

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР
КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 8

Сборник научных трудов

КАЛИНИНГРАД
1983

Печатается по решению редакционно-издательского Совета
Калининградского государственного университета

Кантовский сборник. Сборник научных трудов. — Калининград, изд. Калинингр. ун-та, 1983, с. 144.

Восьмой выпуск посвящается в основном дискуссионным проблемам кантовской философии религии, а также гносеологии и влиянию идей Канта на русскую философскую мысль. Впервые в переводе на русский язык помещена статья И. Канта «Предсказание близкого заключения мира в философии», в которой мыслитель обсуждает условия научности философии.

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

Редакционная коллегия:

Л. А. КАЛИНИКОВ, д. ф. н., профессор (Калининградский университет) (отв. редактор); *Д. М. ГРИНИШИН*, д. и. н., профессор (Ленинградский технологический ин-т им. Ленсовета); *А. В. ГУЛЫГА*, д. ф. н., профессор (Институт философии АН СССР); *В. А. ЖУЧКОВ*, к. ф. н. (Институт философии АН СССР); *И. С. НАРСКИЙ*, д. ф. н., профессор, заслуженный деятель науки РСФСР (АОН при ЦК КПСС); *И. С. КУЗНЕЦОВА*, к. ф. н., доцент (Калининградский университет) (отв. секретарь)..

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 8

Редактор В. И. Васильева. Техн. редактор С. В. Горбушина. Корректор С. В. Горбушина.

Сдано в набор 12.05.83. Подписано в печать 12.12.83. КУ 04508. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага тип. № 1. Печать высокая. Гарнитура литературная. Печ. л. 9,0. Уч.-изд. л. 8,75. Тираж. 700 экз. Заказ 14128. Цена 1 руб.

Калининградский государственный университет, 236040, г. Калининград обл., ул. Университетская, 2.

Типография издательства «Калининградская правда», 236000 г. Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.

КАНТ И РЕЛИГИЯ

О действительном отношении И. Канта к религиозным проблемам и прежде всего к вопросу о существовании бога написано много. Католики взглядов Канта на религию не приемлют. Современный нам протестантизм проникнут иррационалистическими настроениями и от концепции веры у Канта уже обычно отрещивается как от чуждой «истинной» вере. Совсем недавно на международном симпозиуме в Риге (1981) этику Канта связывали то с Евангелием, то с отрицанием его. Известно давнее высказывание Г. Гейне по поводу того, что после разгрома онтологического, космологического и физико-теологического доказательств бытия бога Кант затем «Критикой практического разума» как будто вновь полностью укрепляет веру в существование бога. Гейне охарактеризовал такой шаг как чудо воскрешения бога из мертвых: перебив весь небесный «гарнизон», Кант по просьбе своего опечаленного слуги вновь возвращает бога к жизни. Но известно и иное мнение Гейне: учение Канта подрывало христианство, и не только его: это учение есть как бы «меч, которым деизм был казнен в Германии»¹. Однако представители указанных нами религиозных направлений обычно и Канта считают религиозно ориентированным мыслителем. Где же истина?

Напомним, прежде всего, к какому общему результату в данном вопросе привела первая «Критика» Канта — «Критика чистого разума». Вывод из динамических антиномий философа гласил, что в эмпирическом мире нет абсолютного существа, хотя оно *могло бы* быть в трансцендентном мире. Таким образом к понятию бога применяется регулятивный подход: можно остановиться на той позиции, при которой допускается мыслить так, как если бы бог существовал, хотя это далеко еще не установлено. В теологической идее чистого разума такая позиция получает дополнительное подкрепление: все прежде существовавшие доказательства бытия бога несостоятельны, так или иначе они возводятся к онтологическому доказательству, а последнее самым необходимым образом ниспровергается. Между прочим, в своей критике физико-теологического доказательства Кант опирался на аргументацию Д. Юма, что видно из сопоставления соответствующих мест «Критики чистого разума» (3,540—542) * с «Диалогами о естественной религии»².

* Здесь и далее в тексте в круглых скобках даны ссылки на сочинения И. Канта по изданию: Кант И. Соч. в 6-ти т. М., 1963—1966. Цифра до запятой обозначает том, после — страницу.

Но результат «Критики чистого разума» останавливает на промежуточной позиции: согласно принципу регулятивного истолкования идей, человек *мог бы* иметь душу-субстанцию и свободу воли, *если* принять, что его душа есть вещь в себе, некое трансцендентное бытие, аналогично и существование бога *могло бы* иметь место. Итак, существование бога теоретически «нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть» (3,551). Из мира явлений бог удален, но пока его статус в мире вещей в себе остается неопределенным.

Следующий шаг по пути выявления этого статуса делается во второй «Критике». Второй постулат практического разума утверждает, что признание бессмертия души необходимо для того, чтобы несчастная в эмпирическом мире добродетель могла себя укрепить надеждами на загробное счастье, состоящее в бесконечности абстрактного существования. Это не «блаженство» христианской догмы, а нечто совершенно ноуменальное. Однако достижение этого существования Кант именует «святостью».

И в этом пункте мы вступаем в область семантической символизации, напоминающей терминологическую систему Гоббса и Спинозы. Что такое, по Канту, «святость»? Это состояние абсолютно полной реализации морального закона, выступающее в эмпирическом мире лишь как регулятивная цель (4(1), 408; ср. 4(2), 313, 386). Сам по себе моральный закон является «святым», но это уже в том смысле, что данный закон нерушим. А поскольку человек должен рассматриваться не как средство, но как самоцель, значит, «само *человечество* в нашем лице должно быть для нас *святым*, так как человек есть *субъект морального закона*, стало быть, того, что само по себе свято, ради чего и в согласии с чем нечто вообще может быть названо святым» (4(1), 466). Такого рода «святость» не имеет ничего общего с религиозной «благодатью», это чисто символическая форма возведения морального поведения на наивысший пьедестал.

Что касается постулата бессмертия души, то он насквозь регулятивен. При этом следует различать регулятивность в применении ее к миру феноменов и в применении ее к миру ноуменов. В эмпирическом мире стремление к бессмертию души само по себе бессмысленно, поскольку вечной земной жизни не бывает и души как явление прекращают свое бытие в момент многократно подтвержденных жизнью *фактов* смерти. Это стремление имеет реальный смысл только как незавершенное по своему качеству приближение к идеалу «надзаконного» поведения. Регулятивное же движение в мире ноуменов само по себе ноуменально, ибо какое же «движение» может иметь место вне трансцендентальных пространств и времени? Поэтому центр тяжести регулятивности переносится в эмпирический мир как тенденция к соответствию воли с моральным законом,

никогда в этом мире не реализуемая с абсолютной полнотой. В этой тенденции заключается «святость» (4(1), 455) как требование вести себя так, как *если бы* душа была бессмертна. Это требование поведения на уровне высокого представления о бессмертности души, независимо от того, бессмертна ли она на самом деле (4(1), 470). «Эта система вознаграждающей себя самое моральности есть только идея...» (3,665). Важно не само бессмертие, а вера в его наличие в трансцендентном мире.

Данный вывод получает развитие через анализ третьего постулата практического разума. Из этого анализа вытекает, что для Канта необходим не бог как гарант мирового правопорядка, но только вера в его существование. Для обоснования регулятивности бессмертия души и свободы воли достаточно регулятивной идеи существования бога. Религиозная вера укрепляет людей в убеждении о существовании твердых принципов морального поведения и в вере в то, что им, людям, при всей их эмпирической слабости, удастся укрепить себя в моральном поведении. Люди *надеются* стать моральными через посредство религиозной *надежды*.

При поверхностном подходе казалось, будто Кант пошел по проторенной дорожке лютеранских пасторов: прочным фундаментом морали может быть только религия, и из существования бога вытекает существование морали. Но действительный ход мысли Канта прямо противоположен. Этот ход мыслей приближается к общей схеме рассуждений П. Бейля и Г. Лессинга, согласно первому элементу которой мораль автономна, то есть не зависит от религиозных целей (иной аспект автономности морали у Канта как независимость ее от утилитарно-эмпирических целей здесь несуществен), а согласно второму — не религия как высшая якобы *цель* порождает мораль, но наоборот, мораль конструирует религию как свое *средство*. Нередко ссылаются на слова Канта, что «мораль неизбежно ведет к религии» (4(2), 10), но не обращают внимание на то, что почти в этом же месте своего Предисловия к изданию 1793 г. работы «Об изначально злом в человеческой природе» он пишет, что идея высшего блага в мире, обуславливаемая существованием бога, «следует из морали и не есть ее основа; цель, которую ставят, уже предполагает нравственные принципы» (4(2), 9). Часто обращают внимание на попытки Канта уверить ревнителей христианской религии, что его тезис о человеке как высшей цели нашей деятельности совпадает с ортодоксальными положениями, но не дают должной оценки странному по своей полной неубедительности рассуждению Канта насчет того, что будто бы «сам христианский принцип *морали* есть не теологический принцип (стало быть, не гетерономия), а автономия чистого практического разума сама по себе, так как познание бога и его воли он делает не основанием этих законов...» (4(1), 462). Как известно, христианская этика в принципе гетерономна, при-

чем ее гетерономия насквозь теологична: моральные требования суть будто бы «заповеди божьи» и им необходимо следовать именно только на том основании, что такова «воля божья». Канту это было прекрасно известно, и он сам рассуждал вразрез с таким ходом мыслей. Недаром в статье «Конец всего сущего» он связывал содержание религиозной морали лишь с *мнениями* приверженцев религии, которые могли бы приписать богу и совсем иные моральные требования. И «если когда-либо христианству суждено будет утратить достоинства любви (а это произойдет в том случае, когда место кротости займет вооруженный предписаниями авторитет) и поскольку в моральных делах не существует нейтралитета (а тем более коалиции противоположных принципов), то антипатия и отвращение к нему станут господствующим образом мышления...»³. Принципиальное значение имеют рассуждения Канта относительно понятия благочестия в §3 «О поповстве, как возглавляющему лжеслужение добродетельному принципу» во втором разделе четвертой части «Религии в пределах только разума».

Кант вновь ставит вопрос о том, что есть цель и что только средство во взаимоотношении и взаимодействии учений о добродетели, т. е. о нравственности, и о благочестии, т. е. о религии. По сути дела, это все тот же кардинальный вопрос о том, какова взаимосвязь (если она вообще есть) морали и религиозного сознания и убеждений. И ответ Канта в высшей степени характерен. Он пишет: «...учение о добродетели существует само по себе (даже без понятия о боге), а учение о благочестии содержит понятие о предмете, который мы *представляем себе* по отношению к нашей моральности как начало, восполняющее нашу неспособность достигнуть моральной конечной цели. Стало быть, учение о благочестии неспособно само по себе создать конечную цель нравственного стремления, но может служить лишь средством укрепления добродетельного образа мыслей, т. е. того, что, собственно, и создает лучшего человека... Само понятие добродетели извлекается, напротив, из души человека. Оно уже целиком — хотя и в неразвитом виде — существует в нем и не может быть, как религиозное понятие, измышлено путем умозаключения»⁴. Из этих слов великого кенигсбергца вполне видно, что ход его мысли прямо противоположен теологическому шаблону выведения морали из религии. Но Кант не поступает «просто наоборот»: он не выводит религию из морали и не собирается этого делать, но лишь указывает на ее прагматическое использование, как это делал и Гоббс, хотя совсем из иных, а именно из политических, соображений.

«Докритический» Кант высказывал положения, весьма близкие к деизму, причем, в отличие от деистического построения природы у Ньютона, он обошелся без «божественного» тангенциального толчка при объяснении генезиса Солнечной системы. У «критического» Канта деистический характер носит его

представление о желательности полноты синтеза, которая и определяет собой появление теологической идеи чистого разума: бог, если он есть, находится где-то за пределами чувственного мира, хотя и мог бы быть гарантом не только морального, но и природного порядка. На познание же людьми бога уповать совершенно бесполезно: самое большее, что возможно, — это абстрактная постуляция людьми его воли как источника априоризма, жизни, органической целесообразности и вообще телеологического принципа. Но в конечном счете бог действительно «необходим только с моральной точки зрения» (5,224), однако только как иллюзия, порожденная задачей нравственности, этический символ.

И это увидит Кант от деизма еще далее в сторону атеизма. На самом деле, о какой же *истинной* религиозной вере может идти речь, если, следуя Канту, «мы будем считать поступки (Handlungen) обязательными (verbindlich) не потому, что они суть заповеди бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершать их (sondern sie als göttliche Gebote ansehen, darum, weil wir dazu innerlich verbindlich sind)» (3, 671). Но коль скоро так, тогда вполне понятно, почему Кант отбрасывает веру в чудеса, всякую религиозную символику и молитвенное настроение, богослужение и всякое благочестие, церковные учреждения и вообще «поповство», т. е. клерикализм. Супранатуральное для него — пустой звук. Напомним, что, согласно Канту, всякая положительная теология есть нечто «жалкое» (4(1), 473), религиозный культ есть вера «крепостничества и рабства» и «опиум для совести людей»⁵.

Известно, что слова о религии как духовном «опиуме» молодой Маркс повторил в статье «К критике гегелевской философии права. Введение» (1842), а Канта, как Спинозу, в статье «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции» (1842) отнес к числу «людей без религии». Здесь же Маркс выдвинул следующий тезис: «Независимая мораль оскорбляет всеобщие принципы религии, а особые понятия религии противоречат морали»⁶. Знаменательно высказывание Ф. Энгельса в письме К. Шмидту от 12 марта 1895 г.: он замечает, что его адресат низводит «закон стоимости к фикции, необходимой фикции, подобно тому, как Кант бытие божие низводит к постулату практического разума»⁷. В замечании по поводу «Критики способности суждения» И. В. Гёте высказался в том смысле, что бог у Канта — это объективированное чувство человеческого достоинства, и это весьма примечательный штрих.

Что же остается у Канта от религии in sensu stricto? Почти ничего. Вслед за Джоном Локком он считает практически всю религиозную догматику и обрядность никчемной⁸, и существование христианской религии имеет некоторое историческое оправдание только из соображений морали. Вслед за Давидом Юмом Кант считает, что люди блюдут свою веру в бога, потому

что она нужна им как иллюзорное средство⁹. Предвосхищая Людвиг Фейербаха, Кант убежден, что люди создали себе веру в бога как в предмет, прежде всего, с такими его атрибутами, которые им были самим желательны. «Практически же мы сами создаем себе эти предметы» (6,266). Бог оказывается «чисто идеальным лицом, которое разум создает для самого себя» (4(2), 377), так что человек имеет долг не перед богом, но только перед самим собой, и, в конце концов, «мораль отнюдь не нуждается в религии» (4(2), 7). Характерно, что крупнейший русский религиозный философ XIX в. В. С. Соловьев, который считал, что «не было ни одной системы умозрительной философии, которая не заключала бы в себе религиозных моментов»¹⁰, в то же время при анализе им этики Канта фактически признал ее противорелигиозной, тяготеющей к «эмпирической» нравственности, характер (здесь не существенно то, что В. С. Соловьев придавал термину «эмпирический» весьма широкое значение).

В измененном тексте из «Критики отвлеченных начал», который В. С. Соловьев в 1897 г. поместил в виде приложения к книге «Оправдание добра» и который назван «Формальный принцип нравственности (Канта) — изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике», он проводит весь анализ Кантовой этики в полной изоляции от религиозной проблематики. Ссылаясь на Канта, Соловьев приходит к выводу, что из этики категорического императива вытекает, что «мы никогда не можем решить, имеет ли данный действующий субъект характер праведности или нет, т. е. не можем различить в эмпирической деятельности праведного от неправедного, а следовательно, не можем даже вообще с достоверностью утверждать, чтобы в этой действительности существовали какие-нибудь праведники»¹¹. Для В. С. Соловьева «праведником» в полном смысле слова может быть только праведник религиозный, и поэтому приведенное здесь высказывание философа имеет в данном отношении однозначный смысл: этика Канта не ведет к религии, наоборот, она уводит от нее.

Кант оказывается на пороге прагматического атеизма, сродни атеизму Гоббса, тем более что он подметил и политические выгоды для правительств, проистекающие из их поддержки со стороны официально признанных вероучений и церквей: «...правительства... пытались избавить подданного от труда, а вместе с тем и лишить его способности расширять свои душевные силы за те предметы, которые можно ему поставить произвольно и при помощи которых с ним как совсем пассивным существом легче обращаться» (5,285).

Атеистической установке Канта соответствует не только уже отмеченная выше совершенно светская интерпретация им термина «святость», но и более широкая система тех семантических трансформаций, которым он подвергает термины «религия»,

«благочестие» и т. п. Аналогии с Гоббсом и Спинозой здесь прямо-таки поразительны. Подобно Спинозе, Кант видел в Библии только собрание моральных аллегорий, а подобно Гоббсу, отождествляет «божественность» закона с требованием его неукоснительного исполнения. «Религия в пределах только разума» — «чисто моральное» построение (4(2), 18), а душевное «смирение» представляет собой не что иное, как «самосознание» (4(1), 413). Атеистической установке Канта мешают, внося в нее некоторый скептический диссонанс, только его удивление перед тайной жизни (органической целесообразностью) и его восхищенная гордость фактом наличия у человека сознания, а тем более сознания морального. Но это те самые проблемы, которые оставались не по плечу всему течению метафизического материализма XVII—XVIII вв. и которые представители последнего либо решали чисто словесно, либо, как это сделал пронизательный Локк, завещали разрешить будущим поколениям ученых и философов-материалистов.

Итак, Кант остановился на пороге атеистического миропонимания, и только бюргерская опасливость и узость возможностей механистического представления о природе вещей помешали ему этот порог переступить. В «Религии в пределах только разума» он создал видимость рационалистического примирения с лютеранством, подобно тому как Локк в «Разумности христианства» создал видимость своего примирения с англиканством. Локк признавал моральное значение миссионерства Христа, но не принял тезиса о его «богочеловеческой» природе: догмата о божественности евангельского учителя моральной мудрости он в состав принимаемой разумом догматики не включает. Вообще, в «Разумности христианства» Локка упоминается в положительном смысле как догмат одно только единственное положение — о великом историческом значении этического проповедничества. Кант поступает аналогичным образом: он отвергает религиозную сказку о воскресении и вознесении на небо. Всякая богослужебность «ничтожна»¹², а евангельская история о чудесных сторонах жизни и о посмертных деяниях Христа роняют достоинство рассказывающих¹³. Все таинственное в так называемой священной истории не имеет для нас «никакого *практического* значения»¹⁴.

Локк в «Опыте о человеческом разуме», допуская формально существование божественного откровения, тут же фактически упразднил его, сославшись на то, что только человеческий разум может и должен решать, что следует считать откровением, а что нет. «...Вера никогда не сможет убедить в чем-нибудь, противоречащем нашему знанию»¹⁵. Кант на словах признает откровение, а на деле понимает его как лишь разумное решение человека (и будем при этом помнить, что и Локк и Кант отрицали существование врожденных знаний): «...естественная религия может быть в то же время и *откровенной*, если она

построена так, что люди *посредством* простого применения своего разума сами собой могут и должны прийти к ней, хотя бы это *произошло* не так скоро и не в таком объеме, как желательно»¹⁶. При таком понимании откровения оно разлетается, как дым.

В вопросе *происхождения* религии Кант срывает покровы таинственности и сверхъестественности, хотя и оставляет в своих рассуждениях некоторую недосказанность. У него здесь несколько меньше историзма, чем у Юма в его «Естественной истории религии», а детерминизм ограничен свободой моральной воли, но *без каких бы то ни было уступок* измышлениям о супранатуральном. Побуждения и действия людей в далеком прошлом были независимы от какого-то «озарения» свыше и укладывались в сетку гольбаховско-ньютоновского сцепления причин и следствий. «Если рассматривать их (обществ. — И. Н.) историю только как феномен большей частью скрытых от нас внутренних задатков человечности, то можно заметить какой-то механический ход природы к целям, которые суть не их (народов) цели, а только цели природы»¹⁷, но под целями здесь имеется в виду естественная направленность. Однако в грубо эгоистические и «легальные» мотивы и поступки вторгается осознание долга, требование собственной моральности как мотив свободного обзывания самого себя, а отсюда и начинают, по Канту, развиваться религиозные представления. Итак, человек «сам себя должен делать или сделать»¹⁸ моральным существом, и поэтому «учение о добродетели существует само по себе (даже без понятия о боге)»¹⁹. Исполнение долга, милосердия и справедливости, которые Кант символически именует «божественными»²⁰ душевными свойствами, не имели при своем возникновении ничего религиозного, и только позднее их стали подкреплять быстро складывавшимся авторитетом религиозных верований. В сплетении четырех противоречий гражданской истории (в антиморальном поведении людей, между индивидами в сфере действия гипотетических императивов морали, между нравственными и политическими требованиями и между действиями гипотетических и категорического императивов)²¹ вмешательство церковью в политическую жизнь и вероисповедные распри обостряли каждое из этих противоречий, принося в целом больше вреда, чем пользы. Резкое обличение Кантом в «Религии в пределах только разума» всякого «поповства» направлено было, в частности, также и против разжигаемого церковниками разных окрасок религиозного фанатизма и нетерпимости.

Имеется еще одна сторона вопроса об отношении Канта к религии. Это проблема понимания Кантом практики как этически квалифицируемого поведения, и здесь возникает возможность поучительного сопоставления с Гегелем.

Тот факт, что Кант в своих сочинениях редуцировал понятие

практики к «легально» и морально значимым поступкам людей, а эти поступки соотнес с мотивами их поведения, было и его слабостью и силой. Слабостью потому, что моральная практика тем самым невольно обособлялась от других сторон человеческой деятельности. Силой потому, что подчеркивалась специфика этической проблематики в целом и невозможность ее рассмотрения вне рамок деятельности. Гегель стал понимать практику значительно более широко, как всю совокупность поступков и действий людей, но вместе с тем собственно моральная практика в его системе обесцветилась, отошла на задний план и стала утрачивать свою специфику: мораль в учении о субъективном духе тяготеет у него к общему совпадению с правом, а нравственность в учении о духе объективном — с законопослушностью в отношении государства. Мораль сливается у Гегеля с социальной обязанностью и лишается своей относительной самостоятельности.

Как же сказалось все это на трактовке религии Кантом и Гегелем? Кант объясняет само возникновение религии моральными мотивами и видит в последних единственное, пусть далеко не безусловное, оправдание временного господства собственно религиозных убеждений. Гегель через проблему законопослушности приближается, например, в разделе «Отношение религии к государству» первой части «Лекций по философии религии», к Гоббсову обоснованию необходимости официально признанных верований как средства укрепления политического авторитета. Но ослабление внимания Гегеля к связям между религией и моральной практикой способствовало и усилению трактовки им религии как формы *познания* — трактовки, вполне справедливо отвергнутой Кантом: он видел в ней не только бесплодную попытку проникнуть в мир вещей в себе, но и стремление к косвенной реабилитации религиозных иллюзий. Правда, молодой Гегель в «Феноменологии духа» очертил религиозный феномен как отчужденное, а значит, *ложное* познание, но в философской системе зрелого Гегеля этот феномен стал фигурировать в общем уже как одна из форм *абсолютного* знания, и только отдельные виды верований сохранили у него характеристику отчужденных состояний. Что же касается Канта, то он, решительно отвергая гносеологическую ценность религии и само понятие «религиозного знания», был, несомненно, прав и занимал в этом пункте более прогрессивную, чем Гегель, позицию.

¹ Heine Н. Zur Geschichte der deutschen Philosophie. Berlin, 1965, S. 135.

² Ср.: Юм Д. Диалоги о естественной религии. — Соч. в 2-х т. М., 1965. Т. 2, с. 533 и далее.

³ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 291.

⁴ Там же, с. 257.

⁵ Кант И. Религия в пределах только разума. Спб., 1908, с. 80. 121, 189, 212.

⁶ Маркс К. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции. — В кн.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 13.

- ⁷ Там же, т. 39, с. 354.
⁸ См.: Локк Д. Избр. филос. произв. в 2-х т. М., 1960, т. 2, с. 162—163.
⁹ Юм Д. Соч. в 2-х т. М., 1965. Т. 2, с. 378—382.
¹⁰ Соловьев В. С. Собр. соч. Спб., б. г. Т. 2, с. 14.
¹¹ Там же, с. 372.
¹² Кант И. Трактаты и письма, с. 200.
¹³ Там же, с. 201.
¹⁴ Там же, с. 209.
¹⁵ Локк Д. Избр. филос. произв. в 2-х т. М., 1960. Т. 1, с. 669, 671.
¹⁶ Кант И. Трактаты и письма, с. 226.
¹⁷ Там же, с. 104.
¹⁸ Там же, с. 115.
¹⁹ Там же, с. 257.
²⁰ Там же, с. 276.
²¹ См. об этом подробно: Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 153—158.

Л. А. КАЛИННИКОВ

ПОСТУЛАТЫ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА В СВЕТЕ КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Ограничения понуждают к хитроумию...
Из разговоров Гёте с Эккермано.

Смыслу и значению постулатов практического разума в этической и общей системах Кантовой философии посвящена большая литература, однако ошибается тот, кто сочтет, что проблема на этом основании давно и обстоятельно выяснена как нашей, так и мировой историко-философской наукой. Проблема породила далекий от завершения почти двухвековой спор, в котором сквозь множество самых различных точек зрения довольно отчетливо пробивают себе путь три тенденции.

Две из них могут быть признаны основными: это тенденции религиозного и антирелигиозного истолкования данных постулатов. Третья тенденция — это тенденция промежуточная, половинчатая, видящая в регулятивном, в целом, смысле постулатов определенные уступки религии. Тенденция религиозного истолкования имеет место в борьбе теистов как католического, так и протестантского толка с атеистами, прежде всего, из лагеря философов-марксистов¹. В советской же кантоведческой литературе имеет место определенное противостояние половинчатого истолкования², до недавнего времени бывшего господствующим, тенденции строго атеистической интерпретации³.

На первый взгляд может казаться, что именно половинчатая тенденция в наибольшей мере соответствует непоследовательной, дуалистической сущности Кантовой философии. Однако вопрос о том, так ли это, является, по крайней мере, спорным. Задача нашей статьи — доказать правомерность именно атеистической интерпретации, в пользу которой мы приводим ряд формальных и содержательных аргументов.

ПРОБЛЕМА ИНОСКАЗАНИЯ В СТИЛЕ КАНТА, ФИЛОСОФА И ПИСАТЕЛЯ

Пожалуй, нет в философии Нового времени другого такого мыслителя, как Иммануил Кант, истолкования наследия которого как в частях, подобных предмету нашей статьи, так и в целом были бы столь многочисленны и противоречивы, подчас диаметрально противоположны. Объясняется это целым рядом обстоятельств, из которых основным является изначальная дуалистическая противоречивость всей системы «критической» философии. Противоречие между мирами «природы» и «свободы» воспроизводится в многообразных формах и модификациях во всех частях универсальной кантовской системы, что и дает возможность «согласовать» с ней любую полюбившуюся идею любого интерпретатора. Буржуазные ученые разнообразных направлений в своих теоретических построениях часто не преследуют цели выявить аутентичное содержание сущности кантовских идей; в них высвечивается и на свой лад разворачивается лишь то, что созвучно целям и вкусу направления, а все остальное богатство системы погружается в глубокую тень или попросту третируется.

Принципы марксистско-ленинской методологии анализа такого рода систем требуют не скрывать, а обнаруживать содержащиеся в этих системах противоречия, не отбрасывать неужидное, но всегда учитывать его наличие. Это нужно как в целях максимально адекватной интерпретации систем такого рода, так в целях теоретического устранения обнаруженных противоречий, нахождения способов их действительного разрешения. На недавнем международном симпозиуме (Рига, октябрь 1981), посвященном 200-летию «Критики чистого разума», академик Т. И. Ойзерман парадоксально определил принцип подхода к интерпретации наследия Канта как «последовательный дуализм». В парадоксальной форме этого определения, однако, заключена весьма важная идея, согласно которой система «критической» философии есть особого рода целостность, в каковой видны трещины противоречий, но которая тем не менее не утрачивает единства, демонстрируя глубинные цементирующие связи. Система Канта вовсе не позволяет совершенно произвольно выводить из нее что душе интерпретатора угодно, это «что угодно» весьма часто вступает в противоречие с системными постулатами, оказывается инородным телом, отторгаемым системой в целом. В ней есть параконсистентный иммунитет, приемлющий одни противоречия, но не выносящий присутствия других.

