на смену «классическому» капитализму манчестерского laissez-faire (с. 154). Для строго метафизического мышления дуализм causa sui и causa alii неизбежен и естествен, ибо понимание предмета как «существующего независимо от своего проявления» — это оборотная сторона понимания его как подверженного воздействию сил, привносящих изменения извне. Но ведь марбургские философы делали все от них зависящее, чтобы избавиться от этого дуализма, растворить максимально полно причину самого себя в отношении к иному. Только универсально-трансцендентальный субъект активен в подлинном смысле, проявляя эту активность в исходном первоначале, а далее — лишь в стремлении достичь универсальности, «ничьей (т. е. универсально-всеобщей) точки зрения». Сама эта универсальная всеобщность не актуальна, а только потенциальна, она как регулятивный принцип заставляет науку вечно искать совершенства, вечно, но безуспешно к этому совершенству стремясь. П. П. Гайденко видит неточность (с. 249) в оценке такого теоретического построения, как субъективно-идеалистического; однако, на наш взгляд, сомневаться в наличии здесь особой формы субъективного идеализма нет причин. Конкретно «ничья позиция» — это позиция всех, того совершенного по завершенности субъекта, к которому процесс теоретического движения устрем-

Марбуржцы, несомненно, усвоили опыт гегелевской системы, представляя понятие, особенно исходное понятие (бесконечно малого у Г. Когена) или символ, бесконечно воспроизводящим проблему, все вновь и вновь ставящим вопрос вследствие своей противоречивости. Ведь если Кант избавлялся от диалектической противоречивости тем, что разводил противоречащие элементы по ведомству двух принципиально разных миров, то марбуржцы перевели противоречие в исходное первоначало — Ursprung, усвоив результаты послекантовского теоретического развития. С их точки зрения, развертываясь в логически непротиворечивой системе суждений, понятие на новом уровне возрождает исходное противоречие, заставляя суждения складываться каждый раз в другую систему. Вряд ли стоит, как это делает Т. Б. Длугач, преувеличивать роль понятий по отношению к суждению в ущерб их неразрывному диалектическому единству. Вся система суждений, в которой представлено то или иное понятие, приходит в движение при изменении, по сравнению с исходным, содержания этого понятия. Однако содержание понятия (основное его логическое ядро) обогащается лишь с помощью включения в исходное множество переоформленных или добавочных суждений.

В пятой главе «Философия культуры Э. Кассирера» (автор А. А. Кравченко) рассматривается логическое завершение в развитии идей марбургской школы, осуществленное «философией символических форм». Следует, скорее, согласиться с проницатель-

ностью и П. Наторпа, и Қассирера, когда последние возражают против того, чтобы интерпретировать философскую систему Канта исключительно в качестве философии науки. Она исходит не только из факта научного знания, но и из факта существования разнородных и не сводимых друг к другу способностей «души», включающих, кроме науки, и мораль, и искусство, и религию, хотя и находящихся в нерасторжимых связях, как показано в первой главе.

Тем большее насилие над системой кенигсбергского мыслителя производят его последователи из Марбурга, пытаясь свести все формы культуры к единой трансцендентально-рассудочной форме деятельности. И если Э. Кассирер возражает против «метафизического растворения в познании всех форм культуры (форм общественного сознания) Гегелем, то сам он не избег еще более метафизического отождествления этих форм на основе их знаковосимволического проявления. Конструирование мифа, как и конструирование научной картины мира, согласно Кассиреру, опирается на функционально-знаковый символизм, и в этой форме есть конструирование самой реальности. Все различие сконструированных картин в различии исходных символически выраженных ориентаций: в мифе — это оппозиция, сакральное-профанное, в науке — истинное-случайное, но это различные способы придания смысла хаотически-многообразному, способы его организации. Различие уровней отражаемого объективного мира, — а глубина отражения определяется уровнем социального развития и практики - во внимание Э. Кассирером не принимается. Просто мы имеем дело с одной и той же реальностью, утверждающей саму себя по мере разворачивания символических форм. (Ни автор, ни мы не говорим здесь ни о заслугах Кассирера перед мифологией, ни о его заблуждениях. Об этом достаточно много пишется в специальной литературе. См., например: Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976; Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. M., 1978.)

Конечно, глава эта только бы выиграла, если бы, в дополнение к подробному анализу такой «символической формы», как миф,

обобщенно была рассмотрена концепция всех «форм».

Глава «Неокантианство в России» (автор Л. И. Филиппов) стоит в известной мере отдельно от всего остального содержания книги. Как одно из течений нашей отечественной истории философии русское неокантианство нуждается в не менее тщательном анализе, чем марбургская школа, которой рецензируемая книга посвящена, или баденская, о которой подобной книги еще не создано. Автор ограничил свою задачу рассмотрением концепций А. Введенского и И. Лапшина, так или иначе ориентирующихся на марбуржцев, а также А. Белого, взгляды которого ближе баденским философам.

Стоит несколько слов сказать о «русском» варианте неокантианства И. Лапшина. Вариант этот обладает несомненной оригинальностью, резко отличающей его от известных европейских форм. Суть дела заключается в следующем: концепцию И. Лап-

шина, скорее, следует понимать в том смысле, что все категории рассудка можно и должно рассматривать как формы созерцания, а не наоборот — формы созерцания (пространство и время) как формы рассудка. Нет ничего удивительного в таком случае в том, что созерцание подвержено действию законов мышления. Для Г. Когена это, разумеется, абсурд. Поэтому интерпретация положений И. Лапшина Л. И. Филипповым, на наш взгляд, не точна. Так он пишет на с. 307: «При таком истолковании деятельности сознания время и пространство перестают быть формами созерцания, они превращаются в категории рассудка и составляют часть акта суждения». На деле сам акт суждения укореняется в созерцании, что, конечно же, приводит к уравнению пространства и времени с причиной и другими рассудочными категориями.

Разумеется, остается вопросом, насколько последовательно проводит И. Лапшин этот действительно самостоятельный способ

неокантианской обработки «критицизма».

Завершает книгу глава «Кантианство и этический социализм» (автор Л. В. Коновалова). Вопросу этому посвящена давняя и обширная библиография, и тем не менее широкий ретроспективный взгляд на основе современного состояния марксистско-ленинской философии и этики обнаруживает в устойчивой традиции реформистского и ревизионистского использования этики категорического императива новые стороны и штрихи. В бесспорном в целом решении поставленной проблемы вызывает возражение лишь один момент — квалификация этических идей В. Крафта как современной разновидности этического неокантианства. Кант оказал на буржуазную этику разностороннее воздействие, в этом источнике буржуазные этики черпали от разных струй — одни глубоко, другие мелко. К последним, видимо, и следует отнести В. Крафта. Неопозитивизм и философская антропология служили ему основными источниками морального философствования.

В целом книга представляет собой высокопрофессиональное исследование, отправляющееся от углубленного изучения текстов. Решение частных проблем, как правило, в полной мере учитывает системную сложность и разветвленность подвергаемых анали-

зу концепций и течений.

В рамки названия, несомненно, могла бы уложиться и баденская школа неокантианства, которая в книге, в нынешнем ее виде, специально не анализируется; в то же время идеи баденцев попрежнему активно функционируют в многообразных концепциях, опирающихся на ценностно-нормативную, а не гносеологическую функцию сознания. Последнее обстоятельство можно расценивать как причину необходимости специального исследования баденской ветви неокантианства и ее влияния на русскую идеологическую жизнь в конце XIX — начале XX вв. Книга, тем не менее, целостна по замыслу, нова по жанру, интересна всем, кто пытается разобраться в лабиринте буржуазной философской действительности.

#### Рецензия на книгу:

#### Л. А. АБРАМЯН. КАНТОВА ФИЛОСОФИЯ МАТЕМАТИКИ. СТАРЫЕ И НОВЫЕ СПОРЫ Ереван Айастан, 1978, 85 с.

Монография посвящена анализу практически неисследованной проблемы. Те работы, которые касаются философии математики Канта, затрагивают лишь некоторые стороны учения великого философа. Изучение же Кантовой концепции математического знания в целом предпринято впервые, тем больший интерес вызыва-

ет данная работа.

В первой главе, рассматривая Кантову постановку вопроса, автор справедливо отмечает, что математика и естествознание, по кантовскому замыслу критики чистого разума, нуждаются в гносеологическом исследовании не столько в своих собственных интересах, сколько в интересах философии. Отсюда ясно, что анализ философии математики Канта имеет важное значение и для понимания всей философской системы Канта. В связи с такой трактовкой роли философии математики автор анализирует архитектонику «Критики чистого разума», «Пролегоменов», показывает, что уже построение «Учения о началах» позволяет выделить те специфические черты, которые отличают, по мнению Канта, математику от других наук. При этом рассматриваются те предпосылки относительно природы математического знания, которые вводит Кант: 1) в основе математических знаний лежат представления о пространстве и времени; 2) «пространство» и «время» суть созерцания, а не понятия. Эти положения подвергались исследованию и другими философами, но профессор Абрамян предлагает свою интересную интерпретацию, учитывающую единство чувственного и рассудочного моментов в математическом знании, на котором настаивал И. Кант. Затем выделяются те проблемы, которые определяют характер философии математики И. Канта.