Однако есть, помимо основного, дополнительные обстоятельства, из которых одно иногда вольно, а иногда невольно способствует увеличению и без того большого числа истолкований кантовских идей, — это обстоятельство заключено в особенной

структуре многих важнейших текстов Канта. Особенная эта структура есть не что иное, как иносказание, многосмысленность, своеобразный эзоповский стиль, к которому в ряде случаев Кант прибегает.

По мнению М. М. Бахтина, данная особенность в наибольшей мере характеризует писателя (всякого пишущего, всякого автора: и ученого, и философа...) XVIII столетия «в связи с падением авторитетов и авторитарных форм и отказом от авторитарных форм языка»⁴. При этом именно философ оказывается на острие процесса, ибо только он может расшатать смысл самого «священного и авторитарного слова с его непререкаемостью, безусловностью, безоговорочностью»⁵ и тем создать условия для его развития, исправлений и дополнений вплоть до решительного переосмысления. Ведь только размытый смысл, смысл, утративший косную определенность, обеспечивает слову возможность новых контактов и сочетаний, возможность включения в новые контексты. Лишь утратившая строгую однозначность идея способна вступать в новые отношения и образовывать новые сочетания. Человек нового времени, то есть буржуазный по своей природе человек, по отношению к человеку феодальному «не вещает, а говорит»⁶.

Все это чрезвычайно актуально для Пруссии 2-й половины XVIII в. Канта здесь можно считать начинателем указанного процесса, пионер же всегда находится в самой сложной ситуации. (В этой связи можно напомнить, что устав Кенигсбергского университета предусматривал, например, возможность телесных наказаний по отношению... к профессорам!)

М. М. Бахтин решающую роль в этом вытеснении сакрально-инертного смысла из мышления и языка отводит иронии, понимаемой очень широко. Ирония — следствие амбивалентности любой целостной культуры — есть неременный момент такой культуры. Ирония — это выражение негации, момент отрицательного и отрицающего как «свое иное» любого фрагмента живой культуры. Рано или поздно амбициозная позитивность себя изживает. Гротескно-иронические формы как формы редуцированного смеха «разрушают ограниченную серьезность и всякие претензии на вневременную значимость и безусловность представлений о необходимости и освобождают человеческое сознание, мысль и воображение для новых возможностей. Вот почему большим переворотам даже в области науки всегда предшествует, подготавливая их, известная *карнавализация* (понятие М. М. Бахтина, эквивалентное понятиям иронизации, огротескивания, если позволительно сотворить такое слово. — Л. К.) сознания»⁷.

Существует тенденция ограничения природы иронии и иронического сферой искусства и эстетики, тенденция отношения к иронии как к художественно-эстетической категории⁸. Однако скорее следует рассматривать иронию в качестве общеязыково-

го средства, несомненно, несущего эстетическое содержание, но к нему не сводящегося; очень важного для искусства вообще и некоторых его методов, например, романтизма в особенности, но имеющего и серьезнейшие внехудожественные функции. Ирония — это общий способ выражения мысли, приближающейся к естественной норме там, где осмыслено различие между объектом и традицией его воспроизведения в мышлении. Она используется как способ утверждения истинных идей на основе редукции полемического отношения между идеями традиционно санкционированными и идеями вновь утверждаемыми тогда, когда прямая и развернутая полемика по каким-либо соображениям для автора нежелательна, невозможна, просто малодействительна.

«Ирония есть повсюду — от минимальной, неоощуаемой, до громкой, граничащей со смехом»⁹. Так широко понимаемая, она заключается в выявлении отрицательного в положительном и положительного в отрицательном. Однако, чтобы дело приняло характер «громкого», где есть место и смеху, и слезам, ирония должна достичь полярности: представить отрицательное (и отрицаемое) в качестве положительного (утверждаемого) и, напротив, положительное (и полагаемое) в качестве отрицательного (отрицаемого).

В. М. Пивоев справедливо усматривает трехплановое строение иронии: «ценностная структура иронии включает в себя внешнее утверждение, внутреннее отрицание и конечное утверждение»¹⁰, но есть смысл дать более обобщенное выражение ее строения: ирония содержит внешнее и внутреннее утверждения с отношением противоречия между ними. Диалектическое это противоречие может иметь многообразную степень выраженности от разности до диссонанса¹¹. Обычно сокровенный смысл, который желает выразить автор, связан с внутренним утверждением, но далеко не всегда: существует «ирония наизнанку», ирония — перевертыш, где отношение смыслов оказывается обратным.

Автор иронического текста целенаправленно обращается к адресатам двух родов: профанам в большей или меньшей степени и посвященным тоже в той или иной степени. А это означает, что трехслойная структура обычного текста в том смысле, в котором о трех слоях пишет М. М. Бахтин, когда отмечает, что, кроме непосредственного «адресата (второго) автор высказывания с большей или меньшей осознанностью предполагает высшего *нададресата* (третьего), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается либо в метафизической дали, либо в далеком историческом времени»¹², — эта трехслойная структура применительно к иронии дополняется четвертым слоем. Место *нададресата* в ироническом тексте занимает посвященный, а *нададресат* как таковой, *нададресат* в обычном смысле, оказывается уже четвертым.

Верно, что любой творец ориентирует свои произведения не только на современников, но и на потомков, служить которым они должны долго и преданно; однако прежде всего обращается он к современникам, хочет быть ими понят и признан. В ироническом тексте этот акцент особенно отчетливо выявлен с помощью специальных указателей—ключей к тексту, знаком иронии, опираясь на которые можно добраться до подлинного смысла текста. О том, что в тексте выражено нечто отличное от того, что, как кажется, прямо сказано, может быть сообщено разными способами, назначение которых — насторожить, обострить внимание, подготовиться к пониманию. Это могут быть внетекстовые, точнее — метатекстовые, надтекстовые, средства: автор останавливает изложение вопроса или повествование и дает необходимые пояснения, делает соответствующие уточнения и оценки. У этих ключей к тексту есть определенная функциональная общность с авторскими отступлениями, ключи просто можно считать разновидностью последних, обстоятельно изученных литературоведами.

Кант, например, как писатель, прибегающий к иносказанию, приступая к «Диалектике чистого практического разума», интересующей нас именно в связи со смыслом постулатов практического разума, и желая быть правильно понятым, предваряет ее целой страницей рассуждений, заканчивающихся такими словами: «Писатели избавились бы от многих ошибок и сберегли бы немало труда (бесполезно потраченного на иллюзии), если бы могли решиться приступать к работе с несколько большей прямоотой» (4(1), 437). Знак иронии здесь — отступление автора от непосредственного текста «Критики практического разума» с рассуждением о точном и естественном согласовании, соответствии этого текста тексту «Критики чистого разума». Автор как бы предупреждает читателя, что постулаты практического разума не подвергаются ревизии и не отменяют выводов первой критики об иллюзорности и строгой регулятивности идей разума о бытии бога, бессмертной душе., что, следовательно, надо суметь усмотреть смысл этих постулатов без малейшего возвращения к понятиям догматической метафизики и теологии. Кант пишет, что надо «в каждом научном исследовании спокойно идти своим путем со всей возможной тщательностью и прямоотой, не обращая внимания на то, в чем оно могло бы ошибиться вне своей сферы, а верно и до конца вести его, насколько это возможно, только ради него одного» (4(1), 437). Под «другими, посторонними учениями», на которые должно не обращать внимания, здесь явно подразумевается религия, хотя можно понять Канта и так: возможны разные теоретические конструкции применительно к разным сферам действительности, внутри каждой из которых надо быть максимально последовательным, и, только реализовав все следствия, устанавливать, какие из них взаимно согласуются.

Этот логический ход широко используется Кантом, особенно для текстов злободневного политического содержания или отдельных их фрагментов. Сама эта логическая структура несет в себе немалый заряд иронии. Кант, как правило, сложную проблему членит на ряд относительно простых и самостоятельных проблем, анализ же каждой такой подпроблемы он доводит до ее крайних логических следствий. После этого начинается процесс «сборки», синтезирующей проанализированные элементы. В ходе синтеза взаимодействие элементов, а также и само складывающееся синтетическое целое, естественно, ограничивает их (элементы), отсекая именно крайности, предельные состояния элементов, реализуемые только в их чистом, самостоятельном виде. В таких условиях содержится богатый спектр возможностей принять «регулятивно» выраженную крайнюю точку зрения за финальную, «конституирующую», или зафиксировать очевидное логическое противоречие между двумя крайностями и т. д. Ведь особенность профанного понимания заключена в установке на узнавание, на поиски привычного и знакомого, чем такое понимание полностью удовлетворяется. Чужой смысл уподобляется своему.

В данном случае знаки иронии, или ключи к тексту, имеют внутритекстовый характер и выражаются лишь в экстравагантной логической форме организации текста, его парадоксальности, нарушении логики. Они могут заключаться в подчеркнута афишированном противоречии, которого, по существу, нет, если разобраться в хитросплетениях данных понятиям определений; в гипертрофированном внимании к минимальным слабостям и недостаткам явления, служащего фактическим авторским идеалом при одновременном умолчании, затушевывании реальных достоинств и т. д.

Великолепным примером последнего рода, взятым из текстов И. Канта, может служить «Первая окончательная статья договора о вечном мире» из трактата «К вечному миру». В этой статье Кант дает определение республиканского устройства государства: «Устройство, установленное, во-первых, согласно с принципами *свободы* членов общества (как людей), во-вторых, в соответствии с основоположениями о *зависимости* всех (как подданных) от единого общего законодательства и, в-третьих, по закону *равенства* всех (как *граждан* государства), есть устройство *республиканское...*» (6, 267) — и утверждает, что «гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским» (6, 267). Он прекрасно понимает, что это требование демократии применительно к монархически-дворянскому обществу звучит более чем вызывающе и предпринимает усилия к тому, чтобы дезавуировать свою собственную мысль. Однако процесс дезавуирования явно достигает прямо противоположной цели, если вдуматься в то, как это делается.

Кант вводит различие между формой *господства* (forma

imperii) и формой *правления* (forma regiminis). Согласно первой форме государство представляет собой или автократию — власть государя, или аристократию — власть дворянства, или демократию — власть народа. Согласно второй форме государство может быть или *республиканистским* — при отделении исполнительной власти от законодательной, или *деспотическим* — при проблематичности такого разделения властей. Оказывается, «из трех форм государства *демократия* в собственном смысле слова неизбежно есть *деспотизм*, так как она устанавливает такую исполнительную власть, при которой все решают об одном и во всяком случае против одного (который, следовательно, не согласен), стало быть, решают все, которые тем не менее не все, — это противоречие общей воли с самой собой и со свободой» (6, 270). Кант умалчивает, что республиканско-демократический строй является деспотическим только в отношении короля (казнь Людовика XVI по приговору Конвента осуществлена всем французским народом, считает Кант), не пишет он ничего и о том, что автократия — это деспотизм одного, направленный против всех, а аристократия — деспотизм некоторых, направленный против всех. Он предпочитает пространно рассуждать о возможности республиканистской формы правления в условиях автократии, которая может «во всяком случае принять способ правления, сообразный с *духом* представительной системы, как это *выразил*, по крайней мере, Фридрих II, сказав, что он только высший слуга государства...» (6, 270).

О возможности ситуаций подобного рода Кант предупреждает читателя неоднократно. Он пишет, например, вводя важнейшее для всей системы понятие *идей разума*: «Замечу только, что нередко и в обыденной речи, и в сочинениях путем сравнения мыслей, высказываемых автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие и из-за этого иногда говорил или даже думал несогласно с своими собственными намерениями» (3, 350). Замечание это непосредственно относится к Платону и его категории *идея* (εἶδος), но делается оно Кантом как нельзя более кстати: он сам должен дать понять читателю принципиальную разницу трансцендентальных идей чистого теоретического разума и идей практического разума.

Проницательные читатели находились как среди современников Канта, так и среди потомков. Например, М. Мендельсон, как это видно из письма к нему Канта от 8 апреля 1766 г. отметил двусмысленность кантовского трактата «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики». В ответе Канта намечена программа, которой он в дальнейшем и следовал *mutatis mutandis*: «Правда, я с самой твердой убежденностью и к великому удовлетворению моему думаю многое такое, о чем я никогда не осмелюсь сказать, но я никогда не буду говорить то, чего я не думаю»¹³. Это кантовское «не осмелюсь сказать» надо

понимать как *не осмелюсь сказать открыто, в лоб, в большей или меньшей степени* или даже как *не желаю говорить прямо и без обиняков, не стоит так говорить*. В том же, что сказано, надо суметь усмотреть то, о чем Кант думает. И кантовское замечание можно понять: ситуации совершенно различные — высказывать революционизирующие идеи в условиях революционной ситуации при относительно демократическом режиме и высказывать такие идеи в относительно устойчивой ситуации при деспотическом режиме. Философ не был робкого десятка, о чем свидетельствуют его отношения с королем и цензурой по поводу публикации трактата «Религия в пределах только разума», но и шаткость своего положения, бесполезность и губительность лобовой атаки и значительно большую эффективность обходного маневра он понимал.

Об экзотерической, внешней, стороне кантовской философии и скрытом за ней сущностном содержании говорит Гегель¹⁴, отказываясь видеть в лице кенигсбергского философа лишь разрушителя прежней метафизики и признавая наличие у Канта положительной метафизической программы.

В наше время о лукавстве Канта, об уклончиво-изворотливом характере его стиля писали много. В нашей философской литературе на эту сторону дела серьезное внимание впервые обратил А. В. Гулыга, убедительно показавший, что без учета иронической организации текста понимание многих весьма ответственных мест его оказывается превратным¹⁵. Эту же мысль выразил Э. Ю. Соловьев, писавший, что «используемые Кантом традиционные понятия на каждом шагу обнаруживают странную двусмысленность и парадоксальность, тенденцию к отрицанию и преодолению своего буквального, исторически устоявшегося содержания»¹⁶.

ЭЗОТЕРИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ПОСТУЛАТОВ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Хорошо известно, что идеи чистого теоретического разума, особенно две из них — психологическая и теологическая, согласно как букве, так и духу «критической» философии имеют строго регулятивный смысл и должны использоваться в любом философском построении в строго регулятивном смысле. Относительно космологической идеи такой оговорки даже и не требуется вследствие негативной диалектики теоретического разума. Если «психологическая и теологическая идеи не содержат в себе антиномии», почему «ничто не мешает нам *принимать* эти идеи за объективные и гипостазировать их», то в космологической идее «разум впадает в антиномии, если он хочет осуществить ее» (З, 572). В кругу истинных ценителей и знатоков философии Канта положение о недопустимости конститутивного применения этих идей является аксиоматическим, не подвергаемым ни малейшему сомнению.

Правда, на основе вышеописанного профанного понимания можно рассмотреть взятую вне общего контекста фразу, что «ничто не мешает нам *принимать* эти идеи за объективные и гипостазировать их» (3, 572), и аналогичные ей как свидетель-ство не только допустимости, но и желательности такого *прия-тия*, однако сделать это можно, лишь решительно не считаясь с истинными намерениями Канта. Сам он, как всегда в таких случаях, спешит объяснить, что «сами по себе они не должны быть приняты, а должны иметь реальную значимость только как схемы регулятивного принципа систематического единства всех знаний природы, стало быть, они должны быть положены в основу только как аналог действительным вещам, а *не как дей-ствительные вещи в себе*» (курсив мой. — Л. К.) (3, 573).

«Действительная вещь в себе» связана в пределах чистого теоретического разума единственно лишь с космологической идеей, которой соответствует вещь в себе как средство аффи-цирования чувственности. Отсюда следует и соответствующее различие между ноуменами как понятиями, с помощью которых мы мыслим сами идеи чистого теоретического разума. Психологической и теологической идеям релевантны ноумены как пу-стые понятия, тогда как космологической идее релевантен ноумен как понятие хотя и непознаваемой средствами теоретического разума, но необходимо объективной сущности.

Очень важным моментом всей системы «критической» фило-софии можно считать тот факт, что связь теоретического разу-ма (и мира природы), с одной стороны, и практического разума (и мира свободы), с другой стороны, происходит при посредстве не психологической или теологической идей, а именно при по-средстве идеи космологической. Вещь в себе как объект космо-логической идеи не ограничивается только тем, что она есть средство аффицирования нашей чувственности — она есть, по-мимо этого, еще и умопостигаемый, трансцендентальный мир свободы (из космологической идеи как системы идей — это первая динамическая идея), а этот последний является по пре-имуществу объектом разума практического, хотя и имеет ка-сательство до разума теоретического. Ведь «практический разум имеет в своей основе ту же самую познавательную способность, что и спекулятивный, поскольку оба суть *чистый разум*» (4(1), 416).

Именно поэтому, когда Кант ведет речь об идеях чистого разума в практическом применении как необходимых постула-тах практического разума, то постулаты эти: бессмертия души, свободы воли и бытия божия — неравноправны. Первый и послед-ний постулаты (и это архиважно!) суть следствия второго, т. е. свободы (см. 4(1), 435—436). Мы уже имели возможность высказать соображение и, как кажется, достаточно его обосновать, что умопостигаемый мир для Канта — это синоним мира социальных отношений, что моральность для Канта равна со-

циальности¹⁷, сформулировав закон тождества моральности и социальности как один из существенных законов «критической» системы.

Как известно, Кант первым в истории этики решительно выступил против объяснения нравственных отношений на основе их сведения к природным явлениям, был самым последовательным критиком натурализма в этике. Поэтому, когда интуитивисты, например Дж. Мур¹⁸, приписывают себе заслугу обнаружения так называемой «натуралистической ошибки» («naturalistic fallacy») в этике, они умышленно или нет забывают, что это уже было сделано, по крайней мере, за сто пятьдесят лет до них Кантом. Идея качественной несводимости, качественных различий между природно-физическими явлениями и нравственно-социальными феноменами, как-то умещающимися в границах единого объективного мира, может быть признана весьма важным моментом в истории становления диалектического метода. Не кто иной как Кант осознает ошибочность натурализаторско-робинзонадного подхода к пониманию сущности человека, нашедшего заверщенное выражение в философии европейского Просвещения, особенно французского, в чем опирался он на видение принципиального различия возможностей индивида и всего человеческого рода. «Природные задатки человека (как единственного разумного существа на Земле), направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивидуе, а в роде», — писал Кант (6,9). Это различие, сформулированное Кантом в его знаменитой статье «Идея всеобщей истории во всемирногражданском плане» (1784 г.), в системе критицизма столь существенно, что без него немыслимы ни этическая, ни философско-историческая концепция его. Отнюдь не случайно оно стало предметом острой полемики Канта с Гердером, который продолжал упорствовать на натурализаторско-просветительском подходе к человеку и обществу, не усмотрев новых горизонтов, открываемых точкой зрения Канта¹⁹.

Необходимо вполне определенно видеть, что постулаты практического разума, в отличие от психологической и теологической спекулятивных идей, соотносятся с соответствующими им объектами. В этом отношении они тождественны космологической идее: соответствующие ноумены как понятия практического разума также не могут быть признаны пустыми понятиями. Таким образом, в кантовской конструкции ноумены представлены в двух их существенных разновидностях: первая разновидность включает в себе те из них, которым в реальном мире ничто не соответствует, которые не имеют адекватных им объектов, которые пусты, пустые фикции разума; вторая включает в себе ноумены, которые такие объекты имеют и просто фикциями быть не могут (см. прямое указание Канта на этот счет — (5, 468), хотя эти объекты в теоретическом отношении непознаваемы, спекулятивно неопределимы. Весьма характерен

в этом смысле вопрос, вынесенный Кантом в заголовок VII раздела второй главы второй же книги «Критики практического разума»: «Как можно мыслить расширение чистого разума в практическом отношении, не расширяя при этом его познания как разума спекулятивного?» «Благодаря аподиктическому практическому закону», — пишет Кант, — идеи практического разума «как необходимые условия возможности того, что этот закон повелевает *делать себе объектом*, получают объективную реальность, т. е. этот закон показывает нам, *что они имеют объекты*, но не в состоянии указать, как их понятие относится к объекту...» (4(1), 469). На практической почве «они становятся *имманентными* и *конститутивными*, будучи основаниями возможности того, чтобы *сделать действительным необходимый объект* чистого практического разума (высшее благо)...» (4(1), 470).

Естественно, возникает вопрос, что же это за объекты? Многие интерпретаторы системы и ранее, и сейчас приходили и приходят к заключению, что объекты мира божьего со всеми его атрибутами, будучи изгнаны из реальности теоретически, возвращаются к реальности средствами практического разума, что Кант более утонченно, в целях согласования с наукой, утверждает истины веры.

Однако оснований сомневаться в правомерности такой интерпретации больше чем достаточно. Прежде всего, Кант дает понять, что мир свободы (или мир морали, или социальный мир) «определенно и ассерторически *познается*, и таким образом нам дается действительность умопостигаемого мира, и притом в практическом отношении *определенно*; и это определение, которое в теоретическом отношении было бы *трансцендентным* (запредельным), в практическом отношении *имманентно*» (4(1), 435). Объекты постулатов практического разума *имманентны* природе и вовсе не претендуют на *трансцендентное* бытие. Говоря о возможностях практического разума, Кант более определенно и недвусмысленно пишет, что «истинное назначение этой высшей познавательной способности состоит в пользовании всеми методами и их основоположениями только для того, чтобы проникнуть *в самую глубь природы* (курсив мой. — Л. К.) подобно всем возможным принципам единства, из которых главное составляет единство целей, но никогда не переходить границы природы, за которыми для нас нет ничего, кроме пустоты» (3, 591). Выходит, что, с точки зрения Канта, объективный мир содержит в себе физическую и социально-моральную природу в пределах единого мира.

Кроме того, необходимо отметить, что были бы беспочвенны возражения Канта против сближения и даже отождествления его системы с Берклиевой, если бы трансцендентный мир принимался Кантом, пусть лишь в интересах существования нравственности. Кантовский дуализм обретает смысл только

при решительном отрицании объективно-идеалистического понимания вещей в себе, в противном случае его система была бы не дуалистической, а эклектической, отличающейся от берклианства не по существу, а лишь в деталях. В «Прологемах...» Кант специально и очень точно подчеркивал именно это обстоятельство: «Основоположение, всецело направляющее и определяющее мой идеализм, напротив, гласит: «Всякое познание вещей из одного лишь чистого рассудка или чистого разума есть одна лишь видимость, и истина только в опыте»» (см. 4(1), с. 200)²⁰.

Поскольку умпостигаемый мир свободы укоренен в глубинах мира природы, то следствия его — бытие бога и бессмертие души — должны иметь совершенно естественный смысл, не имеющий ничего общего с любым возможным теологическим смыслом, будь то традиционно теологический или неопротестантски схоластический, в духе философской антропологии, смысл.

И в самом деле, постулаты практического разума имеют в системе Канта вполне естественное значение — значение важнейших понятий Кантовой философии истории. Бытие бога — это существование человечества с момента его возникновения вплоть до достижения идеального состояния — царства целей, где гармония природы и общества сопровождается гармоническими отношениями между его членами. Бессмертная душа — это не душа эмпирически данного индивида, а сознание такого человечества, поскольку в условиях гармонии оно может существовать вечно. Всевозможные беды, кладбищенский «вечный мир» и покой угрожают человечеству только в том случае, если оно не сумеет достичь справедливого и для всех равного социально-гражданского устройства внутри, по крайней мере, большинства государств и заключить всеобщий мир в союзе равноправных народов.

В упомянутой выше полемике Канта с Гердером останавливает наше внимание обращение к имени Аверроэса. Гердер в идеях Канта видит явное влияние концепции этого средневекового философа. Можно думать, что делается это Гердером не необоснованно: постулат бессмертия души Канта и теория «единого интеллекта» (*unum in omnibus hominibus*) Аверроэса имеют несомненные следы сходства²¹. Если Гердер негативно настроен по отношению к аверроизму, то Кант признает высокие заслуги этого ученого перед философией²².

При таком понимании рассуждения Канта во всех его сочинениях «критического» периода, начиная с «Критики чистого разума», оказываются естественными и последовательными. Идеи такого именно понимания Канта в наше время буквально витают в воздухе. Не делается разве только последний, заключительный шаг, к которому подталкивает логика анализа. Сошлемся, например, на статью С. Эксинна «Кантов анализ надежды»²³, где он пишет, что выглядит прямо-таки ироническим,

что победитель онтологического доказательства бытия бога сам становится на тот же путь, когда он оказывается перед выбором кандидатуры наиболее рационального из всех возможных миров. Кант, — продолжает автор, — не ставит вопрос точно таким образом, но он предполагает его в уме своих читателей. Закljučая статью, Сидней Эксинн пишет: «Если наш анализ надежды справедлив, то Кант потерпел явную неудачу в подведении морального базиса под постулат существования бога. Полное развитие намеченных дистрикций требует понятия *коллективной надежды* (курсив мой. — Л. К.), которое мы и находим в кантовских трудах по религии и истории, увидевших свет уже после первой «Критики...»²⁴. Без обращения к истории имеющихся трудностей не преодолеть, причем следует заметить, что Кант «потерпел явную неудачу» прежде всего потому, что не имел и самого намерения такого рода: обосновывать теологические догматы с помощью морали.

Кант и сам довольно определенно выражал эти свои идеи. Если богословская его терминология не будет нас смущать, подлинный смысл употребляющихся теологических терминов становится достаточно прозрачен. «Единственное, что может сделать мир предметом божественного воления и целью творения, — это *человечество* (мир разумных существ вообще) *в его полном моральном совершенстве...*»²⁵, — пишет Кант. Такое человечество Кант определяет как «царство божие на земле», что равно «этически-гражданскому состоянию», при котором «люди объединены под началом тоже общественных (подобно политическим. — Л. К.), но свободных от принуждения законов, т. е. только *законов добродетели*»²⁶.

Противопоставляя понятию политической общности (государству или даже частному союзу государств, направленному против других государств и народов) понятие этической общности, Кант пишет, что «понятие об этической общности всегда должно относиться к идеалу сообщества всех людей, и в этом оно отличается от понятия политической общности»²⁷. Только в этической общности возможен вечный мир, только человечество есть царство целей, создаваемое самими людьми²⁸, и т. д. и т. п. Ограничим неограниченные возможности цитирования лишь одним фрагментом, в котором оба постулата в их реальном смысле соединены: «Естественная религия как мораль (в отношении свободы субъекта), соединенная с понятием о том, что может способствовать достижению ее конечной цели (с понятием о *боге* как моральном творце мира) и в ее отношении к *человеческому веку, который соразмерен со всей этой целью в общем (к бессмертию)* (курсив мой. — Л. К.), — есть чисто практическое понятие разума...»²⁹ Еще в «Критике чистого разума» Кант выразил задушевные свои идеи, сказав, что то, что он называет моральным миром, может встретиться «в истории человека сообразно нравственным предписаниям» (3,663).

Постулаты практического разума — не единственный, не исключительный случай использования Кантом традиционных понятий официальной идеологии в смысле, не имеющем с ней ничего общего, — это широко используемое правило обходить острые углы, в конечном счете торжествуя над всем миром феодальной религиозной и политической идеологии. Характерно, что в черновых набросках и заметках, не предназначенных Кантом к публикации, философ значительно более откровенен и прямолинеен: подчас смысл употребляющихся терминов определяется им однозначно. Воистину ограничения порождают хитрости.

¹ См., например: Ward K. The development of Kant's view of ethics. Oxford, 1972.

² См.: История философии. В 6-ти т. М., 1957. Т. 2, с. 48; Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973, с. 72, 319—321.

³ Например: Быховский Б. Э. Религия перед судом разума. — В кн.: Вопросы научного атеизма. М., 1975. Вып. 17; Дробницкий О. Г. Понятие морали. М., 1974, с. 69—70; Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 145—148.

⁴ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 354.

⁵ Там же, с. 337.

⁶ Там же, с. 336.

⁷ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965, с. 57.

⁸ См., например: Пивоев П. М. Ирония как эстетическая категория. — Философские науки. 1982, № 4.

⁹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, с. 336.

¹⁰ Пивоев П. М. Ирония как эстетическая категория, с. 55.

¹¹ См.: Нарский И. С. Проблема движения к диссонансу и к его преодолению у Канта и Гегеля. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1980. Вып. 5.

¹² Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, с. 305.

¹³ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 514.

¹⁴ Гегель Г. В. Наука логики. М., 1970. Т. 1, с. 75.

¹⁵ См.: Гулыга А. В. Кант-ироник. Публикация трактата И. Канта «Конец всего сущего». — Философские науки, 1973, № 6; Он же, Кант. М., 1977, с. 201—205; Он же. Кант сегодня. — В кн.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 34—40.

¹⁶ Соловьев Э. Ю. Проблема философии истории в поздних работах Канта. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3, с. 70.

¹⁷ Калининков Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Автореф. дис. на соиск. учен. степени д-ра филос. наук. Л., 1981, с. 8; Он же. Закономерности хода истории в философии истории Канта. — Философские науки, 1983, № 3, с. 114—115.

¹⁸ Об этом см. нашу статью «К полемике между Кантом и Гердером по вопросам философии истории». — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1980. Вып. 5.

¹⁹ В публикации черновых заметок Канта, посвященных критике идеализма (см.: Кант И. Из черновигов. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3, с. 126), В. А. Жучков замечает, что Кант в этом месте трактует систему Беркли как солипсизм, что отличается от трактовки в «Пролегоменах...» или втором издании «Критики чистого разума». Однако, видимо, и в этом случае под бытием того, кто утверждает существование всех вещей, надо понимать не эмпирического субъекта, но бога. При таком понимании всякое различие

трактовок исчезает: Кант последовательно оценивает систему Беркли как объективный идеализм. Эвфемистическими способами выражения понятия «бог» Кант пользуется постоянно.

²¹ См.: Джохадзе Д. В., Стяжкин Н. И. Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1981, с. 92—93.

²² См.: Кант И. Рига и Лейпциг у Харткноха. Идеи к истории человечества И. Г. Гердера. Часть вторая. 1785, 344 с. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1980. Вып. 5, с. 118.

²³ Achin S. Kant's Analysis of Hope. — In: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4—8 April 1981. Teil 1.2: Sektionen VIII—XIV. Bonn, 1981, p. 626.

²⁴ Ibid., p. 633.

²⁵ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 128.

²⁶ Там же, с. 163.

²⁷ Там же, с. 165.

²⁸ Там же, с. 196, с. 222.

²⁹ Там же, с. 228.

В. Д. ШМЕЛЕВ

АТЕИСТИЧЕСКИЕ ИДЕИ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА»

Религиозные воззрения И. Канта, которые он проводит в своем главном произведении, чрезвычайно сложны и противоречивы. Наряду с положениями протестантизма, составляющими внешнюю канву кантовской религиозной концепции, они содержат значительную долю субъективизма, индифферентизма и даже полуприкрытого атеизма. обстоятельное исследование всех этих сторон теологической конструкции И. Канта — дело монографической работы. Предметом нашего анализа в данной статье будут лишь некоторые атеистические моменты основного кантовского сочинения.

Многозначность теологических взглядов, представленных в «Критике чистого разума», является следствием противоречивости социальных позиций прусского бюргерства.

В теоретических построениях бюргерских идеологов прогрессивные буржуазные идеи тесно переплетались с идеями господствующего феодального класса. Философия И. Канта — конкретный пример такого противоестественного симбиоза.

Прочный сплав в единой доктрине прямо противоположных по духу атеистических и теологических воззрений весьма затрудняет адекватную интерпретацию кантовского религиозного учения. А наличие в нем разнородных элементов нередко служит причиной для различного рода деформаций и искажений, особенно под пером отдельных буржуазных комментаторов, стремящихся представить И. Канта истинным протестантом, защитником религиозных ценностей. Конечно, повод для подобного видения дает сам И. Кант, прибегающий иногда даже при анализе сугубо научных проблем «к вполне схоластическим аргументам»¹. Однако в большей мере теистическое истолкова-

ние кантовского наследия есть результат научной недобросовестности апологетов протестантизма.

И. Кант не реформатор религиозного культа, как бы ни пытались изобразить его в такой роли некоторые современные богословы протестантского толка. Он не обскурант, расчищающий место для веры в сверхъестественное, хотя неосторожно роняет похожую мысль на страницах своего труда. Основатель классической немецкой философии преимущественно решает проблемы светского, атеистического характера. Это коренные мировоззренческие вопросы о предназначении человека, о его познавательной деятельности, о практической ценности человеческих поступков. И. Кант отмечает, что разум не в состоянии уклониться от этих вопросов, «так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них» (3,73), поскольку они превосходят его возможности.

Неподвластные суду разума представления людей о мире, о человеке значительно удалены от опытного знания и составляют, по И. Канту, главное достояние метафизики. Наиболее удаленными и возвышенными из них являются религиозные догмы: «доказательство бессмертия нашей души», «доказательство свободы воли» и «доказательство бытия бога из понятия всереальной сущности» (3,96—97). Будучи метафизической сердцевиной любого мировоззренческого учения, все эти положения неоднозначны, так как допускают при объяснении противоречащие друг другу суждения. Возведение на их основе все новых и новых идеальных построек, по мнению великого критика, — совершенно бесплодное занятие. Оно порождает лишь бесконечные споры между различными философскими системами. Причем материалисты и идеалисты, атеисты и теологи занимают одинаково неверную позицию; они не учитывают познавательные способности разума. Действительно плодотворная задача, с точки зрения И. Канта, состоит в исследовании самого разума, в определении его границ и меры компетентности. Только ее решение позволит создать достаточно прочный фундамент для будущего строительства обширного здания критической философии.

Апелляция к разуму, как к первооснове всех продуктов духовного творчества людей, на наш взгляд, ведущая атеистическая черта кантовского учения. Немецкий теоретик, указывает В. И. Ленин, «говорит о правильном мышлении», которое «не отходит от истины, а подходит к ней»². В качестве отправного пункта своего исследования он принимает не нечто сверхъестественное, а пердовое научное мышление, черпающее аргументы из наиболее прогрессивных наук того времени — естествознания и математики. «Я полагал бы, — пишет И. Кант, — что пример математики и естествознания... достаточно замечателен, чтобы поразмыслить над сущностью той перемены в способе мышления, которая оказалась для них столь благопри-

ятной, и чтобы по крайней мере попытаться подражать им...» (3,87).

Поставив научное мышление в центр философского исследования, И. Кант разорвал с протестантской теологической традицией, согласно которой разум является бесплодным и даже вредным явлением, или ему отводится второстепенная роль по сравнению с божественным откровением. Наше «познание, — писал, например, Лютер, — не естественное; оно прямо противоречит здравому разуму, который возмущается при мысли, что отпущение грехов дается нам даром, из одного милосердия, хотя мы и заслужили противное нашими великими и страшными грехами»³. Несколько позднее Меланхтон вынужден был смягчить позицию основоположника реформированного христианского культа и признать определенное значение разума, но тем не менее и у него эта важнейшая человеческая способность выступает лишь служанкой богословия.

В отличие от протестантской ортодоксии И. Кант считает разум главной детерминантой человеческих мыслей и действий. Перед судом должны предстать все духовные явления без исключения. В том числе, религия и законодательство, которые «хотят поставить себя вне этой критики» (3,75). Казалось бы, что отсюда логически следует полное отрицание сверхъестественного, существующего в любых формах и видах. Однако мы не обнаруживаем этого в кантовском произведении. Критическое отношение к религиозному мировоззрению не приводит ученого в лагерь последовательного атеизма. У основателя немецкой теории, подчеркивает К. Маркс, наблюдается «положительное упразднение религии»⁴. Он не отбрасывает этот отживающий средневековый хлам, а стремится включить его в свою философскую картину мира в качестве необходимого, естественного элемента.

«Положительное» отношение к религии, попытки придать ей естественный вид сближают И. Канта с предшественниками ему деистами. Последние тоже хотели совместить разум и религиозные представления. Они сохраняли бога как основную причину мироздания, а догму откровения трактовали как источник получения высших «божественных» истин. Неотъемлемой стороной их воззрений были горячая любовь к науке, плодотворная разработка ее методологии, активное использование научных достижений при решении крупных философских проблем. Почти все это свойственно и И. Канту. Вместе с тем было бы ошибочно ставить знак равенства между ним и деистами. Создатель «Критики чистого разума» делает существенный шаг вперед. В лоне критической философии он еще более ограничивает сферу использования теологических понятий.

Излагая свое понимание религиозных вопросов, И. Кант в противоположность предшественникам не приемлет божественное откровение в роли важнейшего компонента теологической док-

трины. Для него, как абсолютно справедливо отмечает Б. Э. Бывховский, «откровение не является, наряду с опытом и рассудком, одним из источников познания истины...»⁵. Этот супранатуралистический феномен, по мнению автора знаменитой «Критики», присущ лишь библейской религии, основывающейся на исторических текстах. Он невозможен в религии, базирующейся на основоположениях разума. Такое очевидное «неуважение» к откровению неприемлемо для протестантских и религиозно мыслящих неокантианцев. Хором они заявляют, что «религия Канта слишком абстрактна, жидка и рациональна», что ее необходимо обосновать «на предании, на исторических фактах, на сверхъестественном откровении»⁶, что было бы гораздо лучше, если «библия не казалась ему только терпимым средством общественного воспитания народа на основах религии страны, но... была бы более священной и дорогой книгой; ...чтобы он с благодарностью признал эту книгу как откровение Творца человеческого разуму...»⁷, и т. д. и т. п. В действительности отрицание откровения — вовсе не недостаток кантовского учения, как считают вышеуказанные теоретики, а, напротив, его прогрессивная сторона, сближающая воззрения немецкого просветителя с атеистическим миропониманием. И гораздо правильнее будет не дополнять кантовскую религию религией откровения, а вообще отказаться от религиозных мифов, как ненужного придатка к научным взглядам на мир. Именно в этом направлении развивалась после И. Канта передовая атеистическая и философская мысль.

Отвергнув исторические свидетельства религии, И. Кант разрушил традиционные подпорки, которые придавали устойчивость протестантскому религиозному зданию. Главный догмат протестантизма, что «человек оправдывается одной верой независимо от дел закона»⁸, фактически повис в воздухе, поскольку «священное писание», а вместе с ним и знаменитое подтверждение лютеранства, заимствованное из случайного высказывания апостола Павла, были изъяты из числа необходимых религиозных атрибутов. В результате этой хирургической операции фидеизму был нанесен весьма ощутимый удар. Он пришелся по реакционным сторонам протестантского учения. Эта часть протестантизма больше всего затрудняла исследование познавательного процесса. Ведь именно в ней концентрировались опорные пункты религиозного культа, его сакраментальные образы, мистицизм, чудо, которые находятся в явном противоречии с человеческим мышлением. Как ядро сверхъестественного, она не вписывалась в кантовскую философию, поставившую своей целью изучение структуры и механизма научного познания, и поэтому была выброшена на свалку.

Разумеется, критика этих сторон трансформированного христианства не могла уничтожить его корней. Протестантизм исходил прежде всего из того, что «сущность спасения и рели-

гии — не святые вещи и предметы, к которым церковь приобретает нас, тщательно подготовив к этому, а мысли и познание сущности и воли Бога, открывающиеся нам во внутренней душевной борьбе»⁹. Сам разум, следовательно, объявлялся основным средоточием религиозных мыслей и чувств. Кстати, к подобным же взглядам приходили и деисты, рассматривавшие высшую ступень человеческого познания совокупным носителем научных и «божественных» истин. Правда, одни из них, сторонники концепции Локка, думали, что религиозные представления привносятся в разум извне, из истории и природы. Другие же, последователи картезианства, настаивали на врожденном характере религиозного чувства, которое якобы лишь оживляется под действием исторических и природных факторов.

Ни протестантская, ни деистская трактовки разума не удовлетворяли кенигсбергского философа. Особенно он не мог согласиться с ними в том, что познание людей — это тесно сплетенный клубок естественных и сверхъестественных процессов. Допустить такое строение мышления — означало расписаться в собственном бессилии перед поставленной задачей. Разве можно сказать что-либо достоверное о границах человеческого разума или о степени проникновения последнего в действительность, опираясь на мистическое постижение первосущности? Абсурдность такой возможности вряд ли у кого вызывает сомнение. Всякий знает, что религиозные догмы крайне непригодный материал для достижения подобных целей. И. Кант тоже прекрасно это понимал. Но он находился в довольно затруднительном положении, так как, с одной стороны, следовало каким-то образом элиминировать истины теологии из процесса познания, а с другой — этого нельзя было делать по той простой причине, что религиозные взгляды занимали господствующее положение в духовной жизни общества и были распространены среди всех слоев и групп населения. И. Кант вынужден был пойти на компромисс. Он признал, что «неизбежные проблемы самого чистого разума суть *бог, свобода, и бессмертие*» (3,109). Но это признание оказалось троянским конем атеистических воззрений в стане сверхъестественного.

Шаг за шагом, чрезвычайно скрупулезно И. Кант исследует в своем главном труде познавательный процесс, вычлняя его основные ступени. И никогда не может найти подходящей точки опоры для теологических представлений. В трансцендентальной эстетике, подробно разбирая чувственное познание, он склоняется к выводу, что мы не встречаем здесь сверхъестественных сущностей. Они не доступны нашим органам чувств. Самое большое, что мы можем постичь путем чувственного созерцания — это только явления. Интеллектуальное созерцание, оперирующее сущностями, отсутствует в нашей чувственности. Оно «присуще, по-видимому, лишь первосущности» (3,153). На стадии рассудка тоже ничего не изменяется. И тут невозможно обнаружить что-

либо божественное. На этом этапе человеческого познания, согласно И. Канту, происходит лишь обработка чувственных данных, их описание и систематизация путем подведения под определенные априорные правила. Причем рассудочное познание, опираясь на чувственный опыт, никогда не выходит за его границы. Оно остается в рамках естественного движения нашего сознания. А какие-либо иные, мистические рассудочные формы, «если бы даже они и были возможны, — пишет И. Кант, — мы никаким образом не в состоянии ни представить себе, ни понять» (3, 292).

И только на высшей ступени мышления среди идей чистого разума наконец появляется идея «для трансцендентального познания бога» (3,363). Она возникает на самой вершине мыслительного процесса в третьем классе трансцендентальных идей и представляет собой, по словам И. Канта, абсолютное синтетическое единство всех условий возможности вещей вообще. Но и эта идея высшей реальности буквально тут же, всего через несколько страниц, оговаривается прусский философ, нам «еще менее известна и о безусловной необходимости которой я не могу составить себе никакого понятия» (3,368). Даже само определение ее как идеи является неточным. Она не идея, в полном смысле этого слова, а, скорее, трансцендентальный идеал чистого разума, который служит прообразом всех вещей. Приписывая ему статус реальной вещи, мы приходим к понятию первосущности. Но это абсолютно неправомерное действие. Ведь идеал здесь — всего лишь мысленное образование: он не обладает объективным, действительным бытием. Поэтому превращение его в особую сверхчувственную сущность силой одной только нашей безграничной фантазии совершенно недопустимо. «Мы не имеем никакого права на это, — подчеркивает И. Кант, — и не имеем оснований допускать даже возможность такой гипотезы» (3,509).

Поскольку идея бога не более, чем кажущееся явление чистого разума и в объективном мире ей ничего не соответствует (это особенно не нравилось Гегелю), то отсюда неизбежно вытекает, что ее бытие теоретически не может быть обосновано. Любые доказательства, полученные подобным путем, заведомо несостоятельны. Тем не менее И. Кант, как верно замечает И. С. Нарский, не упускает случая проверить на прочность этот атеистический довод. В своем гениальном произведении он «последовательно рассматривает и отвергает все основные «доказательства» существования бога, имевшие в его время хождение среди теологов, — космологическое, физико-теологическое и онтологическое»¹⁰. Единственным из них, имеющим определенную пользу, ему представляется, вслед за И. Ньютоном, физико-теологическое доказательство. Выдающийся немецкий теоретик считает, что оно раскрывает нам величие, мощь и богатство природы, ее изумительную гармонию и красоту. Он даже ратует

за сохранение данного доказательства, как близкого сердцу. Но именно сердцу, а не разуму, так как в конечном счете это доказательство, подобно всем другим, не может довести нас «до такого пункта, куда не достигает никакой возможный опыт и где, стало быть, нет средств обеспечить объективную реальность какому бы то ни было выдуманному нами самими понятию» (3,549).

Вскрыв несостоятельность существующих доказательств бытия бога, И. Кант пришел к выводу о непригодности теологических идей в человеческой познавательной деятельности. Они всего лишь заблуждение чистого разума, его неправомерный выход за собственные границы. В действительности ничего сверхъестественного в познании нет. Оно представляет собой реальный процесс обработки данных опыта. И только. А всякие измышления о наличии в нем верховного существа — это, перефразируя слова творца «Критики», свободный полет на крыльях нашей фантазии. Он происходит в безвоздушном пространстве, где совершенно отсутствуют подлинные объекты.

Такой, по сути дела, атеистический вывод позволил И. Канту освободить научное познание, а вместе с ним и природу от сверхъестественных сил. Мышление предстало как совокупность познавательных процессов, в которых нет места мистике и сакраментальным явлениям. В этом, нам представляется, бессмертное завоевание кантовской философии. Оно открыло перед наукой и производством благоприятные возможности для безграничного развития во всех направлениях. Правда, полное освобождение, к сожалению, так и не состоялось. И. Канту не удалось довести его до логического конца. «Великому философу, — пишет Иосиф Дицген, было слишком трудно... совершенно эмансипировать науку от религии»¹¹. Идеализм, метафизичность, элементы агностицизма цепко держали его в плену религиозного дурмана. «Отношение к материи как к чему-то нечистому, «вещь в себе», или сверхчувственная истина»¹², образуя слабые пункты в трансцендентальной философии, открывали дорогу поповщине и мистицизму. Они мешали выдающемуся немецкому теоретику подняться над ограниченным, «стыдливым атеизмом», который «принижает знание, чтобы очистить место вере»¹³.

Как отступление от последовательных атеистических взглядов следует рассматривать и перемещение философом перво-сущности в зону действия моральных законов. Отвергнув идею бога «как предмет спекулятивного разума», И. Кант сохранил ее «как предмет нашего практического интереса»¹⁴. То есть идее бога было отказано в реальном существовании не во всей действительности, а лишь в области научного постижения природы. Что же касается человеческого общения, то именно в нем, с точки зрения знаменитого критика, эта идея обретает объективное бытие, превращаясь из трансцендентального идеала чис-

того разума в «образец добродетели», в эталон, с которым человек сверяет свое нравственное поведение.

В «Критике чистого разума» И. Кант намечает только основные контуры этикотеологии. Подробного анализа всех ее сторон в данном произведении еще нет. Мыслитель разрабатывает их в «Метафизике нравственности» и в «Критике практического разума». Конечно, это не позволяет проследить в рамках настоящей работы достоинства и недостатки этикотеологии.

В заключение хочется отметить, что, изгнав сверхъестественное из научного познания и поставив его в зависимость от моральных законов, И. Кант разрушил, кроме периферии, и сердцевину протестантизма. Религиозные догмы, доселе составлявшие ядро разума и определявшие собой все другие взгляды, вдруг оказались на задворках и превратились в подчиненный элемент человеческого сознания. Главенствующая роль религии была безвозвратно подорвана.

¹ Ойзерман Т. И. Иммануил Кант — родоначальник классической немецкой философии. — В кн.: Иммануил Кант. Соч. в 6-ти т. М., 1963. Т. 1, с. 18.

² Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 151.

³ Цит. по: Новиков Е. Гус и Лютер, б. г., б. м., с. 209.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. К критике гегелевской философии права. Введение. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 422.

⁵ Быховский Б. Э. Религия перед судом разума (к 250-летию со дня рождения И. Канта) — В кн.: Вопросы научного атеизма. М., 1975. Вып. 17, с. 217.

⁶ Паульсен Ф. Иммануил Кант, его жизнь и учение. М., 1905, с. 351.

⁷ Цит. по статье К. Форлендера в кн.: И. Кант. Религия в пределах только разума. Спб., 1908, с. 7.

⁸ Чанышев А. Н. Протестантизм. М., 1969, с. 26.

⁹ Трэлътч Е. Лютер и наше время. — В кн.: Корнилль Е. и др. Христианство в освещении протестантских теологов. Спб., 1914, с. 85.

¹⁰ Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 109.

¹¹ Дицген Иосиф. Философия социал-демократии. М., 1907, с. 120.

¹² Дицген И. Указ. соч., с. 124.

¹³ Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 152.

¹⁴ Фишер Куно. История новой философии. Спб., 1864. Т. 3, с. 217.

А. С. КАРМИН

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА В КАНТОВСКОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

В «Критике чистого разума» Кант предложил новый — и неожиданный для его современников — путь построения теории познания, предопределивший постановку многих проблем в дальнейшем развитии гносеологии и методологии науки. В сущности, это была первая в истории философии попытка извлечь гносеологические уроки из опыта развития классической физики и на основе его обобщения дать систематическое объяснение

форм и способов разработки математики, теоретического естествознания и философии. Кант подверг исследованию методологические установки, только еще формировавшиеся в науке XVIII в., и нащупал в них те трудности и противоречия, разрешить которые без обращения к принципам материалистической диалектики невозможно.

1. Явления и вещи в себе. Одна из основных идей гносеологической концепции Канта — идея разграничения явлений и вещи в себе. Именно она служит краеугольным камнем кантовского агностицизма и идеализма, и именно ее, как правило, подвергают в первую очередь критике, когда ставится задача оценки учения Канта с позиций диалектико-материалистической философии. Но критика этой идеи философами-марксистами отнюдь не означает, что над ней ставится могильный крест. В работах Ф. Энгельса и В. И. Ленина нетрудно отыскать множество высказываний, из которых видно, что они считают в определенных отношениях целесообразным различать явления и вещи в себе и используют такое различие при анализе процесса человеческого познания.

В. И. Ленин отмечает существование вещи в себе как реальности, независимой от нашего сознания и вызывающей наши ощущения. Заблуждение же Канта состоит в том, что эта мысль сочетается у него с утверждением о непознаваемости вещи в себе, принципиальной невозможности что-либо узнать о ней из наших ощущений¹. Считая ошибочным кантовское представление о непреодолимости грани, отделяющей доступное нашему познанию явление от вещи в себе, В. И. Ленин вместе с тем полагает, что необходимо видеть их несовпадение, их отличие друг от друга: «Вещь в себе отличается от вещи для нас, ибо последняя — только часть или одна сторона первой»².

Вопрос о различии между явлениями и вещами в себе — один из старейших философских вопросов. Еще древние греки пытались обосновать разницу между вещью, какой она существует «сама по себе», и тем, какой она является в процессе познания «для нас»³. В Новое время возможность познания вещей в себе была темой размышления Локка, Мальбранша, Лейбница, Мендельсона и многих других философов. Создавая свою гносеологическую концепцию, Кант продолжил эту традицию. Его тезис о принципиальном отличии вещей в себе от познаваемых нами явлений в известной мере был выражением духа времени. Он имел оправдание в недостаточном развитии состояния естествознания, когда «наше знание природных вещей было еще настолько отрывочным, что за тем немногим, что мы знали о каждой из них, можно было еще допускать существование особой таинственной «вещи в себе»⁴.

Однако в учении Канта отразились не только слабости, свойственные тогдашнему уровню развития науки, но и некоторые общие черты научного знания, определяющие его природу, его

структуру и его отношение к познаваемой реальности. И если Кант не нашел вполне адекватного способа описания этих черт, то тут нет ничего удивительного. Можно удивиться лишь тому, что он смог — хотя и в несовершенном виде — уловить их, несмотря на то, что они носили тогда еще «зародышевый» характер и проявились в полной мере гораздо позже.

Кантовское разграничение явления и вещи в себе — это та исторически ограниченная форма, в которой на материале науки XVIII в. была поставлена важная в методологическом плане проблема различия между объектом как фрагментом объективной реальности («объект действительности», «материальный объект») и объектом, каким он предстает человеку в осуществляемом им познавательном процессе («объект познания», «предмет исследования»). Но, обнаружив различие между объектом познания (явлением) и объектом действительности (вещью в себе), Кант метафизически абсолютизирует его. Он с самого начала категорически отказывается признать существование какого бы то ни было сходства или соответствия между явлением и вещью в себе, которое позволило бы знанию о первом рассматривать так же, как и знание о втором. Любые нити, по которым знание может быть перенесено с явлений на вещи в себе, он решительно перерезает.

Такая позиция имеет своим следствием специфическую трактовку проблемы соотношения объекта и субъекта в познании — еще одной проблемы, которую Кант унаследовал от предшественников, но во многом переосмыслил. В традициях философии XVII—XVIII вв. познавательное отношение субъекта и объекта трактовалось как их внешнее противостояние, в котором объект познания предъясняет субъекту свое содержание, а последний благодаря имеющимся у него психологическим способностям воспринимает это содержание и фиксирует его в виде знания, характеризующего объект «каков он есть сам по себе». Кантовское учение ломает этот гносеологический стандарт. Кант, с одной стороны, резко отделяет объективное от субъективного (когда речь идет об отношении субъекта к объекту действительности), а с другой — вскрывает их тесную взаимосвязь (когда дело касается отношения субъекта к объекту познания).

Жесткое противопоставление явления и вещи в себе лишает Канта возможности выявить действительную диалектику взаимодействия субъекта с объективным миром. Объективное и субъективное, взятые в этом аспекте, размещаются им по разные стороны баррикады, воздвигнутой между явлениями и вещами в себе. По одну сторону — «чистая объективность», которая «сама по себе» лишена всякой «примеси» субъективного, но вместе с тем и непознаваема для нас. По другую — мир явлений, доступных нашему познанию, но не несущих в себе уже никакого содержания, которое так или иначе не зависело бы от субъекта.

Контакт между объективным и субъективным в условиях подобной взаимоизоляции приобретает иллюзорный характер. Вещь в себе действует на субъекта, вызывая его ощущения, и мы знаем, пишет Кант, «ее явление, т. е. способ, каким это неизвестное нечто воздействует на наши чувства» (4(1), с. 134); но тем не менее «вещь в себе этим путем вовсе не познается и не может быть познана» (3, с. 135). Поскольку вещь в себе не есть предмет чувственного созерцания, приходится предположить, что она представляет собою лишь «сверхчувственный», «умопостигаемый» объект (ноумен). И тогда в погоню за знанием о ней, недостижимой для человеческой чувственности, выступает человеческий рассудок. Что в сфере чувственности выступает как вещь в себе, то в сфере рассудка представляется как ноумен. Но, несмотря на то, что «понятие *ноумена*, т. е. вещи, которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь в себе (исключительно только посредством чистого рассудка), не заключает в себе никакого противоречия» (3, с. 309), заполнить это понятие каким-либо объективно значимым содержанием рассудку тоже не удастся. Ибо, указывает Кант, «хотя чувственно воспринимаемым объектам несомненно соответствуют умопостигаемые объекты, к которым наша способность чувственного созерцания не имеет никакого отношения, тем не менее наши рассудочные понятия, будучи лишь формами мышления для наших чувственных созерцаний, нисколько не распространяются на эти вещи» (3, с. 309).