Представляется весьма существенным то, что Л. А. Абрамяну удалось показать, что Кант, объявляя математические суждения синтетическими, не отрицал существования в математике аналитических суждений; позиция Канта определяется тем, что философ ставил своей целью не описание состава математического знания, а его обоснование. Это высвечивает новый ракурс философии математики Канта, связывает ее с теми спорами об основаниях математики, которые велись и ведутся в нашем столетии.

Очень важные проблемы затронуты во второй главе. Здесь обсуждается природа аксиом, анализируются те подходы к проблеме, которые существовали до Канта. Несомненно, уже рассмотрение взглядов рационалистов позволяет осветить существенные

стороны проблемы. Что же касается кантовского понимания природы аксиом, то профессору Абрамяну удалось доказать неправомерность выведения идей интуиционизма из мыслей Канта об интуиции, убедительно показать своеобразие позиции Канта и значение ее для современной науки, выявить материалистическую тенденцию философии математики И. Канта. При этом автор обращает внимание на понимание интуции Кантом, на то, что для Канта существовала только чувственная интуиция. Здесь же профессор Абрамян отказывает понятию интеллектуальной интуиции в научном статусе, проводя довольно торопливое рассуждение. Вряд ли следует столь категорично решать этот вопрос, который в последние годы только начал изучаться. Впрочем, автор справедливо отмечает, что Кант имел в виду нечто другое, отвергая понятие интеллектуальной интуиции: кенигсбергский мыслитель дал критику представления, согласно которому разум непосредственно постигает сущность вещей, и эта критика стала заметным вкладом в теоретическую мысль человечества.

Весьма важным для понимания философии математики Канта является вопрос о синтетических априорных суждениях, которому посвящена третья глава. Очень интересны рассуждения о том, почему Кант видел центральную проблему теории знания в вопросе о том, как возможны априорные синтетические познания. Здесь выявляется понимание Кантом истины, ее всеобщего и необходимого характера и устанавливаются различия между условиями применения синтетических принципов в различных науках: мате-

матике, естествознании, философии.

Рассмотрение априорного характера математического знания является новым и, пожалуй, самым обстоятельным в нашей литературе по философии математики Канта. Не только исследуются истоки априоризма Канта, не только вскрываются гносеологические основания идеалистической тенденции кантовской философии математики, но и выявляются определенные достижения теоретической мысли, связанные с априористской позицией Канта. Проведен тонкий анализ понятия априорности, в ходе которого выясняется смысл понятия «предшествование опыту». Показано, что кантовский априоризм как концепция обоснования знания представляет собой теорию обоснования знания лишь по форме его. Здесь же рассматривается вопрос о понимании Кантом пространства и времени, который, на первый взгляд, является уже достаточно исследованным. И это рассмотрение позволяет по-новому увидеть проблему, увидеть, что слишком упрощенным оказывается подход, соответственно которому создание неевклидовых геометрий окончательно подрывает устои априоризма, и тем самым становится понятным, почему априористский взгляд защищают и некоторые современные математики.

Рассмотрение понимания Кантом синтетического характера математического знания позволяет уточнить особенности взглядовего предшественников Лейбница, Юма, Локка и дать критический обзор одной из современных концепций обоснования математики — логицизма. Проанализирована развернувшаяся в последние два

десятилетия полемика по проблеме аналитического и синтетического. Тем самым показана ценность теоретического наследия Канта для исследования важных аспектов математического знания.

Обращение к кантовским взглядам на процесс конструирования понятий дает автору возможность сделать важные выводы относительно специфики математических понятий. Интересна мысль о том, что Кант возлагает на формы созерцания функцию отбора для математики объектов, имеющих реальное познавательное значение. При этом автор проводит параллель между точкой зрения Канта и такими современными направлениями, как интуиционизм и конструктивизм. Вопреки довольно распространенному мнению, профессор Абрамян видит корень родства не в интуиции, а в том, что математический объект считается существующим только тогда, когда указан метод его построения. Автор указал, что Кант наделял конструирование эвристической функцией, но, к сожалению, этот аспект темы остался не раскрытым и ждет дальнеишего исследования.

По мнению Л. А. Абрамяна, одно из выдающихся достоинств концепции Канта — это то, что созерцательно-синтетический взгляд, развиваемый Кантом, приводит его к содержательному пониманию математического знания. Обсуждение содержательного характера математического знания проводится бегло, но, впрочем, анализ современного состояния проблемы не входит в задачу

автора.