Ноумен мог бы быть предметом познания только для такого субъекта, которому была бы свойственна способность внечувственного, интеллектуального созерцания. Но человек такой способностью не обладает. Поэтому вещь, недоступная для его чувственного созерцания, остается недоступной и для его рассудка. Понятие ноумена имеет лишь негативный смысл: мысля о вещах в себе как о ноуменах, «рассудок ограничивает чувственность, не расширяя этим своей собственной сферы» (3, с. 333). Попытки создать позитивное представление о ноуменах ведут, в конце концов, к антиномиям чистого разума и к трансцендентальным идеям, которые «производят только видимость» (Кант добавляет: «но непреодолимую видимость, против которой вряд ли можно устоять») (3, с. 552). Т. И. Ойзерман справедливо подчеркивает, что ноумены, которые Кант называет идеями чистого разума (бог, абсолютная свобода, бессмертная душа), в отличие от вещей в себе, «аффицирующих» нашу чувственность, обладают лишь проблематичным существованием⁵. Но в деятельности чистого разума эти ноумены выступают как результаты его стремления постигнуть мир вещей в себе. Поэтому для Канта теоретическая недоказуемость их существования является еще одним свидетельством того, что человек построить знание о вещах в себе не в состоянии.

Если вещи в себе принадлежат к миру ноуменов, поскольку

они не составляют предмет чувственных созерцаний и могут лишь *мыслиться* как их источник, то ноумены принадлежат к миру вещей в себе, поскольку они трансцендентны нашему знанию и непознаваемы для нас. Мы, однако, никаким образом не можем узнать, каково отношение ноуменов, которые конструирует чистый разум, к вещам в себе, вызывающим наши ощущения.

Итак, когда в качестве объекта рассматриваются вещи в себе, то объект и субъект оказываются у Канта абсолютно чуждыми друг другу. Вещь в себе, выступая как источник ощущений, сама стучится в дверь нашей чувственности, и чувственность пробуждается от этого стука, но не впускает ее в свой пространственно-временной мир. Наш разум, напротив, охотится за ней и делает все, что в его силах, чтобы накрыть ее сетью своих понятий, но титул ноумена, под которым она должна занять место в его царстве, не привлекает ее, и в раскинутой разумом понятийной сети оказываются пойманными только его собственные творения. Не случайно П. А. Флоренский, обвиняя Канта в двусмысленности, ядовито замечает: «Кант — великий лукавец. Его феномены — явления, в которых ничего не является; его умопостигаемые ноумены — ...именно умом-то и не постигаются и вообще никак не постижимы...»⁶. Кант дает определенный повод для подобных обвинений: это цена, которую ему приходится заплатить за то, что он допускает существование непознаваемых вещей в себе.

Однако именно отделение явлений от вещей в себе — при всей грубости, с какой Кант «априорно» расщепляет их действительное единство, — образует в системе его теоретических установок опорный пункт, отталкиваясь от которого основоположник немецкой классической философии открывает путь к пониманию диалектики соотношения между субъектом и объектом познания. Отрыв субъекта от объекта, понимаемого как вещь в себе, имеет у Канта своей обратной стороной взаимодействие субъекта с объектом, понимаемым как явление. Рассматривая явление как предмет познания, Кант преодолевает ограниченность взглядов философов того времени, составляющую, как указывал К. Маркс, «главный недостаток всего предшествовавшего материализма», и заключающуюся в том, что «предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта* или в форме *созерцания*»⁷. Впервые в истории философии Канту удается — хотя еще в неадекватной, идеалистической форме — развить мысль, что предмет познания не есть нечто совершенно постороннее и независимое от субъекта, что он формируется благодаря активности субъекта и существует в формах его деятельности. «Внутри» сферы познания, как она очерчивается Кантом, субъект и объект перестают быть застывшими противоположностями, жестко отграниченными друг от друга. Их метафизическое противопоставление, общепринятое в докантов-

ской гносеологии, рушится под напором новой, «деятельностной», трактовки процесса человеческого познания.

2. Субъект и объект познания. Разработка новой, оригинальной гносеологической концепции потребовала от Канта существенного переосмысления понятий субъекта и объекта познания. Его постановка проблемы субъекта и объекта познания, безусловно, идеалистична. Однако она содержит множество глубоких идей, оказавших огромное влияние не только на последующую эволюцию немецкого классического идеализма, но и на все дальнейшее развитие философии.

Понятие объекта в теории познания Канта неоднозначно. Оно применяется им для обозначения и вещей в себе, и явлений. Вообще говоря, объектом познания может быть все, что угодно. Но так как объекты «сами по себе» Кант считает непознаваемыми, перед ним встает задача объяснить, что собою представляют объекты, доступные нашему познанию, выступающие как *предметы знания*. Кант пишет: «Мы можем, конечно, называть объектом все...; однако, чтобы решить, что означает это слово, когда речь идет о явлениях, поскольку они (как представления) не объекты, а только обозначают какой-нибудь объект, требуется более глубокое исследование» (3, с. 259—260).

С точки зрения Канта, объект может выступать в качестве предмета знания, если он отвечает двум основным условиям: во-первых, он должен быть «дан» в сознании субъекта, т. е. должен существовать как его представление. Ибо то, что не представлено в сознании субъекта и, таким образом, не «дано» ему, вообще не может быть предметом знания, а есть непознаваемая вещь в себе. Это убеждение Канта заставляет его настаивать на требовании, чтобы предмет был лишь «идеальной реальностью», существующей в сознании субъекта. Данное требование выражает условие возможности построения какого-либо знания о предмете вообще. Во-вторых, он должен не совпадать с представлениями о нем, существовать отдельно от этих представлений. Ибо он есть «предмет, который соответствует познанию, стало быть, так же и отличается от него» (3, с. 704). Природа такого предмета должна определяться факторами, не зависящими от произвола и фантазии субъекта. «Наша мысль об отношении всякого знания к его предмету заключает в себе момент необходимости, а именно предмет рассматривается как противное тому, чтобы наши знания определялись и как попали...» (3, с. 704). Следовательно, в познаваемом предмете должна заключаться объективная, не подвластная субъекту необходимость. Он должен быть таким представлением, которое стоит «перед» нашим сознанием как нечто независимое от него, противоположаемое ему, и в этом смысле он должен обладать объективной реальностью, самостоятельным по отношению к субъекту существованием. Это — условие возможности постро-

ения знания, имеющего не только субъективную, но и объективную значимость.

Нетрудно заметить, что указанные два условия имеют несовместимый, альтернативный характер. Требуя, чтобы предмет был представлением субъекта и вместе с тем отличался от его представлений, существовал в сознании субъекта и при этом был независим от него, обладал одновременно и идеальной и объективной реальностью, Кант как будто сам изготавливает для себя ловушку, из которой невозможно выбраться. Однако он находит способ, позволяющий, по его мнению, разрешить все противоречия. И хотя этот способ на самом деле далеко не столь эффективен, как кажется Канту, он представляет большой интерес потому, что в нем впервые получает развитие глубокая и плодотворная идея активной роли субъекта в познании, — идея, составляющая важное завоевание философской мысли.

«До сих пор считали, что всякое знание должно сообразоваться с предметами», тогда как следует, наоборот, полагать, что «предметы должны сообразоваться с нашим познанием», — так излагает Кант произведенную им «перемену в способе мышления», которую он сам сравнивает с коперниканским переворотом (3, с. 87). Иными словами, для Канта познание означает не построение знания, соответствующего предмету, а построение из материала чувственных созерцаний предмета в соответствии с априорными формами познавательной деятельности субъекта. Поскольку для этого от субъекта непременно требуются активные действия, постольку идея активности субъекта является важной конституентной кантовской гносеологии. Но Кант, во-первых, имеет в виду лишь идеальную, теоретическую активность, а, во-вторых, приписывая ей способность не только создавать представления, соответствующие объектам, но и формировать сами объекты из представлений субъекта, абсолютизирует ее. Кант был бы прав, если бы речь шла здесь о создании идеальных объектов, представляющих собою теоретические модели объективной реальности; но у него идеальные объекты, сконструированные из представлений субъекта, — это и есть реальные объекты природы. Идеалистический характер такого понимания активности субъекта очевиден.

Итак, первое из указанных выше альтернативных условий Кант выполняет: познаваемые нами объекты — идеальные образования, которые существуют в нашем сознании, они суть не более чем комбинация наших представлений. Заняв эту сугубо идеалистическую позицию, Кант мог бы увидеть одобрительную улыбку расположившегося по соседству Беркли и, казалось бы, должен дружески пожать ему руку. И если он отворачивается от английского епископа и противопоставляет свой «трансцендентальный» идеализм его «догматическому» идеализму, то причина этой неговорчивости в том, что немецкий мыслитель, не

прибегая к помощи всемогущего бога, выполняет и второе условие. Правда, согласовать тезис, что объект есть лишь комбинация представлений субъекта, с требованием, чтобы он не зависел от сознания субъекта, Канту удастся лишь ценою больших усилий (и, строго говоря, разрешить все возникающие при этом противоречия ему так и не удалось).

Кант указывает на два источника, из которых проистекает объективная реальность предмета. Первый состоит в том, что чувственные представления возникают в результате не зависящего от субъекта воздействия вещей в себе на его душу. Субъект не может по собственному желанию сделать воспринимаемые в опыте явления существующими или не существующими. Их существование или несуществование определяется неподвластными и неизвестными ему обстоятельствами. Но восприятия «сходятся друг с другом в опыте только случайно» (3, с. 349), их сочетание в индивидуальном опыте отдельного субъекта имеет значимость лишь для одного. Они не обладают объективной значимостью («необходимой общезначимостью»), пока не подведены под чистые рассудочные понятия, с помощью которых только и становится возможным определить предмет как нечто существующее не только в сознании какого-то одного субъекта, а в «сознании вообще».

Таким образом, Кант хотя и признает, что существование явлений детерминировано объективными, независимыми от сознания субъекта причинами, но при этом считает, что если они не мыслятся с помощью категорий, то можно говорить только об их субъективной реальности, т. е. об их существовании лишь в отношении к отдельному, индивидуальному субъекту, воспринимающему их. Поэтому решающую роль в оформлении объективного существования предметов он отводит другому источнику их объективной реальности — деятельности рассудка, благодаря которой устанавливается связь чувственных представлений, и таким путем образуется предмет как определенное, единое целое.

Однако деятельность рассудка не изменяет того фундаментального положения Канта, что предмет есть лишь сочетание представлений субъекта. Она лишь добавляет к этим представлениям еще одно — представление об их связи. Но ведь эта связь вносится в предмет самим субъектом! Каким же образом она приобретает объективный, не зависящий от субъекта характер? Объяснение этого — одна из труднейших проблем трансцендентального идеализма, по признанию самого Канта. Ее решение, изложенное им в главе «Дедуция чистых рассудочных понятий», базируется на том, что условия познания предметов превращаются в условия их существования.

Согласно Канту, субъект обладает «первоначально-синтетическим» единством самосознания (трансцендентальным единством апперцепции), выражаемым в представлении «Я мыслю».

Поскольку это представление сопровождается все другие представления субъекта, постольку последние необходимо должны быть связаны между собою. Сознание априорного единства своего Я становится для субъекта и сознанием необходимого единства всех мыслимых им явлений. Конечно, вывести из единства сознания единство бытия, независимого от сознания (что почти веком позже пытался сделать Е. Дюринг), было бы невозможно. Но Кант говорит о мире явлений, т. е. о «бытии» в сознании субъекта. Выведение единства этого «бытия» из единства сознания вполне соответствует внутренней логике трансцендентального идеализма. Подобно тому, как возможность созерцания явлений подчинена трансцендентальным формам чувственности, возможность мыслить их подчинена трансцендентальному единству апперцепции. Созерцаются явления в пространстве и времени, а мыслятся в трансцендентальном единстве апперцепции. Оно есть, так сказать, «пространство — время» нашего мышления. Если формальная структура пространства и времени предопределяет возможные типы пространственно-временных отношений между явлениями, то формальная организация трансцендентальной апперцепции предопределяет возможные типы логической связи между ними. Эти типы выражаются категориями рассудка. Поэтому «категории суть понятия, а priori предписывающие законы явлениям, стало быть, природе как совокупности всех явлений» (3, с. 212). Явления необходимо должны подчиняться законам, которые рассудок путем категорического синтеза чувственных представлений вносит в них. Субъект не может произвольно конструировать предметы из своих чувственных представлений и понятий: он должен делать это в соответствии с априорными, всеобщими и необходимыми формами синтеза данных всякого возможного опыта, которые выступают таким образом как всеобщие и необходимые условия существования любых предметов знания.

Итак, у Канта всякий объект, являющийся предметом нашего знания, есть представление, существующее в сознании субъекта, но вместе с тем такое представление, которое «задается» субъекту не зависящими от его воли и желания факторами: с одной стороны, воздействием вещей в себе на его чувственность, а с другой — априорными правилами синтетической деятельности рассудка, по которым многообразное содержание чувственных созерцаний подводится под трансцендентальное единство апперцепции. Канту как будто удалось пройти между Сциллой и Харибдой — оба условия, которым должен удовлетворять объект как предмет знания, выполнены. Однако это получено дорогой ценой. Кант в действительности приносит второе условие в жертву первому. Доказательство объективной реальности предметов знания достигается им поразительным способом: нужду Кант превращает в добродетель — сама невозможность познать вещи в себе становится условием возможности

установить всеобщие и необходимые законы природы (ибо именно потому, что явления природы суть только представления субъекта, они должны подчиняться категориям рассудка); само отсутствие в предметах внешних для сознания факторов оборачивается фактором, который гарантирует их объективную реальность. Объективное «вытягивается» из субъективного, как паутина из паука. Кант называет объективным то, что обусловлено природой «сознания вообще» и потому является необходимым и всеобщим для всех познаваемых нами предметов. На этом и основано его отождествление объективности с необходимостью и всеобщностью (и «необходимой общезначимостью»). Но познаваемые нами предметы все-таки остаются идеальными образованиями, существующими лишь в сознании субъекта; их объективная реальность, независимость от сознания является мнимой — она сводится к независимости от сознания отдельного человека, но не от «сознания вообще», представленного в трансцендентальной апперцепции.

Фактически в кантовской философии есть не одно, а два разных понятия объективного существования: 1) объективное существование вещей в себе, которые не могут быть предметами знания; это понятие не может быть никак конкретизировано — ему не могут быть приписаны никакие предикаты; 2) «объективное существование» явлений, которое обусловлено объективным существованием вещей в себе, но оказывается «объективным» (в кавычках) только в силу того, что мы не можем мыслить их как нам угодно, а обязаны подчинять свои мысленные представления о них априорным правилам синтеза (категориям), по которым они включаются в трансцендентальное единство апперцепции. Эта обязанность, налагаемая на наше мышление о них, представляется нам как внешняя для нашего сознания принудительная сила, как объективная необходимость. Но исходит она не от самих предметов нашего знания, а от трансцендентального единства апперцепции, которое определяет форму нашего мышления о них.

Если было бы возможно в кантовских предметах, конструируемых субъектом, видеть теоретические модели вещей объективного мира, то возникла бы картина, которая отражает действительное положение дел в науке. На ней легко можно высветить рациональное содержание кантовской трактовки объектов познания, состоящее в идее о зависимости наших теоретических представлений не только от познаваемой объективной реальности, но и от имеющихся в нашем распоряжении предпосылок познания (в том числе категориального аппарата, форм и способов мышления и т. д.). Однако Кант отбрасывает это «не только... но и». В итоге остается одна лишь односторонняя и потому абсолютизированная зависимость объекта от субъекта. Так «полуправда» превращается в «неправду», верно отмеченный момент познания получает идеалистическое освещение.

Среди предпосылок познания, о которых говорит Кант, большой интерес представляет вводимое им понятие «трансцендентального объекта» (или «трансцендентального предмета»). Это понятие есть наиболее общая форма мышления о предметах, которая становится также и формой самих предметов. Кант подчеркивает, что этот предмет нельзя отождествлять с вещью в себе. Он вообще не представляет собою какого-то определенного объекта. Так как функция рассудка состоит в том, чтобы относить наши чувственные созерцания к какому-нибудь объекту, то он и относит их «к некоторому нечто как предмету чувственного созерцания» (3, с. 720). Это нечто и есть трансцендентальный объект, или «предмет вообще».

В сущности, трансцендентальный объект — не объект познания, а средство познания, ибо он есть лишь общая форма мышления о любом объекте, обусловленная формальной организацией апперцепции. Выступая как «предмет вообще», трансцендентальный объект представляет собой абстрактную конструкцию, объединяющую то общее, что одинаково присуще всем предметам, поскольку в них реализуется трансцендентальное единство апперцепции. Но единство всегда вносится в предмет рассудком посредством категорий. Следовательно, категории — это не только априорные правила синтетической деятельности рассудка, но вместе с тем и характеристики трансцендентального объекта. Поэтому Кант, давая дефиницию категорий, определяет их как «понятия о предмете вообще» (3, с. 189). Таким образом, система категорий, с помощью которых рассудок выполняет свои функции синтеза, выступает так же как необходимая и всеобщая форма «предмета вообще». Она образует категориальный каркас, в котором синтезируется «единство многообразного» во всех предметах. Как пишет Кант, «категории не представляют никакого особого объекта, данного исключительно рассудку, а служат только для определения трансцендентального объекта (понятия о чем-то вообще)» (3, с. 721). Всякий отдельный предмет может рассматриваться как его «частный случай», как «конкретное воплощение» его категориального каркаса в данном эмпирическом материале.

Таким образом, Кант выдвигает идею о существовании «категориальной модели», определяющей в общем виде систему категориальных (всеобщих и необходимых) характеристик всякого объекта познания. Эта модель «заложена» априори в трансцендентальном единстве апперцепции и является, по выражению Канта, его «коррелятом». Она «предшествует всякому знанию о предмете как интеллектуальная форма его и даже составляет формальное априорное знание о всех предметах вообще, поскольку они мыслятся» (3, с. 719).

Идея о существовании в сознании субъекта «категориальной модели», которая определяет его «видение» любого объекта, представляет большую ценность. Она, по сути дела, озна-

чает, что всякий конкретный объект предстает как система атрибутивных связей, выражаемых категориями. Это позволяет строить определенную онтологическую теорию реальности, которая может быть использована наукой в качестве общей «программы» познания изучаемых ею объектов. Формулируя на основе своей системы категорий основоположения, образующие исходные принципы научного описания природы, Кант фактически намечает контуры такой теории. Отвлекаясь от ее принципиальных недостатков, следует отметить, что сама кантовская постановка вопроса о методологической роли онтологических предпосылок в развитии науки, несомненно, плодотворна и сохраняет свое значение до наших дней. В переосмысленном с позиций марксистской философии виде кантовская идея «категориальной модели» объекта, так же как и вопрос о роли онтологических предпосылок в научном познании, получает дальнейшую разработку в современных исследованиях по материалистической диалектике⁸.

Однако у Канта рациональный смысл «категориальной модели» объекта затушевывается априоризмом и антиисторизмом его представлений о категориях. Система категорий рассматривается им как неизменная априорная структура функций рассудка, которая присуща ему «самому по себе» и никак не может быть обоснована. Это совершенно неоправданно. На самом деле об априорности категорий можно говорить не в абсолютном, а только в относительном смысле (т. е. относительно определенных конкретных актов познания действительности, осуществляемых с помощью сложившихся до них форм и способов мышления). По справедливому замечанию Эйнштейна, категории могут казаться априорными лишь потому, что мыслить, не прибегая к ним, было бы так же невозможно, как дышать в безвоздушном пространстве⁹. Но содержание их в конечном счете сформировано в практике и меняется вместе с нею. А потому их всеобщность и необходимость может быть обоснована только в рамках определенного, исторически ограниченного объема человеческой практики. Вопреки Канту, всеобщность и необходимость знания не могут служить критерием его абсолютной априорности, так же как относительная априорность не может быть критерием абсолютной всеобщности и необходимости.

3. «Двуслойное» строение объекта и субъекта. Превратив категории в имманентные факторы «внутренней» организации человеческого интеллекта, в абсолютно неизменные и абсолютно априорные формы мышления, отгороженные китайской стеной от практического базиса человеческой деятельности и от мира вещей в себе, Кант сталкивается с большими трудностями при объяснении того, каким образом, с помощью каких конкретных «механизмов» происходит наложение категориальных форм на материал чувственных восприятий. Дело в том, что два источника, обуславливающие «объективное»

существование познаваемых нами предметов, — действие вещей в себе и синтетическая деятельность рассудка — не имеют между собой ничего общего. Они дают нашему сознанию представления двух совершенно различных типов — апостериорные (т. е. чувственные данные опыта) и априорные (т. е. чистые понятия рассудка). В предмете эти разнородные представления вступают в определенное отношение друг с другом. Это отношение должно быть необходимым, т. е. «объективным», ибо в противном случае мы могли бы строить наше знание о предметах как нам угодно. Но можно поставить вопрос о том, к какому типу представлений относится само это отношение — является оно апостериорным или априорным? Или, иначе говоря, из какого источника вытекает его «объективность»?

Кантовское учение о схематизме чистого рассудка как будто дает основание думать, что эта связь устанавливается априори. Но если это так, то тогда не только общие законы природы, составляющие условия познания конкретных явлений, но и любые частные, даже единичные связи явлений могут быть априорно установлены рассудком, а следовательно, не только форма знания, но и конкретные содержательные утверждения (например, о наличии какой-то единичной причинной зависимости, возможности или необходимости какого-то события и т. д.) являются априорными, так что опыт не играет в их познании никакой роли. Такая позиция, очевидно, представляет собою возврат к традиционным установкам рационалистического нативизма и не может быть приемлема для Канта, отрицающего существование врожденного знания.

Но и другое решение вопроса о характере отношения между априорными и апостериорными представлениями не может быть удовлетворительным образом вписано в систему трансцендентального идеализма (хотя в его пользу, возможно, и свидетельствуют некоторые замечания Канта, особенно в первом издании «Критики чистого разума»). Если указанное отношение является апостериорным, т. е. определяется данными опыта, то это означает, что в явлениях есть какая-то связь (или, по крайней мере, некая «предрасположенность» к ней), существующая в них независимо от рассудка. А тогда возникают коварные вопросы о том, чем обусловлена эта связь и каким образом она согласуется с законами, которые диктует рассудок. Так как источник ее — не в рассудке, то остается предположить, что она обусловлена действием вещей в себе, которые, следовательно, порождают тогда не только ощущения, но и какое-то единство их содержания, и что существует какая-то трансцендентальная согласованность этого единства с единством апперцепции, ведущая к соответствию между категориальным каркасом трансцендентального объекта и действием вещей в себе на нашу чувственность. Подобные предположения, видимо, выходят за пределы построенной Кантом гносеологии.

Кант уклоняется от обоих возможных решений проблемы отношения априорного и апостериорного¹⁰, подчеркивая, что применение рассудочных понятий к явлениям есть «скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» (3, с. 223). Но он так и оставляет неясным, каковы критерии, позволяющие оценить степень владения этим искусством. Не случайно в «Критике чистого разума» так беден конкретный иллюстративный материал, на котором оно демонстрируется.

С неустрашимым параллелизмом апостериорного и априорного в кантовской философии связана дуалистическая трактовка как объекта, так и субъекта познания. Они «раздваиваются на противоположности и предстают в виде «двуслойных» по своему строению образований.

Кант, по существу, оказывается вынужденным в сфере явлений вновь проводить ту же идею различения предмета познания и объекта действительности, которую он выдвинул в форме разграничения явлений и вещей в себе. Отделив мир явлений от мира вещей в себе, он тем самым отрезал явление как предмет познания от вещи в себе как стоящего «за» ним объекта действительности. Но внутренняя логика его теоретических построений опять ведет к необходимости восстановить отношение предмета к стоящему «за» ним объекту. Предмет (продукт категориального синтеза чувственных представлений) все-таки оказывается у него на самом деле лишь внешней формой, в которой нам дается тот действительный объект, на который направлено наше познание и которому должно соответствовать истинное знание. Познавая предмет, мы на самом деле познаем в нем этот объект. Предмет лишь «представляет», «репрезентирует» его.

Каков же действительный объект, который предстает перед нами в виде предмета познания? Так как им не может быть вещь в себе, которая хотя и является источником ощущений, но остается вне познавательного процесса, то Кант подменяет ее, отдавая в «драме познания» роль объекта, репрезентируемого в предмете познания, другому исполнителю.

Подлинный объект, которому должно соответствовать истинное знание, полученное при познании явлений, есть деятельность рассудка. Это нетрудно понять хотя бы из того, как Кант определяет истинное знание. Признавая традиционную «номинальную дефиницию» истины как соответствие знания объекту (3, с. 159, 260, 300), он указывает, что сам предмет не может быть ни истиной, ни заблуждением: и то и другое «имеют место только в суждении, т. е. только в отношении предмета к нашему рассудку» (3, с. 336). При этом, по его мнению, истинное знание может дать нам не всякое, а лишь априорное синтетическое суждение (ибо априорные аналитические суждения хотя и могут быть истинными, но не приносят нового знания, а эм-

пирические синтетические суждения, хотя могут дать новое знание, но не являются достоверными, так как их необходимая общезначимость не может быть доказана). Но априорные синтетические суждения, вообще говоря, характеризуют всеобщие и необходимые связи явлений, т. е. законы природы. Следовательно, истинное знание — это знание о законах природы. Никакое другое знание не заслуживает у Канта звания истины.

Таким образом, объект истинного знания — это законы природы. Но они суть связи, которые рассудок внес в чувственный материал с помощью форм категориального синтеза, схематизма чистых понятий, способности суждения, системы основоположений и т. д. Значит, объектом истинного знания является в конечном счете деятельность рассудка по установлению законов природы. Не случайно Кант настойчиво подчеркивает, что критерий истины — не в соответствии знания природе (последняя сама должна соответствовать предписаниям рассудка!), а в соответствии рассудку. «В знании, полностью согласующемся с законами рассудка, не бывает никакого заблуждения» (3, с. 336).

Весь процесс познания изображается Кантом как своего рода игра субъекта с неизвестно как и откуда возникающими в поле его сознания чувственными представлениями. Цель игры — «уложить» их в заранее данный каркас рассудочных понятий. В условия игры входит априорная уверенность в возможности решить эту задачу, т. е. в потенциальном существовании такой формы объединения (способа связывания, упорядочения) чувственного материала, которая позволяет достичь цели. Установление необходимого порядка в данном чувственном материале есть, с одной стороны, образование из него предмета, а с другой — познание способа его упорядочения. Если такой способ найден, то значит мы мыслим предмет «правильно», т. е. в соответствии с правилами рассудка: Истинное знание — это и есть такое «правильное» мышление (суждение) о предмете. Сам чувственный материал при этом не представляет интереса, объект истинного знания — только способ действий рассудка по его организации. Истина, следовательно, не «отражает» готовый предмет, а определяет правила его построения.

Итак, явление как предмет познания — это лишь «оболочка», в которой перед нами предстает деятельность рассудка. Существование явлений — это условие, благодаря которому она становится доступной нашему познанию. Если бы их не стало, рассудок просто не мог бы действовать. Собственно говоря, он и существует только в деятельности с каким-то материалом, ибо способ его существования — это процесс мышления, а мышление всегда должно иметь материал, которым оно оперирует. Познавая явления и устанавливая их закономерную связь, субъект познает в них на самом деле законы деятельности рассудка (эта идея Канта и была позднее развита Гегелем). Таким об-

разом, если в явлениях не проявляется природа вещи в себе и изучение их не может дать ничего для ее познания, то зато в них проявляется и потому может быть познана природа рассудка.

«Двуслойное» строение предмета познания отражает двойственность источников его «объективного» существования. Его первый, «поверхностной» слой — это заданное действием вещей в себе на нашу чувственность существование явлений, а другой, «глубинный» слой — закономерная связь, установление которой в предмете есть дело рассудка. Существование явлений *дается* субъекту в опыте «само собой» и лишь пассивно воспринимается чувственностью, а их сущность (закономерность) при этом еще остается неизвестной — она должна быть определена посредством активной деятельности рассудка. Кант совершенно справедливо указывает здесь на то, что раскрытие сущности явлений требует творческой активности теоретического мышления. Вместе с тем поставленная им в такой форме проблема соотношения сущности и существования стала впоследствии одной из центральных проблем философии экзистенциализма.

Соответственно раздвоению объекта на предмет и действительный объект Кант «расслаивает» и субъект познания. Двойственность субъекта выражается, прежде всего, в том, что Кант обнаруживает у него «два основных корня» — чувственность и рассудок. Однако за этой «плоскостью сечения» проходит другая, фиксирующая наличие в структуре субъекта двух уровней самосознания.

Согласно Канту, как только субъект делает самого себя объектом, который он хочет познать, с ним немедленно происходит то же, что и с другими объектами: он «раздваивается» и предстает как предмет, «за» которым скрывается подлинный объект действительности. Иначе говоря, в процессе самопознания субъект сам для себя предстает как явление, отличное от стоящей «за» ним сущности. Кант называет эту сущность «душой». Но душа как «сущность, мыслящая в нас», есть такая же непознаваемая вещь в себе, как и вещи, лежащие в основе внешнего мира. Субъект может познавать себя лишь как эмпирическое Я, т. е. в субъективной эмпирической апперцепции. Самопознание моего Я совершается в моем «внутреннем чувстве» с помощью категориальных синтезов явлений моей личной духовной жизни, и получаемая в результате картина изображает меня таким, каким я сам себя воспринимаю в моем внутреннем опыте, а не таким, каков есть сам по себе.

Но так же, как познание явлений внешнего мира связано с априорным понятием трансцендентального объекта, или «предмета вообще», так и познание явлений внутреннего мира субъекта связано с аналогичным априорным понятием. Это — понятие трансцендентального субъекта, обозначающее «субъ-

екта вообще», или то одинаковое, что есть во всех эмпирических Я. Трансцендентальный субъект у Канта — не какой-то особый субъект, существующий отдельно от различных эмпирических Я. Он реализуется в них, его деятельность — это общая, одинаковая составляющая деятельности всех эмпирических Я. Каждая отдельная человеческая личность есть не только эмпирическое Я, но и «представитель» трансцендентального Я, трансцендентального субъекта. В процессе самопознания мы в своем эмпирическом Я, которое выступает в данном случае как предмет, обнаруживаем это трансцендентальное Я, в своей индивидуальной деятельности открываем деятельность трансцендентального субъекта. Таким образом, трансцендентальный субъект по отношению к эмпирическому Я оказывается в той же позиции, что и трансцендентальный объект по отношению к предмету внешнего опыта. Так как эмпирическое Я не может в процессе самопознания репрезентировать передо мною субъекта как вещь в себе («душу»), Кант подменяет эту непознаваемую сущность ее «коррелятом» — трансцендентальным субъектом. Следовательно, в эмпирическом Я в качестве его сущности перед нами предстает трансцендентальный субъект. Он и есть подлинный субъект познания, а деятельность эмпирических Я оказывается лишь многообразием проявления деятельности трансцендентального субъекта.

Различение эмпирического Я и трансцендентального субъекта лежит в основе кантовского понимания субъективного и объективного в наших знаниях. С его точки зрения, то, что обусловлено деятельностью эмпирического Я, — субъективно, т. е. является частным, случайным, не имеющим всеобщей значимости; а то, что обусловлено деятельностью трансцендентального субъекта, — «объективно», т. е. необходимо, всеобщее, общезначимо. В частности, чувственный материал всегда субъективен, потому, что он возникает в индивидуальных условиях существования моего эмпирического Я, а априорные формы чувственности и рассудка, как всеобщие и необходимые условия деятельности трансцендентального субъекта, образуют «объективную» сторону знания.

Однако трансцендентальный субъект сам по себе «есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям» (3, с. 371); о нем «мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия» (3, с. 371). Действительно, в отрыве от эмпирических созерцаний и эмпирических Я трансцендентальный субъект является не более чем «пустой» формой мысли, лишенной всякого содержания. Чтобы познать его, эту форму мысли необходимо наполнить чувственными созерцаниями (3, с. 209). Но я могу созерцать только то, что есть в моем «внутреннем чувстве», т. е. переживаемые мною явления моей индивидуальной жизни. Следовательно, как только я стану соединять понятия трансцендентального субъекта с чувственными созерцаниями, я тем

самым стану познавать не трансцендентальный субъект, а то, каким я являюсь сам себе, т. е. свое эмпирическое Я.

Если же, пишет Кант, мыслящее Я пытается представить себя без созерцаний, посредством одних только чистых категорий, то «можно сказать, что оно *не столько себя познает посредством категорий, сколько познает категории* и посредством них все предметы в абсолютном единстве апперцепции, стало быть, *через самого себя*» (3, с. 753—754).

Таким образом, трансцендентальный субъект как таковой не может стать для нас предметом знания. Его можно лишь мыслить как априорное единство сознания, составляющее условие всякого опыта и являющееся источником формы знания. Чтобы существовать и действовать, трансцендентальный субъект должен воплотиться в эмпирических Я. Они — его орудия, необходимые для получения эмпирического материала, из которого он творит природу (точнее, ее форму — в аристотелевском смысле этого термина).

Трансцендентальный субъект в кантовской философии является своего рода «суррогатом» бога. Это — такой бог, который «слит» с человеком (или, может быть, лучше сказать, с человечеством). Кант соединяет и даже отождествляет бога с человеком (человечеством), подобно тому как до него бог пантеистически отождествлялся с миром (природой). Поскольку же субъект в кантовской философии воплощает свою деятельность в явлениях природы, постольку во взглядах Канта можно при желании увидеть и элемент традиционного пантеизма. Однако, по сути дела, он выдвинул совершенно новый вариант идеалистической трактовки субъекта познания. Понятие трансцендентального субъекта в послекантовских формах идеализма получило разнообразную интерпретацию и переинтерпретацию — «абсолютное Я» Фихте, «абсолютная идея» Гегеля, «мировая воля» Шопенгауэра, «гносеологический субъект» неокантианцев и т. д. Поворот в сторону материалистической трансформации идеи Канта («бог как сущность человеческого рас-судка») был сделан Фейербахом. С марксистской точки зрения, в кантовском трансцендентальном субъекте можно усмотреть догадку о человеческом обществе как носителе общих форм практической и теоретической деятельности¹¹.

4. Кольцевая конструкция познания. Из сказанного выше видно, что как объект, так и субъект в сфере познания наделяется Кантом одинаковым строением: оторвав их от вещи в себе, он представляет их как предметы (явления), которые в качестве подлинного объекта действительности (своей сущности) репрезентируют не вещи в себе (служащие их реальной объективной основой), а лишь априорную, всеобщую и необходимую (и в этом смысле «объективную») форму мышления о них, выступающую в виде понятий трансцендентального объекта и трансцендентального субъекта. Такое сходство

в строении объекта и субъекта познания—это не просто случайное совпадение. Оно вытекает из развиваемых Кантом представлений об их единстве и взаимодействии.

В кантовской теории познания — когда речь идет не о вещах в себе, а лишь о явлениях — нет объекта без субъекта и субъекта без объекта. Первое ясно из того, что только субъект вносит связь в явления и тем самым формирует объект познания; второе — из того, что субъект может осознать себя только в деятельности («Я мыслю»), а следовательно, в отношении к ее предметам. Но Кант не ограничивается констатацией этого.

Как уже было сказано, субъект, сделав себя объектом непосредственного самопознания, познает не столько себя как мыслящее Я, сколько через самого себя «все предметы», т. е. мир явлений. А с другой стороны, познавая мир явлений и устанавливая его законы, субъект тем самым познает не столько явления, сколько «законодательство рассудка», т. е. свою собственную деятельность. Таким образом, познавая себя, субъект в действительности познает природу, а познавая природу, познает на самом деле самого себя. Эта «кольцевая конструкция» познания, созданная Кантом, является одним из самых оригинальных его изобретений. Она положила начало целой серии аналогичных кольцевых схем познания, в которых так или иначе модифицируется основная кантовская идея (Фихте, Гегель и др.).

Принципиальной особенностью кантовской схемы познавательного процесса является то, что у него — в отличие, например, от Гегеля — кольцо познания остается незамкнутым. В его трансцендентальном идеализме обнаруживаются два главных препятствия, которые мешают ему «свести концы с концами». Первым камнем преткновения служит вещь в себе, вторым — разум. Вещь в себе — потому что она, оставаясь вне круга познания, тем не менее врывается в него как неподвластная субъекту сила, от которой зависит возникновение и существование явлений. Разум — ибо он не удовлетворен вращением в кругу познания явлений и предпринимает непрестанные усилия к тому, чтобы сорваться с этой круговой орбиты и «по касательной» уйти в мир вещей в себе.

В результате путь непосредственного самопознания субъекта оказывается неэффективным — не только в том аспекте, что субъект познает себя лишь как явление, а его сущность остается непознаваемой вещью в себе, но и в том, что получить знание о природе через «познание категорий и посредством них всех предметов» тоже оказывается невозможным. Действительно, категории — это условия всякого познания; следовательно, чтобы познать их, мы должны уже пользоваться ими. Таким образом, «совершенно ясно, что то, что я должен предполагать вообще для познания объекта, я не могу познать даже как объект» (З, с. 754).

Что же касается процесса познания природы, то он всегда остается неполным и незавершенным, по крайней мере, в двойном смысле. Во-первых, сфера познаваемых явлений постоянно расширяется, так как действие вещей в себе все время вводит в нее новые явления; а поскольку это действие не подчинено воле субъекта и непредсказуемо, постольку невозможно на основании уже установленных законов природы определить, какие еще законы могут быть установлены. Во-вторых, наши формы мышления имеют трансцендентальное значение, выходящее за пределы мира явлений: ведь мы можем направлять их на любой предмет, т. е. не только на явление, но и на вещь в себе. Но поскольку рассудок должен мыслить вещи в себе безотносительно к нашему способу их созерцания, постольку он не может применять к ним свои категории. Возникает парадокс: рассудок может мыслить о вещах, о которых он ничего не может мыслить! Стало быть, субъект сам ставит себе задачи, которые не в состоянии разрешить, и это заставляет его все время заниматься самокритикой, напоминая себе о своей ограниченности, о незавершенности своего знания (преодолеть которую безуспешно старается чистый разум).

Таким образом, кантовский субъект, в конце концов, не в состоянии понять ни сущность, лежащую «по ту сторону» явлений (вещь в себе), ни самого себя (свою «душу») Происхождение и формы, и содержания знания для него остается также необъяснимым (см. 3, с. 326, 200—201 и др.).

Если Гегель — «гносеологический оптимист», который описывает триумфальное шествие абсолютной идеи по пути самопознания через природу и человека, ведущее к разрешению всех проблем, то Кант, наоборот, «гносеологический пессимист». Его незамкнутое кольцо познания — это картина трагедии чистого разума, который не только терпит крах в своем стремлении охватить целиком мир явлений и постигнуть вещи в себе, но и сам для себя оказывается вещью в себе. Если Гегель на любой вопрос имеет в запасе исчерпывающий ответ, то у Канта заготовлено вопросов больше, чем имеется ответов.

Кантовская кольцевая схема познавательного процесса не только ограничена сферой явлений. Более того — рассматривая ее как объект познания, можно, следуя кантовскому принципу раздвоения объектов познания, предположить, что она сама есть лишь явление, «за» которым кроется другая, более глубокая конструкция. Намеки на возможный вариант такой конструкции можно найти в первом издании «Критики чистого разума» (в разделах «Дедукация чистых рассудочных понятий» и «О паралогизмах чистого разума», которые больше всего подверглись переработке во втором издании), где содержалась постановка вопроса о соотношении между трансцендентальным объектом, трансцендентальным субъектом и вещью в себе. Кант высказывал предположение, что субъект мысли (душа, мысля-

щее Я) может совпадать с тем, что лежит в основе внешнего мира и воздействует на наши чувства (см., напр., 3, с. 728—729).

Если допустить такое совпадение, то возникает весьма экзотическое, но вместе с тем тягостное зрелище: понимаемый в указанном новом смысле «трансцендентальный субъект», выходящая как вещь в себе, порождает в нас (в эмпирическом Я) ощущения, а затем, выступая уже в виде трансцендентального единства апперцепции, задает нам априорные условия синтеза данных чувственного созерцания, правила мышления, с помощью которых мы устанавливаем законы природы. Иначе говоря, такой «трансцендентальный субъект», с одной стороны, является источником «материи» нашего знания, а с другой — источником его формы (в происхождении их из одного источника можно видеть основание возможности их согласования). Следовательно, мы познаем мир таким, каким он должен являться перед нами при заданных нам «трансцендентальным субъектом» условиях. Однако деятельность «трансцендентального субъекта», хотя и протекает в форме деятельности эмпирического Я, но составляет вместе с тем особый, «потусторонний» ее аспект, недоступный нашему пониманию. Несмотря на то, что он снабжает эмпирическое Я и материалом для познания (чувственными созерцаниями) и орудием познания (рассудком), сущность процесса познания, осуществляемого им с помощью эмпирического Я, остается для последнего неразрешимой загадкой¹².

Но подобная мистическая, откровенно спекулятивная конструкция, очевидно, не могла быть приемлемой для Канта (хотя идея ее и была у него подхвачена некоторыми из его подражателей). И Кант нашел другой путь, гораздо более перспективный. Этот путь связан с представлением, что «за» первым, описанным в «Критике чистого разума», кругом познавательной деятельности субъекта действительно лежит другой круг, но главным действующим лицом в нем является уже не чистый, а практический разум. В отличие от чистого разума, он не сводится только к сумме познавательных способностей и не замкнут в сферу лишь мыслительно-познавательной активности. Субъект как носитель не только чистого, но и практического разума наделен способностью к «практической», нравственно-эстетической деятельности. Это ставит его в совершенно другие отношения к себе и к объектам внешней действительности и позволяет ему найти особые, «практические» способы постижения и освоения мира вещей в себе¹³.

Трагедия чистого разума — это трагедия теоретика, оторванного от жизни. В сущности, кантовский анализ соотношения субъекта и объекта познания подводит к выводу, что для познания мира необходим выход за рамки созерцательно-мыслительного отношения к нему. Познавательный интерес к миру

должен быть подчинен «практическому» (4(1), с 452—455). Отношение субъекта к объекту должно рассматриваться на более широком фоне, включающем в себя не только познавательные, но и другие формы деятельности субъекта и другие аспекты социально-культурной действительности. Таков итог кантовского решения проблемы соотношения субъекта и объекта в процессе познания, ставший важной вехой на пути дальнейшего развития философской мысли.

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

² Там же, с. 119.

³ Так, Секст Эмпирик, излагая один из тропов Пиррона, заключает: «Нам нельзя будет говорить, каковой является по природе своей каждая из этих вещей, а можно только сказать, какой она каждый раз кажется» (Эмпирик Секст. Соч. в 2-х т. М., 1976. Т. 2).

⁴ Энгельс Ф. Введение к английскому изданию «Развитие социализма от утопии к науке». — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 304.

⁵ См.: Ойзерман Т. И. Диалектический материализм и история философии. М., 1979, с. 142.

⁶ Флоренский П. А. Космологические антиномии И. Канта (публикация А. В. Гулыги и И. С. Нарского). — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3., с. 132.

⁷ Маркс К. Тезисы о Фейербахе. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 1.

⁸ См., напр.: Материалистическая диалектика в 5-ти т. Объективная диалектика. М., 1981. Т. 1.

⁹ Эйнштейн А. Собр. науч. трудов в 4-х т. М., 1967. Т. 4, с. 302.

¹⁰ На это совершенно справедливо указывает И. С. Нарский, отмечая вместе с тем встречающиеся у Канта непоследовательности (см.: Нарский И. С. О гносеологическом смысле основоположений чистого рассудка. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1981. Вып. 6).

¹¹ См.: Лекторский В. А. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. М., 1965, с. 27.

¹² Некоторая — вероятно, не слишком удачная, но все же пригодная для иллюстрации — аналогия такой конструкции: оператор задает электронно-счетной машине программу работы («рассудок») и исходные данные («чувственные созерцания»), которые надо обрабатывать по этой программе; в результате машина выполняет работу, смысл которой (так же, как смысл получаемого знания) известен только оператору.

¹³ См.: Калинин Л. А. Об особенностях кантовского агностицизма. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1981. Вып. 6.

В. А. ЖУЧКОВ

СТРУКТУРА СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОГО ОТНОШЕНИЯ У КАНТА

Вопрос о сущности субъекта, объекта и их отношении поставлен Кантом весьма многопланово и противоречиво. Мы ограничимся лишь некоторыми аспектами этой проблемы, связанными, в первую очередь, с его учением о вещи в себе и свободе.

Вещь в себе — одно из основных понятий кантовской философии — до сих пор остается ареной острой борьбы между критиками Канта «справа» и «слева». Нет полного единодушия в трактовке этого понятия и среди марксистских исследователей. Причин тому много, но главная из них та, что вещь в себе хотя и служит у Канта для обозначения чего-то принципиально непознаваемого, однако имеет множество различных, зачастую противоположных друг другу значений.

Мы считаем, и попытаемся это показать, что среди этих значений имеются два, на наш взгляд, основных и определяющих не только для всех других значений вещи в себе, но и для кантовской философии в целом. Оба эти значения связаны с понятиями объекта и субъекта, а их отношение образует исходный пункт для всей кантовской критики разума как философской теории деятельности.

Традиционно и вполне справедливо вещь в себе связывается с понятием «предмета», который «воздействует на нашу душу» и является источником «материи» ощущений или знания (3, 101, 127—128). В данном контексте вещь в себе выступает как объективная, независимая от субъекта реальность, а кантовская концепция имеет известное сходство с гносеологией материалистического эмпиризма. Правда, Кант считает вещь в себе непознаваемой, а некоторые его определения дают основания трактовать «предмет» как нечто субъективное, имманентное сознанию, по отношению к которому вещь в себе оказывается некоторой идеальной, умопостигаемой сущностью. Мы не будем здесь специально останавливаться на этих противоречиях кантовской теории познания, как и на причинах их возникновения. Отметим лишь, что практически *все* исследователи Канта так или иначе признают у него наличие элементов материалистической гносеологии (хотя оценивают их весьма по-разному).

Вторым исходным компонентом чувственного познания у Канта выступает «душа», т. е. субъект, обладающий способностью к восприимчивости и априорными формами чувственного созерцания. С признанием такой «чистой», самостоятельной, независимой от объективной реальности способности Кант направляет свою философию в сторону дуализма и идеализма. Но вместе с тем он фиксирует и определенное субъект-объектное отношение, причем делает это он в форме, заметно отличающейся от наивно-натуралистической, психологической точки зрения эмпиризма, обнаруживая весьма сложную структуру субъекта и субъект-объектного отношения.

Эта сложность связана не только с тем, что Кант рассматривает «душу» как объект эмпирического самопознания с помощью внутреннего чувства. Последнее, как и его форма — время, имело место в эмпирической гносеологии, в частности, в учении Локка о рефлексии. Но если у Локка внутреннее чувств-

во рассматривалось как нечто вторичное, возникающее позднее внешних восприятий, то у Канта оно является равноправной способностью наряду с внешним. Более того, если у Локка познающий субъект отождествлялся с пассивно воспринимающей «чистой доской», (а у Юма даже с пучком или связкой восприятий), то у Канта «душа», субъект рассматривается как нечто самостоятельное, существующее независимо от восприятий внешнего мира, обладающее «чистыми», априорными, относительно активными способностями познания.

И, что еще более важно, понятие «души» у Канта не исчерпывается не только содержанием внутреннего опыта, но и «чистыми» познавательными способностями. Душа выступает у него и в качестве непознаваемой вещи в себе, которая «воздействует на себя своей собственной деятельностью» (З, 150), причем эта деятельность служит источником первого и составляет основу вторых. Но в обоих случаях эта деятельность опосредована внешним воздействием, аффицированием со стороны вещи в себе в значении объективной реальности и потому носит преимущественно рецептивный, воспринимающий характер. Кант подчеркивает в «эстетике» определенный приоритет внешнего чувства перед внутренним: содержание последнего «не имеет никакого внешнего вида» и поэтому может быть выражено, представлено только посредством пространства (З, 138). С другой стороны, время как форма и способ деятельности внутреннего чувства характеризуется исключительно как необходимая и замкнутая на упорядочивание уже «заранее» данного субъекту многообразия, т. е. деятельность «души» проявляет себя здесь в некотором объективированном времени и ориентирована на возможный опыт, на формирование предметного знания.

Однако и по отношению к содержанию, и по отношению к форме внутреннего чувства «душа» и ее деятельность остается потусторонней, трансцендентной вещью в себе. Этот некий сверхчувственный, ноуменальный субъект существует совершенно самостоятельно, независимо от вещи в себе как объективной реальности и образует с последней самое общее, широкое и в конечном итоге исходное субъект-объектное отношение. Это отношение лежит в основе кантовского учения о чувственном и рациональном познании, его теории опыта вообще, но оно вовсе не исчерпывается этой теорией. Напротив, кантовское учение о трансцендентальных предпосылках и условиях возможного опыта, о «чистых» познавательных способностях теоретического разума оказывается лишь одним из способов обнаружения, проявления этого исходного субъект-объектного отношения, причем таким проявлением, в котором деятельность «души» обусловлена воздействием «предмета» и направлена на создание всеобщего и необходимого знания. Но за пределами такого проявления «души» или теоретического применения ра-

зума Кант оставляет возможность и для иных форм и способов ее деятельности, которые станут предметом исследования в «Трансцендентальной диалектике» и «Критике практического разума».

Однако, прежде чем рассмотреть эти разделы критической философии, необходимо вкратце остановиться на кантовской теории опыта, тем более, что именно ею опосредуется возможность диалектического и практического применения разума.

Сущность кантовской гносеологии обычно связывается с априористской трактовкой познавательных способностей разума и ограничением сферы их применения явлениями опыта. На этом основании его теория познания может быть квалифицирована как агностическая и субъективно-идеалистическая. Вместе с тем, анализ общего контекста кантовского обоснования возможности опыта обнаруживает здесь более сложную структуру и проблемное содержание.

Дело в том, что в своей теории опыта Кант не ограничивается лишь имманентной корреляцией «чистых» форм опыта и его чувственного материала. Оба эти компонента опыта опосредованы исходным субъект-объектным отношением, зафиксированным у Канта в двух первоначальных значениях вещи в себе. В значении объективной реальности вещь в себе является источником чувственного материала, многообразия эмпирического содержания познания. В значении «души», субъекта вещь в себе обнаруживается в качестве априорных способностей теоретического разума, формальной структуры эмпирического знания. Правда, в рамках своей метафизической методологии Кант как раз и не мог допустить возможности такого перехода от вещи в себе к явлению, от объекта к его субъективному образу и от «чистой» субъективности к ее реализации в предметном и объективно-значимом знании. Тем не менее опыт, во многом совпадающий у Канта с картиной мира в механическом естествознании XVIII в., служит для него как бы материалом, в котором проявляются, опредмечиваются «чистые» формы познавательной деятельности субъекта.

Свой трансцендентальный анализ разума, условий возможности опыта Кант осуществляет, опираясь на подтвержденные в опыте результаты деятельности разума, на формы и способы его реализации в познании, в структуре предметного знания как некоторого уже существующего, представленного в науке единства идеальных, общезначимых и необходимых форм знания и его объективного, предметно-чувственного содержания. В своей гносеологии Кант говорит о субъекте, разуме, его «чистых» способностях и формах лишь с точки зрения того, насколько они ориентированы на опыт, на эмпирическое содержание знания, применены и «опредмечены» в его предметно-чувственном материале. Само же это содержание дается субъекту извне, чувственностью, которая субъективна и априорна

только с точки зрения формы, но не «материи ощущений», не апостериорного содержания. Последнее возникает лишь благодаря воздействию вещи в себе на нашу чувственность, «душу».

Кант не выводит способности разума из опыта, не считает его формы результатами эмпирических обобщений, но в отличие от рационалистического нативизма он не выводит их и из природы «души», ее врожденных задатков. Не знает он, конечно, и их подлинного генезиса, социально-практической природы, оставляя вопрос о происхождении разума и его «чистых» способностей за рамками своих исследований. Но его понимание структуры опыта оказывается весьма близким к реальной двойственной структуре предметного знания как результата некоторой предшествующей познавательной деятельности, некоторого уже осуществленного процесса субъект-объектного «взаимодействия».

Благодаря же опосредованию этой теории опыта двумя исходными значениями вещи в себе, «внешним» воздействием «предмета» и внутренним самоаффицированием «души», кантовский трансцендентализм приобретает характер философской рефлексии не только на структуру знания, но и объекта и субъекта как таковых, а также в их различных ипостасях, значениях и отношениях в составе познавательной, а затем нравственной да и всякой человеческой деятельности вообще.

Различая вещь в себе и явление, Кант фиксирует вполне реальное и в рамках основного гносеологического вопроса принципиальное различие между предметом знания и знанием о предмете, реальным объектом и его субъективным, идеальным образом. Иными словами, в метафизической форме он воспроизводит здесь сложную структуру объекта как гносеологической категории. Объект у Канта существует объективно, т. е. независимо от субъекта, служит предпосылкой познавательной деятельности (воздействует на «душу» и является источником «материи ощущений»), обладает как бы двумя сторонами: 1) познанной, «явившейся», включенной в познавательную деятельность и выраженной в субъективных формах знания и 2) непознанной, не освоенной в деятельности, оставшейся за пределами знания (т. е. вещь в себе, а не вещь для нас). Тем самым Кант фиксирует и конечный, относительный характер всякого знания, которое не может дать исчерпывающего представления об объекте и всегда имеет характер конкретной истины.

Точно так же и в структуре субъекта Кант различает две стороны, или ипостаси: «опредмеченную», обнаруженную и подтвержденную в опыте, в предметном знании как результате уже совершившейся познавательной деятельности человека, и «душу» «в себе» как обозначение некоторой субъективности, еще не включенной и не примененной в познании, как предпосылку и условие всего лишь возможной и принципиально

новой деятельности. Первая сторона этого субъекта и фиксируется Кантом в его учении о теоретическом разуме, его априорных способностях (чувственность, рассудок, воображение); вторая — сначала выступает как вещь в себе, «душа», неизвестный корень двух стволов человеческого познания, а затем — в «трансцендентальной диалектике» как сверхчувственный, ноуменальный субъект, основной характеристикой которого является свобода, способность к умопостигаемой спонтанной причинности. Именно эта способность субъекта кладется Кантом в основу его учения о практическом разуме, однако для нас важно то, что ноуменальный и свободный субъект в «диалектике», по существу, оказывается лишь экспликацией, обнаружением понятия «души» как вещи в себе в «эстетике», а само это обнаружение опосредуется Кантом всем анализом опыта и необходимых форм познания теоретического разума.

В учении о диалектическом применении разума подтверждается правильность «мысленного эксперимента», гипотезы о существовании вещи в себе в обеих ее значениях и функциях: как объективного источника чувственного содержания опыта и деятельности познавательных способностей субъекта. Ведь только потому, что опыт у Канта опосредован этим исходным субъект-объектным отношением, он лишается абсолютного, трансцендентного значения и не только приобретает характер относительного и ограниченного предметного знания, но и составляет диалектическому разуму возможность выхода за границы опыта, за пределы имеющихся знаний и представлений о мире и о самом себе, за рамки познанных отношений в природе и обществе, сложившихся форм и навыков поведения.

Сама же «природная склонность» диалектического разума к метафизике, потребность в познании безусловного или абсолютной целокупности условий опыта — это далеко не одна лишь субъективная иллюзия, приводящая к заблуждениям и противоречиям. Эта потребность имеет основания в самом опыте, в котором как раз отсутствует абсолютная полнота, завершенность, безусловное единство: ведь в нем никогда не может быть дан целиком, полностью ни объект сам по себе, ни субъект познания. То и другое даются в предметном знании лишь в той мере, в какой они включены в предметную деятельность, в познавательную процедуру, где они себя взаимоограничивали и взаимообуславливали, проявляясь лишь частично и лишь в относительном единстве предметного содержания и субъективной формы. Именно эти особенности предметного знания диалектический разум осознает и именно это позволяет ему не только выходить за пределы опыта, но и обнаруживать в себе некоторую сферу относительно свободной потенциальной субъективности, еще не обнаруженной, не реализованной в существующих формах познавательной деятельности и предметного знания.