В последней, четвертой главе автор исследует соотношение философии и математики в трактовке Канта, обращает внимание на те различия философии и математики, которые выделил Кант. Автор присоединяется к идее Канта о том, что философию следует рассматривать как особый вид знания, а не обращать все внимание на степень общности этого знания. Жаль, что высказывания, касающиеся позиции автора, не представляют собой разверния,

нутого обоснования принятой автором точки зрения.

Л. А. Абрамян видит суть анализа соотношения философии и математики в том, что Кант защитил автономность философии, обосновал ее право на собственный метод и заложил основы этого метода — диалектики. Поэтому, считает автор рецензируемой работы, Кант и перенес центр тяжести в анализе проблемы на выявление различий математики и философии. По-видимому, автор прав, однако Кант уделял достаточно много внимания и изучению того общего, что существует в математическом и философском знании, и вряд ли следует оставлять эту сторону вопроса в тени.

В целом же рецензируемая монография представляет собой заметный вклад в отечественное кантоведение и побуждает к дальнейшей работе в исследовании как истории философии математики, так и собственно философии математики. Это хорошая и нужная книга.

# Содержание

К. Н. ЛЮБУТИН (Уральский университет). Философия Канта: проб-	
лема трансцендентального субъекта	3
И. С. НАРСКИИ (АОН при ЦК КПСС). Проблема движения к дис-	18
сонансу и к его преодолению у Канта и Гегеля	10
иифике математических понятий	28
цифике математических понятий	
Гегель о специфике философского доказательства	38
Ф. А. СЕЛИВАНОВ, А. И. СОЛОДИЛОВ (Тюменский индустриаль-	
ный институт). Иммануил Кант и проблема соотношения движения и покоя	50
локоя А. К. БЫЧКО, И. В. БЫЧКО (Киевский университет). Кант и проб-	00
лема свободы	56
Г. ГУМНИЦКИЙ (Ивановский университет). Проблема специфики мо-	0=
ральной цели и кантовское учение о соотношении морали и счастья	65
В. А. БЛЮМКИН (Курский сельскохозяйственный институт). Учение Канта о добродетелях и пороках	72
Л. А. КАЛИННИКОВ (Калининградский университет). К полемике	12
между Кантом и Гердером по вопросам философии истории	77
Т. Н. ПАНЧЕНКО (Московский инженерно-строительный институт).	
Питер Стросон в роли аналитического интерпретатора кантовской фи-	91
лософии	91
Намина вибликания	
Научные публикации	
И. КАНТ. Воспоминания рецензента книги И. Г. Гердера «Идеи к ис-	
тории человечества» (в четвертом номере приложения «Всеобщей литера-	
турной газеты») о выступлении в печати против этой рецензии, опубли-	
кованном в февральском номере «Немецкого Меркурия». Публикация и	110
перево∂ И. Д. Копцева (Калининградский университет)	110
ва И. Г. Гердера. Часть вторая. 1785. 344 с. Публикация и перевод	
И. Д. Копцева	112
Б. С. Чернышев и его лекции о философии Канта. Публикация	
В. А. Жучкова и З. А. Каменского (Институт философии АН СССР) .	119
IV	
Критика и библиография	
Г. В. ТЕВЗАДЗЕ (Тбилисский университет). Рецензия на книгу:	
И. С. Нарский. Западноевропейская философия XIX века М., «Высшая	
школа», 1976. 584 с	134
школа», 1976. 584 с	
книгу: Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской тради-	1/11
ции. Отв. ред. А. С. Богомолов. М., «Наука», 1978. 359 с	141
книгу: Л. А. Абрамян. Кантова философия математики. Старые и но-	
вые споры. Ереван, Айастан, 1978. 85 с	147

#### ВОПРОСЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ ИММАНУИЛА КАНТА

Выпуск 5

Межвузовский сборник

Темплан 1980 года, поз. 40.

Редактор В. И. Васильева. Техн. редактор Н. Ю. Губанова, Корректор В. В. Костина. Сдано в набор 6.03.1980 г. Подписано в печать 25.06.1980 г. КУ 01525. Формат  $60 \times 90^{1}/_{16}$ . Бумага тип. № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. печ. л. 9,5. Уч.-изд. л. 9,3. Тираж 700 экз. Заказ 9293. Цена 1 р. 20 к.

Калининградский государственный университет, 236040. Калининград обл., ул. Университетская, 2.

Типография издательства «Калининградская правда», 236000, г. Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.