И не случайно именно свобода оказывается центральным пунктом кантовского учения о диалектическом разуме и именно с этой идеей он связывал возможность решений самой «существенной задачи» своей философии, т. е. вопроса о переходе от «естественных» понятий к практическим, от необходимого познавательного к свободному нравственному применению разума. Антиномия свободы и необходимости возникает из стремления понять «абсолютную полноту *возникновения* явления вообще», целокупность его условий (З, 363, 367, 396), а это, в первую очередь, означает необходимость обращения к исходным значениям вещи в себе, к субъект-объектному отношению, лежащему в основе всякого явления, т. е. всякого конкретного предметного знания как результата познавательной деятельности.

Кант, конечно, остается весьма далек от понимания этого реального проблемного контекста своих построений, ограничиваясь абстрактным антиномичным отношением между свободой и необходимостью и усматривая разрешение антиномии в отношении тезиса и антитезиса к различным сферам — вещам в себе и к явлениям. Характерно, однако, что само определение свободы оказывается у него внутренне противоречивым и, главное, мыслится им по той же схеме, которая имела место в «эстетике», в учении об аффицировании вещью в себе нашей чувственности и особенно о внутреннем воздействии «души» на себя «своей деятельностью». Это «воздействие», по существу, и осознается диалектическим разумом в его идее свободы, которая оказывается вовсе не иллюзией или непротиворечивой возможностью, а конкретизацией и экспликацией этой важнейшей предпосылки всей кантовской теории опыта.

Здесь Кант вплотную подходит к пониманию внутренне противоречивой, диалектической по своей сущности структуры человеческого сознания и деятельности, которая одновременно носит необходимый, обусловленный и свободный, внутренне спонтанный характер, есть некоторое двуединое отношение, в котором субъективная активность разума является такой же равноправной конституентой познания, как процессы и события объективного мира. В «эстетике» Кант, однако, стремился всячески завуалировать участие свободной самодеятельности субъекта, свести его роль к способности пассивной восприимчивости, а в «аналитике» ограничивал спонтанность рассудка и воображения наличным чувственным материалом. В «диалектике» же эта способность «души», ее свободная, умопостигаемая причинность выступает в «чистом» виде, под именем ноуменального субъекта, способного «само собой начинать ряд состояний» независимо от естественного хода явлений (З, 418—422, 486). Но здесь же, в «диалектике», Кант отказывает этому свободному субъекту в возможности к познанию, способности служить «основанием для объяснения явлений» (З, 483, 486,

659). Трансцендентальная свобода, согласно Канту, может быть основанием не теоретического, познавательного, а практического, нравственного применения разума, т. е. «причинности разума в определении воли» независимо от «принуждения импульсами чувственности» (3, 478, 660). Свое выражение и подтверждение эта свобода находит не в опыте и его необходимых законах, а в нравственном законе, императиве, т. е. в правилах особого рода необходимости — должноствования, которые в природе не встречаются (3, 487, 489).

Мировоззренческие и методологические причины, заставившие Канта «успокоиться» на доброй воле и перенести ее осуществление в потусторонний мир, с исчерпывающей полнотой были выяснены классиками марксизма (см. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 182). Тем не менее, критикуя Канта за дуалистическое противопоставление теоретического и практического разума, необходимости и свободы, нельзя не отметить, что и в учении о практическом разуме он выявил некоторые реальные механизмы человеческой деятельности, значительно дополнив и конкретизировав представления о структуре субъект-объектного отношения.

В самом деле, в учении о диалектическом разуме он поставил вопрос всего лишь об относительной независимости разума «от всех определяющих причин чувственно воспринимаемого мира», о его способности выходить за пределы конкретного, наличного предметного знания (3, 478, 660). Однако такая свобода, хотя и не является иллюзией, но остается достаточно проблематичной, ибо осознание относительности, обусловленности и ограниченности достигнутого уровня знания является лишь предварительным этапом на пути к подлинной свободе. Последняя же заключается не в отрицании имеющегося необходимого знания и тем более не в отказе от него, а в возможности, потребности и способности использовать это знание, его ограниченности и относительности для дальнейшего продвижения и расширения познания и в конечном итоге для преобразования человеком мира и самого себя.

Иначе говоря, свобода не ограничивается относительной независимостью от «сущего», внутренним и зачастую иллюзорным сознанием «свободы от». Она должна стать «свободной для»: изменения мира и знания о нем, для создания новых средств, форм и методов деятельности, способных открыть в известном неизвестное, превратить непознанное в познанное. Выражаясь кантовским языком, трансцендентальная, всегда лишь не невозможная, проблематическая «свобода от» должна стать практической свободой, «причинностью разума в определении воли», а по существу, направленностью человеческой воли, разума, всех его творческих способностей и потенций к желаемому и должноствующему быть результату, обращенным к будущему целеполаганием. В этом, собственно, и состоит

подлинная свобода, и в этом смысле Кант совершенно прав, определяя практическое как «все то, что возможно благодаря свободе» (3, 658).

В то же время в учении о воле, долге и высшем благе Кант выявляет некоторые особенности не только нравственного сознания, но и свободной, творческой целеполагающей деятельности вообще. Человек, рассматриваемый как ноумен, подчеркивает Кант, есть «единственный вид существ в мире, каузальность которых направлена телеологически, т. е. на цели...» (5, 468; 4, (1), 468). Причем эта направленность на должное, будущее не остается у Канта чисто формальным принципом. В учении о высшем благе он ставит проблему достижения единства добродетели и счастья человека как эмпирического существа, перехода от должного к сущему, от «сверхчувственного» закона к его чувственной реализации (см. 3, (661—672; 4, 1, 441—445). Правда, для этого Кант вынужден был прибегнуть к постулатам бессмертия души и бытия бога, однако эти постулаты он рассматривает не в их традиционном религиозном содержании и функциях, а всего лишь как выражение уверенности, убежденности практического разума в достижимости его идеалов, осуществимости его высших целей и ценностей.

Как известно, в учении о практическом разуме Кант наделяет вещь в себе значением особого интеллигибельного мира, ноуменальных идеальных сущностей и специфических объектов моральной веры. Следует, однако, отметить, что это новое — объективно-идеалистическое значение вещи в себе не только не устраняет ее исходного значения как объективной реальности, но и фиксирует в ней, правда, в весьма превратной, теологизированной форме ту сторону, которая еще не познана, не дана субъекту и которая «предоставляет место» не только для веры, но для свободного целеполагания, для деятельности, направленной на будущее и неизведанное, желаемое и должное.

Таким образом, в учении о практическом разуме и объектах его долженствования Кант в специфической форме раскрыл новые, глубинные характеристики субъекта и объекта и их отношения, которое в «эстетике» было представлено в двух первоначальных значениях вещи в себе. Поэтому все кантовские исследования могут рассматриваться как своеобразное раскрытие, обнаружение, конкретизация понятий объекта и субъекта, взятых с точки зрения основных законов человеческой деятельности. Правда, оставаясь в рамках метафизической методологии, Кант не мог понять ее подлинной, диалектической природы, и его философия служит одним из наиболее точных адресатов высказывания Энгельса о том, что XVIII век не разрешил противоположности субстанции и субъекта, приро-

ды и духа, необходимости и свободы (см.: Маркс К., Энгельс Ф., Соч., т. 1, с. 600).

В теоретическом познании Кант отрицает момент свободного целеполагания, замыкает знание в жесткие рамки опыта, т. е. застывшего и изъятая из контекста деятельности результата познания. В практическом же применении разума он останавливается на безрезультатном волеии, формальном должествовании, отрицая возможность его реализации в чувственном мире и реальной жизнедеятельности человека. В первом случае это привело к отрицанию возможности качественного расширения знания, т. е. освоения непознанного (вещи в себе) путем создания новых форм и способов познавательной деятельности. Во втором — к отрицанию возможности перехода от должного к сущему, от идеалов и субъективных целей к общезначимому, необходимому и объективному знанию, к практически, предметно-чувственно реализованным творениям человеческого разума и воли.

Именно поэтому оба исходных понятия кантовской философии — объект и субъект — остаются непознаваемыми вещами в себе, а отношение между ними, как и между двумя способами применения разума, — разделенным непреходимой пропастью. В силу объективных оснований методологического и мировоззренческого характера Кант не мог осознать социально-практической природы мышления, диалектическую, внутренне противоречивую сущность человеческой деятельности как единства объективного и субъективного, пассивного и активного, внешней обусловленности и внутренней спонтанности, необходимой причинности и свободного целеполагания и т. п. И тем не менее в истории философской мысли ему принадлежит неоценимая заслуга в разработке диалектики субъект-объектного отношения, вопроса о структуре субъекта и его деятельности, т. е. в постановке проблемы предметной деятельности, практики вообще как основы и критерия познания и преобразования мира, как единственного способа превращения объективных вещей в себе в вещи для нас, так и превращения субъективных целей и идеалов в объективные и общезначимые творения материальной и духовной культуры человечества.

Противоречия кантовского критицизма, его способов постановки и решения основных философских проблем вели в конечном итоге к признанию того, что их подлинное решение возможно лишь на пути включения в философию и теорию познания принципов и критериев общественно-исторической практики, предметно-чувственной деятельности как внутренне противоречивого, диалектического по своей сущности процесса субъект-объектного отношения. На пути осознания необходимости этих революционных изменений в философии Кантов критицизм был необходимым и весьма значительным этапом.

У ИСТОКОВ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПРОТИВОРЕЧИЯ

Как известно, центральной проблемой материалистической диалектики является вопрос о внутреннем источнике развития. В качестве такого выступает противоречие. Принцип противоречия как внутреннего источника развития в истории домарксистской диалектики впервые был сформулирован в классической немецкой философии конца XVIII и начала XIX вв. Причем исторически формулировка этого принципа (что само по себе следует оценивать как наиболее выдающееся открытие в истории диалектики) стала возможной на основе отождествления противоречий (диалектических) мышления и противоречий бытия. Предшественники же классиков немецкой философии понимали «противоречие» в одном-единственном значении — как логическое противоречие.

Зародыш диалектической концепции противоречия содержался в учении Канта об антиномиях чистого разума... Мы говорим «зародыш» и не более, поскольку и сам термин «противоречие» Кант истолковывает в традиционном смысле логического противоречия и сами антиномии у него понимаются не как гносеологические образы объективных противоречий, а лишь как чисто субъективные феномены, возникающие при выходе разума в сферу трансцендентного, в мир вещей в себе. Но именно из учения Канта об антиномиях выросла концепция продуктивного, порождающего противоречия Фихте и Шеллинга, получившая свое завершение в гегелевской концепции самопротиворечивости всего сущего как источнике самодвижения.

Прежде чем перейти к рассмотрению содержания кантовского учения об антиномиях чистого разума, следует остановиться на учении о так называемых реальных противоположностях, развитом Кантом в работе докритического периода «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763) и подготовившем в известном смысле учение об антиномиях.

Кант ставит вопрос о необходимости различать два вида противоположности: логическую через противоречие и реальную без противоречия. Общее между ними: и к той и другой применимо определение — одно упраздняет то, что полагает другое. Вместе с тем существует и различие. Логическая противоположность — отношение контрадикторных противоположностей: относительно одной и той же вещи нечто одновременно утверждается и отрицается. Например, тело находится в движении и в то же время в том же смысле утверждается, что тело не находится в движении (S есть P и не есть P). Следствием такого логического соединения (конъюнкции) является ничто (непредставимое).

Реальная противоположность присуща самим вещам и тоже является отношением двух противоположных свойств одной и той же вещи, но уже не по закону противоречия. Например, сила, действующая на тело в одну сторону, и равное стремление (по закону инерции) в другую сторону, противоположную первой, не противоречат друг другу и в качестве предикатов возможны в одном и том же теле одновременно. Следствием является покой, который есть нечто (представимое). Эти противоположности реальны в том смысле, что каждая противоположность не есть простое отрицание другой, а сама по себе есть нечто утвердительное, некая позитивность, упраздняющая действие другой. В случае логической противоположности безразлично, которая из противоположностей (контрадикторных) есть действительно позитивность, но ее отрицание не есть позитивный процесс упразднения одной противоположностью другой, а просто отсутствие противоположности.

Реальная противоположность возникает при следующих условиях:

1) противоположности должны принадлежать одному субъекту;

2) противоположности не должны быть контрадикторными;

3) одна противоположность должна отрицать то, что предполагает другая противоположность;

4) реальная противоположность, будучи отношением двух позитивностей, есть относительная противоположность — относительная в том смысле, что она возникает в отношении противоположностей, а не есть изначальное свойство отдельных противоположностей. Вне отношения их можно рассматривать как потенциально противоположные.

Тезис о том, что результат реального противоречия есть нуль, Кант кладет в основание той картины мира, которую можно назвать механической. «Все реальные основания Вселенной, если сложить те, что согласуются между собой, и вычесть те, которые противоположны друг другу, дают результат, равный нулю. Мир в целом сам по себе есть ничто, разве по воле другого он есть нечто» (2, 114). Совершенство мира, по Канту, поддерживается только борьбой противоположных сил. В мире имеет место лишь перераспределение движения (рост в одном месте — убывание в другом). Однако совершенно иное соотношение, по Канту, между материальным миром и богом. В высшем существе не может быть реальных противоположностей, «поскольку все дано в нем и через него, оно обладает всеми определениями, поэтому в его собственном бытии невозможно никакое внутреннее устранение» (2, 119). Высшее существо состоит из одних только плюсов, из одних позитивностей. Божественная воля, по Канту, содержит в себе реальное основание существования мира. Божественная воля есть нечто совсем другое. Тем самым бог у Канта стоит над миром, и

поэтому не может быть противоположности между реальным основанием мира и божественной волей.

В целом кантовское учение о «реальных противоположностях» явилось шагом вперед по сравнению с прежним метафизическим запретом противоречия. Конечно, у Канта здесь нет еще подлинной диалектики, так как «противоположности» рассматриваются как две разные «вещи», т. е. как сосуществующие, а не как взаимопроникающие, и поэтому нет еще никакого понятия об их конкретном единстве, из которого нужно вывести и объяснить также и превращение полярных противоположностей в «положительные» внутри себя и относительно самостоятельные. Наоборот, здесь лишь присутствует механическое сложение изначально различных сил, которое в результате дает нуль — состояние покоя. Из кантовских реальных «противоположностей» удалено самое главное — это противоречие, а поэтому они не могут взаимопроникать друг в друга, вследствие чего являются диалектическими. Тем не менее учение о реальных противоположностях явилось «точкой роста» для диалектической концепции противоречия. Именно из этого учения, когда оно в «Критике чистого разума» было применено Кантом к познанию, выросло учение об антиномиях, хотя само выражение «реальные противоположности» он здесь не употребляет, видимо, из-за критического отношения к «метафизическим» проблемам.

В «Критике чистого разума» осуществляется переход от рассмотрения онтологических проблем противоположностей к гносеологическим. Рассудок претендует на «абсолютный и безусловный синтез» всех частных обобщений в составе единой теории, развитой из единого принципа. А это значит, что рассудок заходит в область познания вещей в себе. Кант называет такой ход мышления «трансцендентальным применением разума», т. е. таким применением, которое ему противопоказано. Результатом такого применения оказывается антиномия, которая разрушает рассудок.

Прежняя логика пыталась разрешить противоречия простым отрицанием одних предикатов и утверждением других. Поэтому Гегель позднее и назвал указанный метод мышления метафизическим. Прежняя метафизика пыталась, отмечал Э. В. Ильенков, организовать сферу разума, т. е. «безусловный синтез понятий», без нарушения высших законов мышления — закона тождества и закона запрета противоречия. Метафизика «...применяла эти законы к самим категориям, стараясь охватить все категории в одной непротиворечивой системе. А это принципиально невозможно. Это и значит, что рассудок не осознавал в ней границу своей законной применимости и залетал в такую область, где все его законы и предписания бессильны. За что он каждый раз и наказывался антиномичным саморазрушением, впадал в «диалектические иллюзии». Эту антиномичность

мышления в ходе решения высших синтетических задач познания и назвал Кант «естественным состоянием разума»....¹

Оценивая учение Канта об «антиномиях», заслугу его можно видеть в том, что он отделил познавательные противоречия («антиномии чистого разума») от чисто логических. Хотя по своей логической форме «антиномии чистого разума» тождественны логическим противоречиям, но имеются существенные различия по содержанию: а) в логических противоречиях два контрадикторных высказывания не могут быть одновременно истинными: если истинно одно, то другое ложно, или оба эти высказывания ложны. В антиномии же, наоборот, оба эти высказывания могут быть истинными или ложными; б) в логическом противоречии лишь одно высказывание позитивно, другое есть просто его отрицание. В антиномии, наоборот, оба высказывания позитивны.

Разрабатывая учение об антиномиях, Кант апеллировал не только к чисто логическим доказательствам (что одинаково истинны тезис и антитезис), но и к истории философии, где были поставлены эти проблемы и имела место борьба противоположных направлений. Тезисы доказывались представителями догматизма чистого разума (в большинстве своем идеалистами), антитезисы — эмпиризмом (материализмом).

Наиболее простыми и естественными, по Канту, являются доказательства антитезисов. Как ученый Кант симпатизирует эмпиризму, но, учитывая социальные и нравственные интересы, он склоняется на сторону тезисов. Выявив содержательное отличие «антиномии чистого разума» от логических противоречий, Кант предлагает такой способ истолкования их источника и теоретического разрешения, который сохраняет неизбывной формальную логику.

По Канту, антиномии носят субъективный характер — это чистая видимость, так как «идеи чистого разума сами по себе никогда не могут быть диалектическими, только злоупотребление ими приводит к тому, что они вызывают иллюзии, вводящие в заблуждение» (3, 569). Антиномия есть противоречие разума с самим собой, возникающее вследствие отождествления свойств мира явлений (феноменов) и вещей в себе (ноуменов). Здесь Кант поставил непреодолимую пропасть между явлением и сущностью. Для него это было предпосылкой, чтобы развести антиномические противоречия в различия и доказать, что, собственно, никакой антитетики чистого разума нет. Отыскав такую предпосылку, Кант кладет ее в основу всей своей критической философии и последовательно придерживается ее. Она помогает ему предотвратить взаимопроникновение тезисов и антитезисов в его динамических антиномиях. Но все же антиномии неизбежны, они свидетельствуют лишь об ограниченности человеческого разума.

Как отмечалось выше, кантовское учение об антиномиях

явилось истоком диалектической концепции противоречия. Прежде всего из этого учения выросла концепция продуктивного противоречия Фихте и Шеллинга. Исходя из кантовского различия антиномии и логических противоречий, они совершенно по-другому понимают функцию антиномий. Если для Канта антиномия как противоречие разума с самим собой порождает лишь беспокойство, заставляет вспомнить о необходимых пределах познания, а осознание причины антиномии снимает беспокойство, психологическое напряжение, то, по Фихте, противоречие в *Ichkeit* (по Шеллингу, в глубочайших недрах интеллигенции) вызывает и стимулирует ее деятельность, направленную на самосознание. Последнее же мыслится как процесс порождения, становления Я, то есть интеллигенции и мира. Причем развитие кантовского учения происходит не только содержательно, но и терминологически. Таким продуктивным, порождающим началом выступает уже не «антиномия», а «противоречие», но противоречие в новом понимании, а не как логическое противоречие. Само противоречие, будучи отношением противоположностей, есть отношение не относительных противоположностей, каковыми выступают, по Канту, реальные противоположности, а между абсолютными противоположностями. Абсолютная противоположность отличается от относительной противоположности тем, что она не есть результат отношения, а является изначальным свойством всего сущего. Все предметы и явления в себе содержат свою противоположность, свое отрицание, поэтому они противоречивы, самопротиворечивы. Противоречие является отношением между противоположными деятельностями, изначальными присущими Я: бесконечной и ограничивающей, реальной и идеальной, между полаганием Я и не-Я. Само это отношение существует в форме становления самосознания, интеллигенции. Чтобы этот процесс не прекратился, Я должно одновременно и объединять противоположности и вместе с тем сохранять, иначе исчезнет противоречие и становление². Интересно, что если Шеллинг без всяких оговорок говорит о противоречии как движущем принципе, то Фихте употребляет, наряду с термином *Widerspruch* (противоречие) и термин *Widerstreit* (столкновение, спор): «Я, будучи одновременно безграничным и ограниченным, приходит в столкновение (*Widerstreit*). Это противоречие (*Widerspruch*) должно быть снято»³. Тем самым мы видим процесс формирования адекватного категориального и терминологического истолкования «противоречия».

Дальнейшее обобщение и развитие эти идеи нашли в гегелевской концепции противоречия. Рамки статьи нам позволяют остановиться лишь на одном аспекте этой концепции — на вопросе о понимании содержания антиномий и форм их разрешения. Рассмотрение этой проблемы важно не только в историко-философском, но и в теоретическом плане.

Как известно, Гегель высоко оценил кантовское учение об антиномиях, но вместе с тем он отметил, что антиномий не четыре, а «в каждом понятии имеются антиномии, так как оно не просто, а конкретно, содержит в себе, следовательно, различные определения, которые вместе с тем противоположны»⁴. Можно также сказать, что Гегелем разработан также метод разрешения антиномий, существенно отличный от кантовского. В целом он сводится к опосредованию противоположностей. Но формы этого опосредования различны. Очень часто антиномия возникает при объяснении причинных связей конкретных явлений. Гегель приводит следующий пример. В исторических исследованиях, чтобы преодолеть бесконечный прогресс в описании причинно-следственных связей, приходит к мысли о взаимодействии причины и следствия: характер и нравы определяются государственным строем, но и сам государственный строй определяется характером и нравами. Налицо антиномия в исторических теориях, описывающих причинную связь типа взаимодействия. По Гегелю, разрешается такой тип антиномии, когда противоположности познаются как моменты третьего — основания антиномии. Применительно к рассмотренному примеру таким третьим, по Гегелю, является понятие⁵, а в рационально-материалистическом понимании наиболее глубоким объясняющим основанием всех духовных и политических отношений являются экономические отношения. Но сам метод разрешения антиномий, сформулированный Гегелем, вполне применим к описанию конкретных взаимодействий, в особенности когда речь идет о взаимодействии противоположностей типа: корпускулярно-волновой дуализм, капитал возникает в обращении и не возникает в обращении.

Но этот метод неприменим к разрешению антиномий, возникающих при описании противоречивой природы атрибутивных, универсальных характеристик материй, которые фактически отображены в антиномиях Канта: антиномия конечного и бесконечного, простого и сложного, свободы и необходимости, случайности и необходимости. Здесь невозможен выход к третьему как к чему-то более универсальному. Метод разрешения здесь сводится к выяснению, одинаково или неодинаково фундаментальное значение имеют тезис и антитезис антиномии? Разрешая антиномию конечного и бесконечного, а это требовало применения принципа развития, Гегель показал, что бесконечность следует понимать как процесс перехода одного конечного в другое конечное и что бесконечность есть закон этого перехода, закон становления конечного и тем самым бесконечность есть сущность конечного, но не наоборот.

Подобно этому, сложное есть основа простого и его сущность; большая фундаментальность категории необходимости выражена в известных определениях: свобода есть познанная

необходимость, а случайность является формой проявления и дополнения необходимости.

Проблема статуса антиномий, их роли в научном познании живолюбно обсуждается в современной марксистской литературе. Особенно важен вопрос о роли теоретических антиномий в построении адекватного теоретического «образа» объективного, предметного противоречия.

Степень адекватности «образа» объективному противоречию зависит от познающего субъекта: от логических средств познания и способов их использования, от уровня развития способов теоретического мышления и т. д. Поэтому теории можно отличать друг от друга по различной степени адекватности противоречию объекта. Такие признаки диалектического противоречия, как «содержать в себе свое иное», взаимопроникновение противоположностей, самоотрицание и т. д., адекватно отражаются в тех теоретических дефинициях, которые построены не по принципу «или — или», а по принципу «как то, так и другое». В теории, содержащей подобные дефиниции, в обычную последовательность изложения включаются парадоксы, антиномии. Если возникающий парадокс побуждает мысль к движению, то антиномичная формулировка парадокса (наподобие кантовских антиномий) позволяет остро диалектически поставить проблему.

Но ни парадокс, ни антиномия не могут рассматриваться как адекватный образ объективного противоречия. В них объективное противоречие воспроизводится лишь со стороны раздвоения, наличия несовместимостей, наподобие известной антиномии: движущееся тело в каждое «теперь» находится и не находится «здесь», но не как взаимопроникновение противоположностей, тем самым противоречие не воспроизводится с его деятельной стороны.

Развитие теории посредством парадоксов и антиномий следует считать важным моментом специфики диалектических противоречий познания. Более того, парадокс, антиномии выступают как специфические логико-гносеологические формы существования диалектического противоречия; специфические потому, что объективное противоречие не существует в форме парадокса или антиномии. Оно не застревает в подобной раздвоенности, а, постоянно возникая и разрешаясь, существует как процесс самодвижения. Парадокс и антиномия, выступая как формы теоретического воспроизведения и как специфические формы существования диалектического противоречия в структуре научной теории, представляют известное субъективное «огрубление», которое состоит в том, что они являются негативным «срезом» объективного противоречия, как бы приостанавливающим его функционирование. С логической стороны их формулы «и находится и не находится», «как то, так и другое» и т. п. — внешне воспринимаются как логиче-

ски противоречивые высказывания, которые ложны. Мы говорим «внешне», ибо противоречивость здесь — результат не простого нарушения законов логики, а диалектической постановки проблемы (но не решения ее).

Подобное «заострение» необходимо, когда осуществляется имманентный переход от одной категории к другой, от одного уровня проблемы к другому и от одной теории к другой теории. Развитие теории осуществляется тогда как результат раскрытия и разрешения противоречий, обнаружившихся в предшествовавшей теории или на предшествовавшем уровне исследования, а не как чисто формальное продвижение с помощью словечек «затем», «далее», «таким образом» и т. п., создающих лишь видимость переходов, но не сами переходы.

Если высказывания, о которых речь шла выше, вырвать из контекста и не видеть их связи с предыдущим и последующим ходом мысли, рассматривать как таковые, то усмотреть здесь что-нибудь иное, чем логическую незавершенность или просто «страсть к парадоксам», конечно, очень трудно. Но когда эта связь учтена, тогда антиномия органически вписывается в ткань, в структуру теории. Причем особенно важно показать ее связь с последующим развитием теории, выступающим как разрешение антиномии. Если же мысль останавливается на антиномии, то тогда упрек в логической незавершенности справедлив.

Правда, в этом случае перед нами не обычное логическое противоречие, поскольку причина антиномии не простое нарушение законов логики. Но когда показано, что антиномия разрешилась таким образом, что из нее выросла новая теория, диалектически снимающая прежнюю, тогда обвинение в непоследовательности может идти не от формальной логики, а от метафизики. Именно таким образом безуспешно опровергают «Капитал» буржуазные критики, пытаясь диалектический способ развития теории выдать за нарушение законов логики, в частности, пытаясь найти противоречие между первым и третьим томами «Капитала». С точки зрения формальной логики, «Капитал» — последовательная, непротиворечивая система категорий. Но это последовательность более высокого «ранга», поскольку она достигнута диалектическими средствами, а именно на основе принципа отрицания отрицания: а) первое отрицание — прерывание хода мысли постановкой антиномии; б) отрицание отрицания — разрешение антиномии путем перехода на новый уровень проблемы и выработки новой теории, вновь восстанавливающей непрерывность.

Тем самым в «Капитале» мы имеем адекватную теоретическую модель самодвижения и диалектического противоречия, и «Капитал» выступает как специфическое теоретическое отражение предметных противоречий, в частности противоречий

товара, и, следовательно, как гносеологическая форма существования диалектического противоречия.⁶

Поэтому вопрос: противоречив или не противоречив «Капитал» — решается следующим образом: он не противоречив как строго последовательная система категорий, но вместе с тем «Капитал» — это теоретическая модель, «образ» объективного противоречия, отраженное противоречие, существующее и проявляющееся в процессе и через процесс диалектической дедукции экономических категорий. Этот процесс состоит из моментов как прерывности (формулировка антиномий), так и непрерывности (разрешение антиномий и выработка новой теории), взаимно отрицающих и дополняющих друг друга.

¹ Ильенков Э. В. Предмет логики как науки в новой философии. — Вопросы философии, 1965, № 5, с. 81.

² См.: Шеллинг Ф. В. Система трансцендентального идеализма. М., 1936, с. 69—71.

³ Fichte I. G. Auswahl in sechs Bänden. Bd. I. Leipzig, 1911, S. 496.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Соч. М. — Л., 1935. Т. 11, с. 435.

⁵ См. там же, 1929, т. 1, с. 257—258.

⁶ Последнее, конечно, не означает, что противоречие существует в «Капитале» как в книге, т. е. в определенной знаковой системе, а лишь то, что чтение и овладение его содержанием вызывает такой творческий познавательный процесс, который выступает как теоретическая форма существования движения и разрешения диалектического противоречия.

Ю. Н. СОЛОНИН

НАТУРФИЛОСОФИЯ И. КАНТА И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ XIX ВЕКА

Проблема «Кант и естествознание» в истории кантоведения в целом решалась двумя основными способами. В одном случае исследовалось содержание и значение естественнонаучных трудов И. Канта (докритический период). Этот аспект научного наследия великого философа издавна привлекает к себе внимание специалистов и может быть назван «Кант как естествоиспытатель». Его марксистские оценки даны Ф. Энгельсом. Во втором случае внимание концентрировалось на установлении влияния собственно философских идей И. Канта на развитие научного мышления в послекантовский период, вплоть до настоящего времени. Буржуазная философия науки как в неокантианском, так и в неопозитивистском вариантах в значительной степени сводила это влияние к факту формирования «критицизма» как главного свойства и одновременно критерия современной научной «рациональности». Марксистский подход был существенно иным: главным в нем было — показать значение кантовского анализа познавательных способностей разума для развития диалектико-материалистической теории познания. В последние два десятилетия определилось третье

направление. Оно вычленилось в обстановке усилившегося интереса историков науки к анализу общей проблемы значения философских предпосылок в генезисе новых научных идей и развитии естествознания. На основе новых, а отчасти игнорированных прежде фактов, свидетельствующих о влиянии натурфилософских суждений Канта на научное мировоззрение крупнейших физиков XIX в., оказалось удобным рассмотреть механизм взаимодействия философии и естествознания применительно к указанному периоду. Внимание исследователей стало концентрироваться на натурфилософских работах И. Канта. Стала более предметно вырисовываться тема «Кант как натурфилософ». Особый интерес вызывает его работа «Метафизические начала естествознания» (1786). Новые данные позволяют утверждать, что Кант относился к тем научным деятелям второй половины XVIII в., воззрения которых в области философии природы оставили значительный след в мышлении натуралистов и XIX в.

Известно, что среди широкого круга натуралистов середины XIX в. господствовали антиметафизические настроения. Дискредитировавшему себя натурфилософскому априоризму и спекулятивному методу противопоставлялся эмпиризм в качестве основного методологического принципа «положительной науки». Сложившуюся в науке того времени ситуацию проанализировал Ф. Энгельс в «Диалектике природы». Он отмечал, что на путях эмпиризма наука того периода накопила «необъятную массу положительного материала» и в связи с этим «стала прямо-таки неустранимой необходимостью упорядочить этот материал систематически и сообразно его внутренней связи»¹. Естествознание действительно нуждалось в теоретическом обобщении высокого уровня, которое, однако, не могло быть осуществлено ввиду сложившегося разрыва между философией, как школой теоретического мышления, и эмпирически ориентированным естествознанием, либо же, как в учении об электричестве, в работах Сади Карно и других, подменялось предвзятыми ложными теориями, придуманными самими натуралистами и, по сути, спекулятивными в худшем смысле этого слова².

Современные исследователи (Д. Агасси, Элькана и др.) обращают внимание на то, что ряд крупнейших физиков XIX в., среди которых они называют Эрстеда, Юнга, Френеля, Гельмгольца, Деви и особенно выделяя Фарадея, испытывали на себе прямое или опосредованное влияние натурфилософского подхода к осмыслению научных данных, в том числе идей кантовской натурфилософии. Хотя Кант в конструировании «начал» естествознания исходил в общем из априористических установок, широко используя умозрительные дедукции, тем не менее ему удалось в трактовке ряда фундаментальных положений развить идеи, которые в большей степени совпадали с

некоторыми физическими интуициями и тенденциями развития физической теории, чем натурфилософские суждения Шеллинга или Гегеля. В значительной мере это объясняется тем, что Кант практически на всем протяжении своей жизни внимательно следил за развитием естествознания, находясь в центре наиболее важных научных дискуссий. Научные связи немецкого философа еще нуждаются в серьезном исследовании; должны быть уточнены все формы взаимодействий между ним и виднейшими учеными его времени. В этой связи встает вопрос об уточнении теоретических источников натурфилософии Канта, особенно его отношение к Босковичу и Эйлеру. Так, в современных исследованиях обращено внимание на то, что Канту наряду с Эйлером принадлежит заслуга в обосновании необходимости выделить науку о движении в отдельное направление механики, названное им в «*Метафизических началах*» «*форономией*»³.

Сохраняя общий взгляд на тенденции развития естествознания, Кант впервые смог констатировать, что в нем оформились два способа, или пути, объяснения явлений, которые он назвал механическим и динамическим. «Первый располагает в качестве материала для своих выводов *атомами и пустотой*... Способ объяснения специфических различий материй особенностями и сложением их мельчайших частей, рассматриваемых как *машины*, есть *механическая натурфилософия*» (6, 137). Кант попытался объяснить наиболее общие особенности «механического» пути естествознания, который он считал в принципе мало изменившимся «со времени древнего Демокрита до Декарта и даже до наших времен» и наиболее удобным для применения математических средств (6, 138). Механической натурфилософии противостоит «динамическая натурфилософия», т. е. «способ объяснения, который выводит специфические различия материи не из материй, рассматриваемых в качестве машин, т. е. в качестве простых орудий внешних движущих сил, а из изначально присущих им движущих сил притяжения и отталкивания...» (6, 137—138). По мнению Канта, одним из фундаментальных преимуществ второго способа является то, что «он прямо ведет к нахождению присущих материям движущих сил и их законов» (6, 138). Поскольку сам Кант отдавал предпочтение последнему подходу, можно сказать, что он стоял у начала формирования динамической картины мира в современном естествознании, предвосхитив, таким образом, возникновение динамического направления в европейской физике XIX в. («*Кембриджская школа*») ⁴.

Натурфилософские сочинения Канта составляют важную и особенную часть его философского наследия, еще недостаточно проясненного современными методами. Они характеризуются определенной целостностью выраженной в них позиции, последовательно проведенной от трактата «*Мысли об истинной*

оценке живых сил» (1746) до последнего сочинения «Об основном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике» (1798—1803). Ядром натурфилософии Канта является учение о силах. Причем, отвлекаясь от эмпирического многообразия проявлений силовых воздействий, он пытается установить «метафизическое понятие о силе тел» как некоей изначально присущей телу «сущностной силе, которой оно обладало еще до протяжения» (1, 63). Последним указанием Кант одновременно и отмежевывается методологически от Декарта и демонстрирует большую фундаментальность динамической точки зрения. В этом смысле Кант продолжает линию Лейбница. Учитывая то обстоятельство, что влияние натурфилософии Канта сказалось прежде всего на тех физиках XIX в., которые в каких-то вопросах расходились с учением Ньютона, например, по вопросу о природе света, пространства, или с ньютоновской интерпретацией сил взаимодействия между телами, можно говорить о некоторой альтернативной научной программе в физике XIX в., существовавшей как периферийная по отношению к господствующей ньютоновской, но внутри которой возник ряд фундаментальных идей современной физики.

Отношение Канта к Ньютону страдает определенными чертами невыясненности. С точки зрения современных исследований⁵, уже не приходится говорить о Канте как безоговорочном последователе Ньютона, пытающемся дать метафизическую интерпретацию его теории. Натурфилософские взгляды Канта в общем совпадали с принципами ньютоновской физики. Однако они содержали в себе ряд отличий, на которые прежде историками науки недостаточно обращалось внимания. В ньютоновской физике реализовался старинный идеал космоса как порядка, проявляющегося в гармонической уравновешенности, устойчивости и сообразии всех элементов системы. Это подчеркивалось особым значением в ньютоновской концепции гравитационных сил, которые проявлялись во взаимодействии между телами, т. е. трактуемых в механическом смысле. Видимо, в целом Кант относил ее к типу «механической натурфилософии». Определенная полемичность заключена уже в самом заглавии натурфилософской работы Канта «Метафизические начала естествознания» в сопоставлении с названием главного труда Ньютона. Кант как бы делает заявку на более глубокий, т. е. метафизический, подход к анализу естествознания. Полемичность еще более усиливается, когда он в «Предисловии» открыто ставит задачу выявить те метафизические принципы, которыми бессознательно и неизбежно пользовались все натурфилософы, «которые хотели применить математический метод при решении своих задач,... несмотря на то, что вообще-то они торжественно оберегали свою науку от посягательств метафизики» (6, 61). И именно выявление наиболее общих

основ естествознания должно обосновать, по Канту, преимущество «динамической натурфилософии».

Полемичность Канта никоим образом не может интерпретироваться как отрицание им значения научного содержания концепции Ньютона. Более того, Кант постоянно пытается найти точки согласования и компромиссные решения там, где он фиксирует расхождения между обобщениями опытной натурфилософии и натурфилософии, вытекающей из априорных принципов.

Философия природы Канта строится на принципе взаимодействия двух сил: притяжения и отталкивания. «Я объяснил, — писал он, — великий порядок природы только силой притяжения и силой отталкивания — двумя силами, которые одинаково достоверны..., просты..., первичны и всеобщы» (1, 131). Их взаимодействие сообщает динамизм кантовской картине мира, причем этот динамизм имеет конфликтный характер⁶.

Особое значение Кант придавал силе отталкивания («экспансии»), отмечая в то же время неразвитость ее понятия в физике Ньютона. Ее действием он объяснил наполненность пространства материей, ее объемность. Степень заполненности пространства, по Канту, объясняет разнообразие материи и ряд ее фундаментальных свойств — упругость и непроницаемость: «силу экспансии материи называют также упругостью. Поскольку она есть основа, на которой зиждется наполнение пространства как существенное свойство всякой материи, эту упругость следует называть изначальной..., всякая материя изначальна упруга» (6, 94).

Таким образом, упругость рассматривается Кантом как всеобщее свойство материи и производное от действия сил отталкивания, т. е. трактуется как энергетический феномен. С помощью этого понятия достаточно естественно в кантовской натурфилософии объяснялась передача силы из одной точки пространства в другую. Следовательно, кантовская метафизика природы подталкивала к признанию непустоты пространства. Естественно, что те ученые, которые оспаривали положения ньютоновской физики о природе света, пустоте и т. д., находили у Канта поддержку, пользовались его аргументами и понятиями. Чтобы избежать упрощения, заметим, что сам Кант занимал двойственную позицию в вопросе о пустоте: принимая априори идею абсолютного пространства, Кант отрицал его физическую реальность.

Метафизическая идея упругости Канта получила физический смысл, не теряя своего универсального характера, в работах сторонников волновой теории света. Труды Т. Юнга, О. Френеля обосновали волновую теорию света и косвенно идею эфира как наполняющей мир упругой материи. Открылась возможность отойти от метафизических догадок и исследовать

довать свойство упругости материи в общем виде как физическое явление на эмпирическом базисе. Т. Юнг, не имея возможности исследовать непосредственно эфир, исходил из аналогии света и звука, изучая упругие колебания звуковой волны.

Недоказанность эфира как физической реальности была слабейшим местом волновой концепции. Кроме того, динамическая сущность упругости, хотя считалась уже несомненной, но оставалась невыявленной.

Трудность была преодолена позже Фарадеем с помощью его теории поля сил и пространства как проявления свойств этого поля. Разом отметались идея пустого пространства и идея эфира как некоей телесной и в то же время невесомой субстанции. Волновая теория сохраняет свое основное содержание, но уже относительно поля электромагнитных сил, которое устанавливается экспериментально. Идеи Фарадея придавали научный смысл метафизическим догадкам Канта. Любопытно, что идеи Фарадея родственны натурфилософии Босковича — извлекают из забвения новую философскую традицию европейской науки.

Важные последствия идея Канта об упругости как всеобщем свойстве материи имела для становления теории упругости как особого раздела механики. Наука об упругих свойствах тел, которые были известны с незапамятных времен, не могла сложиться ввиду отсутствия обобщающих принципов и неразработанности теоретического аппарата. Множество отдельных задач на различные типы упругих деформаций не мыслились относящимися к некоему общему феномену реальности. Явление упругости также не входило в качестве важного компонента в господствующую ньютоновскую картину мира, и ее теоретическое исследование не признавалось актуальным.

Интерпретация понятия упругости в кантовской традиции существенно меняла программу естественнонаучного исследования. Введение понятия упругости в научный обиход из сферы философских предположений означало переход на новый, более высокий уровень абстракции, на котором только и было возможно установить общие законы, найти единый способ объяснения эмпирически весьма разных феноменов и в то же время заменить спекулятивные основы понятия строго научным смыслом⁷.

Таким образом, натурфилософские идеи Канта вплетались в общую ткань науки XIX в., постепенно освобождаясь от метафизического, спекулятивного элемента.

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 366.

² Там же, с. 431—434.

³ Богомолов А. Н. Механика второй половины XVIII века. — В кн.: Механика и физика второй половины XVIII в. М., 1978, с. 16.

⁴ См. об этом: Кирсанов В. С. Эфир и генезис классической теории

поля. — В кн.: Механика и цивилизация XVII—XIX вв. М., 1979, с. 223—228.

⁵ Франкфурт У. И. К вопросу о критике учения Ньютона о пространстве и времени в XVIII в. — В кн.: Механика и физика второй половины XVIII века. М., 1978, с. 168—170.

⁷ См.: Сергеев К. А., Солонин Ю. Н., Евтюхина Г. А. Познавательная функция философии и развитие научного знания. — В кн.: Специфика и функции философского знания. Л., 1980, с. 3—15. (Уч. зап. кафедр общ. наук вузов Ленинграда. Вып. 20).

⁶ Agassi J. Faraday as Natural Philosopher. Chicago, 1971, p. 87.

И. С. КУЗНЕЦОВА

КАНТ О НАГЛЯДНОСТИ МАТЕМАТИКИ

Проводя различие математики и философии, Кант полагал, что наглядности в «математике больше, чем в философии, так как в первой объект рассматривается в чувственно воспринимаемых знаках *in concreto*» (2, 265).

Рассмотрим, что можно понимать под наглядностью математических объектов.

1. Еще Аристотель в работе «О душе» отметил существование двух типов субъективных образов. Это положение, как теперь стало ясно, является следствием принципа отражения. Отражая объект со стороны явления, получаем чувственные образы, со стороны сущности — понятия. При этом наглядность связана с первым типом отражения: «Под наглядностью необходимо понимать свойство отражения действительности в форме чувственно-конкретных образов». ¹ Таким образом, наглядность — это прежде всего характеристика чувственной ступени познания. ² Чувственное познание объекта возможно, если имеет место взаимодействие (непосредственное или опосредованное) данного объекта с органами чувств. Второй путь чувственного познания опирается на взаимосвязь *понятия* об объекте с чувственными образами других объектов. ³

2. Теперь, когда установлено, что следует понимать под наглядностью, попробуем определить, что такое наглядность математических понятий.

2.1. По мнению Канта, объект математики — понятие числа (2, 397). Можно ли считать, что числа позволяют отразить действительность в чувственно-конкретных образах, можно ли говорить о взаимодействии чисел с органами чувств? Допустим, что у нас два яблока. Их можно потрогать, понюхать, увидеть их цвет. Или две собаки. Можно их увидеть, услышать их лай. Но само число 2? Имеет ли оно запах, цвет, звучит ли? Можно увидеть две нотные строчки, но если их воспроизвести на музыкальном инструменте, у нас совершенно не возникает никаких ассоциаций с числом два. Вообще, слушая музыку, вряд ли вспоминаем о том, что музыкальное произведение еще

и математически организовано, что числа играют в музыке важную роль.

Таким образом, приходится признать, что числа — это нечто отличное от материальных объектов, что они невещественны, т. е. говорить об их чувственном восприятии не имеет смысла. Так же обстоит дело и с геометрическими объектами. Можно видеть прямую палку, прямую сосну, но не прямую саму по себе. Можно не сомневаться, что когда Кант рассуждал о наглядности математических объектов, он не имел в виду чувственное восприятие их в том же смысле, что и материальных вещей.

2.2. Второй путь сложнее. Здесь должна осуществляться связь логического (понятия) с нелогическим (чувственным образом). Можно представить два множества предметов, сравнить их, устанавливая взаимнооднозначное соответствие между предметами (классический пример: в зале рассаживаются зрители, если остались свободные стулья, то их больше, чем зрителей). Но имея чувственный образ этих множеств, остаемся в затруднении: где взять понятие, которое, соединившись с этим образом, дало понятие числа. Правда, иногда полагают, что представление о множествах объектов и дает понятие о числах, которые в действительности являются некоторыми классами.⁴ Но достаточно дать такое определение и выразить его аксиоматически, как получаем противоречие. В самом деле, если понимать числа как некоторые множества, то множества любых объектов будут служить в качестве чисел, если только выполняются аксиомы Пеано. Аксиомы таковы:

- 1) 0 есть число;
- 2) следующее любого числа есть число;
- 3) никакие два числа не могут иметь одно следующее;
- 4) 0 не следует ни за каким числом;
- 5) если какое-либо свойство принадлежит 0, а также следующему каждому числу, то это свойство принадлежит всем числам.

Известно, что Цермело предложил свой вариант теоретико-множественной трактовки натуральных чисел. Он определил 0 как пустой класс λ , следующий элемент S_x вводится так: для каждого x существует единичный класс λ . Таким образом, натуральные числа 0, 1, 2, ... — это соответственно λ , $\{\lambda\}$, $\{\{\lambda\}\}$, ...

Дж. фон Нейман так же, как Цермело, выбрал в качестве 0 пустой класс λ , натуральное число определил как класс всех предыдущих классов.

Вот тут и сталкиваемся с противоречием. Например, по Цермело, $x \in y \equiv y = S_x$, т. е. x — собственное подмножество y , если y — следующее число. По Нейману, $x \in y \equiv x < y$, т. е. x — собственное подмножество y , если x меньше y . Отсюда ясно, что так как понятие следующего определено по-разному, то, например,

числу 2 в варианте Цермело соответствует один член, а в варианте Неймана два.

Итак, если считать, что каждое число является некоторым множеством, то разумно предположить, что если дано какое-либо число, то можно найти соответствующее ему множество, и наоборот, т. е. в этом случае имеем наглядный образ числа — некоторое множество. Но оказывается, получаем разногласия относительно того, какое множество указывает на данное число. Причем нет никаких аргументов, которые бы обосновали преимущества варианта Цермело перед представлением фон Неймана и наоборот. Кроме того, в принципе можно предложить и другие версии числа. Например, Ван Хао рассматривает натуральные числа как множества w , $w+1$, $w-1$, $w+2$, $w-2$, ..., и в его варианте «чисел» больше, чем у Цермело и Неймана. Следовательно, имеется в принципе любое количество теоретико-множественных представлений натуральных чисел, и приходится признать, что числа не являются множествами, т. е., имея наглядный образ множества каких-то предметов, мы не имеем наглядного образа числа. Этот факт можно интерпретировать как подтверждение той мысли, что математика не обладает наглядностью, характерной для чувственной ступени познания, и считать, что Кант только провозгласил наглядность математики, но не проанализировал эту особенность данной науки, особенность, которая, по его мнению, отличает математику от философии, что он ограничился только указанием на то, что «так как знаки математики представляют собой чувственно воспринимаемые средства познания, то здесь можно с той же уверенностью, какую имеют, когда видят собственными глазами, знать также и то, что никакое понятие не упущено, что каждое сравнение делается в соответствии с легко применимыми правилами и т. д.» (2, 264).

При этом на поверхности лежит такое рассуждение: знак — материальный, чувственно воспринимаемый предмет, выступающий в процессе познания и общения в качестве представителя другого предмета⁵, и он нагляден. Но это наглядность другого рода, речь идет не о наглядности математических объектов, а об обозримости математического вывода, в котором существенную роль играет символика. Конечно, знаковая модель способна в наглядной форме отражать объективную действительность, и притом не только и не столько со стороны сущности⁶. Однако при этом отражается не математический объект, а тот, который исследуется при помощи математики. Все это верно. И такое решение вопроса Кант имел в виду. Но позиция великого мыслителя сложнее, и следует продолжить анализ его воззрений и состояния современной ему математики дальше.

3. На взгляды Канта оказала влияние, по-видимому, и точка зрения Лейбница, который считал, что объекты математики являются и чувственными и умопостигаемыми одновре-

менно⁷, т. е. объекты математики познаются при помощи органов чувств, зрения, например. Отсюда мысль Канта о возможности созерцания их, в частности, по его мнению, можно при помощи эмпирического созерцания представить себе треугольник, изображенный на бумаге (3, 233, 603). Но в то же время, по мысли Лейбница, понять математические объекты можно только разумом. Отсюда размышления Канта о том, что необходима связь понятия и наглядного образа. Тогда дело обстоит так:

3.1. Представляем некоторый треугольник, который можно изобразить на бумаге. Получаем предмет эмпирического созерцания. Он нагляден. Все, что можно сказать о данном треугольнике, относится к единичному предмету, его познавательная ценность невелика (3, 223, 603). Но математическое знание касается не единичного, а всеобщего, поэтому нужен следующий шаг — введение «схемы».

3.2. «Схема» треугольника — это правило, при помощи которого можно построить любой треугольник. Именно «схема» осуществляет связь понятия и наглядного образа. «Схема» — это объект чистого созерцания.

3.3. 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).

В самом деле, треугольник может быть задан координатами вершин, как это делается в аналитической геометрии, и тогда наглядность выражалась бы только в том, что можно увидеть написанные на бумаге пары чисел (x_1, y_1) , (x_2, y_2) , (x_3, y_3) . Но соединение понятия треугольника с наглядным образом единичного начерченного треугольника и дает необходимый эффект, который так выразительно охарактеризовал Кант. В этом случае как раз имеем дело с взаимодействием понятия об объекте (треугольнике вообще, как бы его ни задавали в аналитической или проективной геометрии) с чувственным образом другого объекта (единичный, произвольно изображенный треугольник).

Итак, мысль Лейбница о чувственном познании объектов математики получила у Канта дальнейшее развитие. Но, по-видимому, утверждение Канта о наглядности математики не только имело своим источником воззрения Лейбница, но и опиралось на практику математического исследования, т. е. на работы по аналитической геометрии, что и сделало возможными приведенные в 3.1.—3.3. рассуждения. Можно не сомневаться, что Кант, преподававший математику в Кенигсберге-

ском университете, знал работы Декарта по аналитической геометрии. Преподавание математического анализа (основательное знакомство Канта с трудами Ньютона — общеизвестный факт) предполагает использование идей аналитической геометрии. Кроме того, Кант часто полемизировал с Декартом, а бывало, что и предпочитал позицию Декарта точке зрения Лейбница, значит, не мог обойти вниманием и математические работы Декарта.

Относительно практики математического исследования интересна история формирования такого раздела математики, как проективная геометрия. Возникновение этой области математики связано с развитием учения о перспективе. Эстетика Возрождения своим учением о перспективе исходит из чувственного восприятия человека. По мнению А. Ф. Лосева, история возрожденческой эстетики как раз и свидетельствует о том, что перспективное смещение и, в частности, сокращение предметов, видимых на достаточно большом расстоянии, могут быть осознаны и оформлены вполне научно. Субъективно-человеческое восприятие тоже может быть математически оформлено и может приводить к специальной геометрии, выходящей за пределы евклидовых воззрений. Появилась проективная геометрия, которая, хотя и оформляет собой обыкновенную зрительную чувственность, тем не менее обладает точностью, характерной для математических наук вообще.⁸ Вот этот переход от чувственного восприятия объектов к изображению их в живописи, в архитектуре, отсюда — переход к теории живописи, архитектуры был первым шагом. А уже теория живописи, архитектура, эстетика послужили тем материалом, который анализировался, обобщался математикой, в результате чего сформировалась проективная геометрия. Все это демонстрирует ту особенность математики, которую отметил Кант, назвав ее наглядностью. Наглядны те исходные моменты в познавательной деятельности, от которых началось движение, имеющее своим результатом построение математической теории — проективной геометрии.

Таким образом, философские идеи (Лейбниц), история развития математики (например, создание проективной геометрии), сложившаяся практика математического исследования (аналитическая геометрия) привели Канта к формулировке его концепции наглядности математики. Но можно, вероятно, обнаружить основания воззрений Канта и в анализе того, как объективная реальность отражается в знании.

Изучение «проблемы наглядности» с позиций диалектического материализма позволяет сделать выводы:

1) с онтологической точки зрения, у всякого объекта должна существовать вне и независимо от сознания познающего субъекта *единичная сторона* («явление»);

2) с гносеологической точки зрения, эта единичная сторона может быть отражена только в *наглядном представлении*.⁹

Рассматривая объект со стороны явления, приходим к формированию категорий качества и количества. Категория количества представляет собой единство моментов величины и числа. Это краткая схема первого этапа исследования материального объекта, причем проведен в данном случае анализ. Можно мысленно вернуться от понятий числа и величины к самому объекту, к его проявлениям, т. е. осуществить синтез, при отражении явления и возникают наглядные представления. По-видимому, именно в том, что число — это момент категории количества, а данная категория отражает объект со стороны явления, можно усмотреть гносеологические основания утверждений Канта о наглядности математики.

Отсюда становится ясной и та особенность развития математического знания, которую можно назвать уменьшением степени его наглядности; ведь современная математика не может считаться наглядной наукой, если, конечно, оставить в стороне обозримость математических формул и тот факт, что математические понятия фиксируются при помощи символов. Математика все более глубоко проникает в исследование сущности объектов материального мира, все дальше отходит от описания явлений, сущность же отражается в понятиях, а не в наглядных образах.

Таким образом, обращение к анализу взглядов Канта на проблему наглядности математики интересно не только с точки зрения изучения истории математики, истории философии, но позволяет понять некоторые особенности развития математического знания.

¹ Штофф В. А. О роли моделей в Кантовой механике. — Вопросы философии, 1968, № 12, с. 73.

² Штофф В. А. Моделирование и философия. М. — Л., 1966, с. 277.

³ Бранский В. П. Философское значение «проблемы наглядности» в современной физике. Л., 1962, с. 119.

⁴ Ван Хао. Процесс и существование. — В кн.: Математическая логика и ее применение. М., 1965, с. 328.

⁵ Штофф В. А. Проблемы методологии научного познания. М., 1978, с. 42.

⁶ Там же, с. 287.

⁷ Лейбниц Г. Избранные философские сочинения. М., 1908, с. 173.

⁸ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 56—57.

⁹ Бранский В. П. Философское значение «проблемы наглядности» в современной физике, с. 121—122.

КАНТ И ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ БИОЛОГИИ

С именем Канта связана разработка двух принципиально важных идей философии биологии: первая касается характера детерминации органических процессов, вторая — гносеологических нормативов биологического познания. Их оценка в истории философии и биологии не была однозначной. Так, неопозитивистские методологи вообще отвергли проблему философских оснований науки как метафизическую, не поддающуюся разрешению научными средствами. Они считали, что содержание знания является только эмпирическим. Однако эта центральная идея неопозитивистской доктрины оказалась несостоятельной, и ее крах обусловил возрастание интереса к концепции Канта, к его анализу предпосылок познавательного процесса.

Выделение изучения органического мира в отдельную отрасль знания связано, по мысли кенигсбергского философа, с наличием определенных эмпирических оснований, а именно следует из методически осуществляемого опыта или наблюдения. Вместе с тем биологическое познание не может покоиться лишь на эмпирическом фундаменте, так как никакое конечное число наблюдений не сообщит знанию всеобщности и необходимости. Поэтому нужно отыскать априорный принцип познания живой природы, синтез которого с данными восприятия позволит познать живую природу.

Характерной особенностью органического мира, отличающей его от мира вещей, является существование в нем отношений, которые исключены в неживой материи. «В таком продукте природы каждая часть в том виде, как она существует только *благодаря* всем остальным, мыслится также существующей *ради других и ради* целого ..., такой продукт, как нечто *организованное и себя само организующее*, может быть назван *целью природы*» (5, 399). Но если только живые существа представляют собой самоорганизующиеся системы, то каким образом могла возникнуть эта способность из мертвой природы?

В общей концепции природы как гигантского механизма нельзя найти ответ на поставленный вопрос. Конечно, когда обнаруживаются противоречашие теории факты, можно идти по пути перестройки теоретических конструкций. И если бы мы так поступили, считает Кант, то открылись бы три возможные модификации общей теории природы. Во-первых, можно было бы рассматривать природу по аналогии с искусством, с творчеством, в котором реализуется идея целесообразного. Во-вторых, можно было бы считать жизненность неотъемлемым атрибутом материи, присущим ей изначально. Наконец, можно бы-

ло бы прибегнуть к постулированию особого духовного агента, управляющего природными процессами.

Имеются ли, однако, достаточные основания для таких изменений картины природы? Было бы ошибочно мыслить природу по образцу искусства, так как последнее предполагает существование творца, разумного существа и его сознательную деятельность. Природа же «организуется сама и в каждом виде ее органических продуктов по одинаковому, правда, образу в целом, однако и с удачными отклонениями, которых требует самосохранение в зависимости от обстоятельств» (5, 400). Отвергаются Кантом и две другие возможности изменения понятия природы. Он справедливо усматривает в гилозоизме и космическом пантеизме паллиативные средства, не способные разрешить противоречие между органической целесообразностью и концепцией природы, базирующейся на ньютоновской физике. Общий вывод философа гласит: «Следовательно, строго говоря, организация природы не имеет ничего аналогичного с какой-либо известной нам каузальностью» (5, 400).

Таким образом, Кант различает биологическую и физическую реальности по способу детерминации их объектов. Соответственно отличаются по предметам биологическое и физическое познание. Но проблема, поставленная Кантом, оказывается значительно глубже: должны ли способы и формы изучения органического мира отличаться от объяснения неживой природы также по своим логико-гносеологическим параметрам?

Если одного механизма недостаточно для того, чтобы мыслить возможность организма, то, полагает философ, «нам малодушно отказываться от всякого притязания на *понимание природы* в этой области» (5, 449). Органические продукты природы «надо мыслить возможными только как цели ее и единственно которые, следовательно, дают понятию *цели* — не практической цели, а цели *природы* — объективную реальность и тем самым естествознанию — основу для телеологии» (5, 401). Так возникает в кантовской философии непреодолимая граница между объяснением, базирующимся на законах механики, и пониманием, основанном на мышлении целевой каузальности живых организмов. Поскольку в критицизме цели природы принципиально необъяснимы, двойственность понимания и объяснения носит теоретико-познавательный характер.

Понимание как особый способ мышления об организмах осуществляется телеологической способностью суждения, которая является рефлектирующей по своему статусу, то есть относится к критике способности суждения. Применение телеологической способности суждения не приводит поэтому в качестве своего результата к некоторой совокупности высказываний, определяющих объект с тех или иных сторон, но выступает как субъективное условие познавательной деятельности. А именно,

такое условие, которое позволяет понять органический мир по аналогии с деятельностью разума.

Сформулированные Кантом проблемы выходят далеко за рамки критической философии и обнаруживаются как фундаментальные вопросы философии биологии. Доказательством тому служит возрождение их с необходимостью в стратегиях биологического познания, базирующихся на совершенно иных методологических принципах. В этом плане показательно, что дарвиновская концепция, — а ей в биологии принадлежит исключительное место — также по-своему, хотя и не независимо от Канта, решала аналогичные вопросы.

Действительно, важнейшим открытием Дарвина стал разработанный им метод исторического исследования. Сравнительное изучение предшествующих и последующих стадий развития живого мира дает возможность установить конкретные исторические состояния изучаемого объекта. Применение эволюционного метода в биологии имело большое значение, так как позволило перестроить основы многих биологических дисциплин и понять структуру и функции живых систем как результат долгого приспособительного процесса.

Использование исторического подхода в познании органической природы основывалось на определенных предпосылках как онтологического, так и гносеологического характера. Эволюция стала рассматриваться в дарвинизме в качестве специфически биологического фактора, определяющего живой мир как существенно исторический в отличие от других структурных уровней материи. «Любой организм, особь или вид является продуктом длительной истории, истории, насчитывающей более двух миллиардов лет. Как сказал Макс Дельбрюк, «зрелого физика, впервые сталкивающегося с проблемами биологии, ставит в тупик то обстоятельство, что в биологии нет «абсолютных явлений». Каждое явление представляется иным в разных местах и в разное время. Любое животное, растение или микроорганизм, которое изучает биолог, — лишь одно звено в эволюционной цепи изменяющихся форм, ни одна из которых не остается сколько-нибудь постоянной... Едва ли можно до конца понять какую-нибудь структуру или функцию в организме, не изучив ее становления в ходе эволюции»¹, — пишет один из крупнейших современных эволюционистов Э. Майр.

Подобный взгляд на особенности биологических объектов связан с определенной трактовкой специфики познания органического мира. Характерной чертой объяснения, культивируемого в изучении живой природы, с этой точки зрения, является отсутствие в его экспланансе законов, а сама процедура объяснения понимается как демонстрация объясняемого явления в контексте событий, предшествовавших его возникновению во времени. Для отличения такого рода рассуждений от объяснений в физике, объяснений через охватывающий закон, их назы-

вают часто «повествовательными объяснениями». Рассмотрим пример «повествовательного объяснения», который анализируется М. Рьюзом в его «Философии биологии». Речь идет об объяснении перехода позвоночных на сушу и превращения их в наземных животных. Известно, что земноводные появились в девонский период, когда засухи стали частым явлением. Их конечности приспособлялись к передвижению по суше. При высыхании водоемов они могли перебираться к другим волным источникам. Менялись способы и характер питания: сначала это была гибнущая в высыхающих водоемах рыба, затем обитающие на суше насекомые и растения. Таким образом совершался постепенный переход к подлинно наземному образу жизни.

Можно ли, однако, подобное рассуждение считать адекватным объяснением эволюции наземных позвоночных? Как замечает М. Рьюз, развитие конечностей не было не только единственным теоретически возможным ответом на участвовавшие пересыхания водоемов, но и на самом деле не было единственным ответом. Двоякодышащие рыбы выработали способность в период засухи сохраняться иным способом, оставаясь в дегидрированном бесчувственном состоянии в засохшей грязи водоема до тех пор, пока не выпадут осадки и не вернется вода².

Таким образом, то, что называют повествовательным объяснением происхождения видов, есть еще не объяснение, а всего лишь описание филогенетической последовательности. Для того, чтобы получить объяснение эволюции земноводных, надо вообще представлять, почему у них оказалась возможность развития конечностей. А последнее нельзя сделать без знания генетических законов. Эволюция самого дарвинизма как раз и шла в направлении синтеза его с популяционной генетикой, содержащей систему генетических законов, используемых в объяснении. Наиболее важным среди них является закон Харди-Вайнберга, действующий в панмиксной популяции организмов, размножающихся половым путем. Абстракция харди-вайнберговской популяции выполняет «в современной эволюционной теории роль, подобную закону инерции Галилея в механике Ньютона или абстракции идеального цикла Карно в классической (феноменологической) термодинамике»³. Используя законы популяционной генетики и данные относительно конкретных условий, можно получить объяснение распределения генетической информации в популяции. Поэтому нежелательно ограничиваться особыми «повествовательными объяснениями». Эволюция как последовательная смена онтогенезов, как осуществляющееся во времени видообразование и теория этого процесса — не одно и то же. А это значит, что объяснения, получаемые в популяционной генетике, являющейся стержнем современной эволюционной теории, не отличаются по своим логико-гносеологическим характеристикам от объяснений по типу охватывающего закона в физике.

Однако, даже если эволюционное объяснение не дает оснований говорить о принципиальных отличиях биологических теорий и применяемых в них процедур обоснования знания, остается открытым вопрос относительно гносеологической природы понимания индивидуального развития организмов: фактом является резко выраженное отличие онтогенетического развития от филогенеза. Возвращаясь к идеям Канта о специфичности детерминации органических процессов, в настоящее время можно существенно уточнить сферу целевой каузальности. «Так в каких же случаях можно говорить о цели и целенаправленности в природе и в каких нельзя этого делать? На этот вопрос мы теперь можем дать четкий и недвусмысленный ответ. Индивидуум, который, выражаясь языком теории информации, «запрограммирован», может действовать целенаправленно. Однако исторические процессы не могут действовать целенаправленно»⁴.

Изучение индивидуального развития организмов было в значительной степени революционизировано применением физико-химических методов исследования живого. Если во времена Канта органический мир мыслился по типу механизма, то с развитием фундаментальных отраслей естествознания механическая модель была заменена сначала химико-динамической, затем кибернетической, а потом молекулярной. В установлении последовательности нуклеотидов молекулярный биолог ищет объяснения тех или иных феноменов. Первоначально он описывает, скажем, пигментацию глаза в терминах протеиновых соединений, оптически ответственных за определенный цвет. Затем изучит формирование этого протеина через комплексное взаимодействие энзимов и РНК в рибосомах. Задача состоит в том, чтобы, проследив опосредующие звенья, выделить первоначальную информацию, закодированную в структуре ДНК. Но каков будет гносеологический урок проделанного молекулярным биологом исследования? Означает ли оно, что целенаправленные явления полностью выразимы в химических терминах? Или вслед за К. Шеффнером⁵ следует сделать более осторожное заключение, что, хотя физические и химические законы входят в эксплианс объяснения биологических объектов, само по себе объяснение на их основе не будет полным?

Хотя редукционистская позиция остается весьма сильной позицией, которая к тому же имеет весомые аргументы, обнаруживая эвристику своих принципов в новейших открытиях в биологии, она встречает серьезные возражения со стороны системного направления, объединяющего ученых весьма разных подходов, но убежденных в том, что биологические процессы, хотя и могут быть анализируемы со стороны их физико-химической основы, но не могут быть сведены к последней и тем более объяснены ею. С этой точки зрения, такие явления, как биологический порядок, организация, функциональные от-

ношения в организмах, представляют собой нередуцируемые характеристики живого, коренящиеся в фундаментальном факте целенаправленности органических процессов. Высший уровень системной организованности упорядочивает низшие и контролирует их. В качестве подтверждения правомерности такой исследовательской программы служит, несомненно, то, что сторонникам противоположного взгляда не удается реализовать редукцию не только в полном объеме, но и в наиболее важных моментах. Является ли это чисто временным затруднением или биологическая реальность есть не только и не просто феноменология физико-химии? Аналогия с семантическим значением («Определенное сообщение может быть передано различными наборами знаков, но знаки, взятые сами по себе, не могут быть поняты в качестве сообщения, они не могут быть отличены от простого шума»⁶) может показать, что подобно тому, как компоненты сообщения объяснимы их ролью в сообщении (но не наоборот), так и целенаправленность, хотя она сама физически обусловлена, выступает как необходимый элемент эксплананса объяснения органических процессов.

Конфронтация редукционизма и антиредукционизма в современной биологии имеет свои истоки. Кантовский поиск философских оснований познания живой природы дал ценные идеи, развитие которых привело к осознанию ряда принципиальных положений. Биологическое познание — и это можно считать общим гносеологическим основанием различных методологических направлений в познании живой природы — отвечает общенаучной модели объяснения через охватывающие законы. Экзистенциальные предпосылки системного подхода и редукционизма получают свое обоснование в плодотворности этих основных стратегий биологического исследования.

¹ Майр Э. Причина и следствие в биологии. — В кн.: На пути к теоретической биологии. М., 1970, с. 48.

² Рьюз М. Философия биологии. М., 1977, с. 125.

³ Борзенков В. Г. Принцип детерминизма и современная биология. М., 1980, с. 78.

⁴ Майр Э. Указ. соч., с. 52.

⁵ Schaffner K. F. Theories and Explanations in Biology. — «Journal of the History of Biology», 1969, Vol. 2, N 1, p. 26.

⁶ Greene T. The Understanding of Nature. Essays in the Philosophy of Biology. Dordrecht—Boston, 1974, p. 178.

И. Д. КОПЦЕВ

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ОРГАНИЗАЦИИ ТЕКСТА В «КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА» И. КАНТА

Размах, который приняло кантоведение в Советском Союзе в последнее время, заставляет сделать вывод о том, что полнота охвата проблематики изучения философского наследия Канта

требуется также исследование и формы его произведений, языка (стиля) великого немецкого философа. Как справедливо отмечает Т. И. Сильман, «для изучения связи мировоззрения писателя с его стилем чрезвычайное значение всегда будет иметь структура его фразы, его синтаксис, так же как и характер связей между самостоятельными предложениями и вырастающая на этой базе проблема структуры абзаца... Именно через структуру предложения, его объем, способ его распространения и членения, а также характер и способ сочетания предложений друг с другом, через своеобразие переходов от одного предложения к другому, от одного абзаца к другому, осуществляется единое движение мысли писателя, находит свое выражение приущий именно ему характер этого движения»¹.

Что касается Канта, то известны многочисленные упреки в его адрес за трудности, связанные с языком его произведений. Так, Генрих Гейне, отмечая замедленную реакцию философской общественности на появление «Критики чистого разума», объяснял это необычной формой и плохим стилем Канта². Между тем специальные сопоставления стиля Канта с другими писателями его эпохи лишают это мнение оснований. Так, Эрнст Фишер отмечает, в частности, следующее: «Если мы хотим выяснить, имеем ли дело со своеобразием стиля Канта, мы должны сравнить способ его выражения с языком его современников или близко стоящих к нему по времени писателей... При этом, предвосхищая с самого начала конечный результат, найдем, что Кант в языковом отношении не выделяется ни с плохой, ни с хорошей стороны, что он без особых отклонений пользовался языком своей эпохи»³. Количественные данные, приводимые В. Г. Адмони, показывают также, что относительно объема группы существительного и удельного веса гипотаксиса проза Канта не отличается от прозы Лессинга, Гете и других писателей⁴.

Общепризнанная сложность языка Канта объясняется в первую очередь необычайно сложным предметом изложения и новизной его трактовки. Образную, но точную характеристику стиля Канта дает тот же Генрих Гейне, сравнивая стиль Канта со стилем Фихте: «Кант как бы располагает мысль перед собой, рассекает и расчленяет ее вплоть до тончайших нитей, а его «Критика чистого разума» представляет собой нечто вроде анатомической лаборатории духа. Сам же он остается при этом хладнокровным и безучастным, как настоящий хирург»⁵. «Грациозная точность» стиля Канта (*anmutige Genauigkeit im Stil*) отмечается в проспекте к новому изданию «Критики чистого разума»⁶.

Сам Кант в предисловии к первому изданию «Критики...» отмечал, что при написании книги для него была важна в первую очередь дискурсивная (логическая) ясность, а затем уже, как он выражается, интуитивная ясность с помощью примеров и пояснений⁷. Интересно отметить, что в рецензии на книгу

И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» Кант критикует последнего за выпренность стиля, неуместную, по его мнению, при изложении философского труда⁸. Следовательно, для Канта вопрос соответствия формы (стиля) философского труда его содержанию имел принципиальный характер. Хорошим стилем, по Канту, является такой стиль, который делает мысль прозрачной, т. е. выражает ее ясно, четко и последовательно. Если всякого рода тропы хороши для художественного произведения, то в философском труде они неуместны, ибо затемняют мысль. Таков смысл критики Кантом стиля Гердера.

Понятие «стиль» — довольно емкое понятие. Для научного труда, как справедливо отмечает Ю. С. Степанов, это отнюдь не только «почерк», т. е. нечто индивидуальное, не касающееся других пишущих; стиль — это еще и методика. «Если есть метод, то должна быть и методика, приемы реализации этого метода. Методика есть стиль»⁹. Кант методичен как, пожалуй, ни один философ. «Критика чистого разума» — произведение, в котором, по мнению Т. Балентинера, все детали содержания продуманы до мелочей с необыкновенной внутренней ясностью и мастерством¹⁰. А если это так, то это должно найти свое отражение и в принципах построения и организации текста «Критики...». Настоящая статья представляет собой как раз попытку затронуть с позиций лингвистики текста некоторые вопросы построения текста в «Критике чистого разума» Иммануила Канта.

Основным принципом, движущим мысль Канта в «Критике чистого разума», является принцип *антиномичности*. Последний состоит в том, что как тот или иной тезис, так и его антитезис оказываются логически одинаково доказуемыми и имеют равное право на существование. Антиномичность мышления Канта отмечается, например, Б. С. Чернышевым в его лекциях по истории философии¹¹. В тексте этот принцип выражается в том, что рассуждение начинается обычно с какого-либо тезиса, за которым следует его обоснование. Этому тезису затем противопоставляется другой, противоположный (полностью или отчасти) первому, который также, как правило, получает свое обоснование. Затем происходит синтез обоих тезисов (окончательный или промежуточный). Рассмотрим следующий пример:

(1) «Опыт, несомненно, есть первый продукт, производимый нашим рассудком, когда он обрабатывает грубый материал чувственных ощущений. Тем самым опыт есть первое наставление, и в своем развитии он столь неисчерпаемо богат новыми уроками, что непрерывный ряд всех будущих поколений никогда не будет иметь недостатка в новых знаниях, которые могут быть добыты на почве опыта. Однако опыт отнюдь не единственное поприще, которым ограничивается наш рассудок. Опыт показывает нам, что существует, но он не говорит нам, что оно необходимо должно существовать так, а не иначе. Именно поэтому он не дает нам истинной всеобщности, и разум, жадно стре-

мящийся к такого рода знанию, скорее возбуждается, чем удовлетворяется опытом. Такие общие знания, которые имеют также характер внутренней необходимости, должны быть независимыми от опыта, сами по себе ясными и достоверными. Поэтому их называют априорными знаниями, между тем как то, что заимствовано исключительно из опыта, познается, как принято говорить, только *a posteriori*, или эмпирически» (3, 766).

Данный абзац состоит из трех сверхфразовых единств (в дальнейшем СФЕ), каждое из которых посвящено одной микротеме, представленной в данном случае вводными тезисами. Первый тезис гласит о том, что опыт — это первая сфера, с которой имеет дело наш разум (до «Однако опыт...»). Второй тезис, противопоставленный первому, указывает на то, что опыт не единственная сфера деятельности разума, что он не дает познанию истинной всеобщности и необходимости (до «Такие общие знания...»). Третье СФЕ содержит обобщение, вывод из того, о чем говорилось в первых двух. Одним из доказательств того, что членение данного абзаца на СФЕ именно таково, является тот факт, что во втором издании книги Кант не только несколько расширяет и редактирует этот раздел, но и разбивает его на три абзаца, соответственно указанным выше СФЕ. Благодаря этому антиномичный характер тезисов получает более подчеркнутое выражение. Каждое СФЕ, совпадая теперь с абзацем, приобретает также и композиционную характеристику, свойственную абзацу: трехчастная структура абзаца в первой редакции (тезис—антитезис—синтез) продолжает сохраняться в целом и во второй редакции (тезис—обоснование тезиса—вывод). Приводим это место во второй редакции (в сокращении):

(2) «Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле,... Следовательно, никакое познание не предшествует во времени опыту, оно всегда начинается с опыта.

Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта. Вполне возможно, что...

Поэтому возникает по крайней мере вопрос,... Такие знания называются априорными; их отличают от эмпирических знаний, которые имеют апостериорный источник, а именно в опыте» (3, 105—106).

В связи с приведенными примерами возникает вопрос о синтаксической единице текста «Критики...» Одна и та же это единица (в 1-м и во 2-м примерах) или разные? Мнения лингвистов по вопросу единицы текста расходятся. Так, Л. Фридман полагает, что единицей текста следует считать абзац, который он определяет как «речевой комплекс, характеризующийся единством содержания и определенной интонацией и который обычно состоит из ряда самостоятельных предложений, связанных друг с другом эксплицитными и имплицитными языковыми средст-

вами»¹³. Термин «абзац» здесь следует признать не совсем удачным, так как с ним ассоциируется текст письменный. Слово «комплекс» содержит логический подтекст о том, что текст не может состоять из одного предложения, что не может быть принято. И, наконец, говорить о самостоятельности связанных друг с другом предложений вряд ли всегда корректно.

Другое определение абзаца дает Т. И. Сильман: «Абзац в его классической, «нормальной» форме есть некое синтаксисо-интонационное единство, состоящее из одного или нескольких предложений, соединенных между собой синтаксическими (союзно-наречными) связями, пронизанных («прошитых») лексико-местоименными повторами и объединенных единой общей темой (предметом изложения)»¹⁴. Это определение также не учитывает того, что абзац — это все же категория речи письменной в ее композиционно-стилистическом аспекте. Применительно к устной речи он, как говорят, «не работает». Поэтому правы те лингвисты, которые рассматривают СФЕ как синтаксическую единицу, свойственную как устной, так и письменной речи. В частности, О. И. Москальская определяет СФЕ как «специальным образом организованную закрытую цепочку предложений, представляющую собой единое высказывание»¹⁵. Трудность, однако, в том, что предложение как потенциальный минимум текста может образовывать текст, но не СФЕ в его данном выше определении.

Наблюдения над текстом «Критики...» подводят к мысли о том, что он состоит у Канта как бы из двух материй: материи тезисной и материи, обслуживающей в том или ином отношении тезисную. Первой соответствует такая форма речи, как полагание, т. е. выдвижение того или иного тезиса, второй — такие, как комментирование, пояснение, обоснование, доказательство, применение и т. д. Рассмотрим следующий пример:

(3) «Объект, с которым я вообще связываю явление, есть трансцендентальный предмет, т. е. совершенно неопределенная мысль о чем-то вообще. Этот предмет не может называться ноуменом, так как я не знаю ничего о том, что он есть сам по себе и не имею о нем никакого понятия, кроме понятия о предмете чувственного созерцания вообще, стало быть одинаковым для всех явлений. Я не могу мыслить его посредством какой бы то ни было категории, так как категории применимы только к эмпирическому созерцанию и служат для того, чтобы подводить его под понятие о предмете вообще. Чистое применение категорий, правда, возможно, т. е. не включает в себе противоречий, однако оно не имеет никакой объективной значимости, потому что не направлено ни на какое созерцание, которое должно было бы этим приобрести единство объекта. В самом деле, категория есть ведь только функция мышления, посредством которой мне не дается никакой предмет, а только мыслится то, что может быть дано в созерцании» (3, 722).

Приведенное СФЕ имеет как бы двухъярусную структуру: тезисную и линейную. Между тезисами, рассредоточенными в тексте, существует также отношение семантического следования и формально-синтаксическая связь, а именно:

1) Объект, с которым соотносится явление вообще, есть трансцендентальный предмет, т. е. ...

2) Этот предмет не может называться ноуменом, так как...

3) Я не могу мыслить его посредством какой бы то ни было категории, так как...

4) Чистое применение категории, правда, возможно... однако оно не имеет никакой объективной значимости, потому что...

Функция остальной материи текста состоит в обосновании данных тезисов. Единство тезисов обеспечивается тождеством референции (предмет \rightarrow этот предмет \rightarrow его и т. д.), а коммуникативная целостность выражается в коммуникативной преемственности между составляющими тема-рематической цепочки. Схема этого СФЕ имеет вид:

1. $T_1 \rightarrow P_1$.

2. $T_2 (=P_1) \rightarrow P_2$.

3. $T_2 \rightarrow P_3$.

4. $T_3 (=P_3) \rightarrow P_4$ ¹⁶.

Связь между первым и вторым, третьим и четвертым тезисами происходит по принципу тематизации ремы, а связь между вторым и третьим — по принципу сквозной темы.

Таким образом, наряду с линейной (поверхностной) тема-рематической цепочкой ($T \rightarrow P_1$; $T_2 \rightarrow P_2$; $T_3 \rightarrow P_3$ и т. д.) параллельно с ней на более высоком уровне идет тезисная ($T_1 \rightarrow P_1$; $T_2 \rightarrow P_2$ и т. д.). Подобное двухуровневое развертывание текста очень характерно для «Критики...»

Тезисное СФЕ можно было бы назвать также «ядерным», так как оно цементирует линейное СФЕ и лежит в основе его развертывания.

Критерий тезисной когерентности подводит к вычленению текстовой единицы, большей, чем СФЕ, а именно, к сверхфразовому комплексу (в дальнейшем сокращенно СФК). Эта единица представляет собой ряд, последовательность СФЕ (или абзацев), объединенных одной общей темой рассуждения. Эта единица возникает в научном тексте, когда какое-либо понятие подлежит всестороннему освещению. Каждое СФЕ обсуждает лишь одну какую-либо сторону исследуемого понятия; лишь в комплексе они дают более или менее полную его характеристику. В качестве примера СФК можно привести отрывок о пространстве. Первое СФЕ подводит к проблеме определения понятия «пространство», остальные четыре абзаца посвящены его всестороннему анализу. Связь между СФЕ обеспечивается нумерацией и принципом сквозной темы. Весь СФК занимает около трех страниц текста. Поэтому мы приводим только тезис-

ное (ядерное) СФЕ, которое нас здесь, собственно, и интересует:

(4) «1) Пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта. В самом деле...

2) Пространство есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний. Нельзя...

3) Пространство есть не дискурсивное, или, как говорят, общее понятие об отношениях вещей вообще, а чистое созерцание. В самом деле...

4) Пространство представляется как бесконечная данная величина. Всякое понятие, правда...» (с. 3, 131).

Каждое СФЕ данного СФК посвящено одному тезису и его последующему обоснованию. Схема этого СФК следующая:

1) $T \rightarrow P_1$.

2) $T \rightarrow P_2$.

3) $T \rightarrow P_3$.

4) $T \rightarrow P_4$.

Подобная же тема-рематическая схема лежит и в основе СФК, посвященного определению понятия времени, а также выводам из понятий пространства и времени. Данное выше СФЕ (см. пример 2) следует считать также СФК, состоящим из трех СФЕ (абзацев).

Когерентность ядерного СФК может быть обеспечена также и по принципу сквозной тематизации предиката, т. е. через почти буквальный его повтор.

Пример такого СФК дает нам отрывок об априорном характере таких наук, по Канту, как математика, физика и метафизика. Весь отрывок занимает четыре страницы (приводится только ядерное СФЕ):

(5) «1) Все математические суждения синтетические...

2) Естествознание (физика) включает в себе априорные синтетические суждения как принципы...

3) Метафизика... Должна заключать в себе априорные синтетические знания: ...»

Единство этого СФК обеспечивается тождеством предиката, т. е. схема такова:

1. $T_1 - P_1$.

2. $T_2 \rightarrow P_1$.

3. $T_3 - P_1$.

Наблюдения над текстом показывают, что возможны и другие типы связи между тезисами ядерного СФЕ в пределах одного СФК.

Итак, основными единицами текста в «Критике чистого разума» следует считать СФЕ, совпадающее, как правило, с абзацем, и СФК, состоящий из двух, трех и более СФЕ. Следует различать также поверхностное (линейное) СФЕ и ядерное, или тезисное, СФЕ, лежащее в основе развертывания сверхфразового комплекса. В тексте Канта имеет место, следовательно, двой-

ное членение: членение на сверхфразовые единства и сверхфразовые комплексы, которые в свою очередь лежат в основе членения текста на параграфы, разделы, главы и т. д.

Указанное выше различие между двумя материями текста прослеживается и в плане характера информации, содержащейся в них. Такие формы речи как обоснование, доказательство, пояснение, напоминание, примечание и т. д., содержат, как правило, данную, известную так или иначе информацию. Известность эта может иметь форму чего-либо уже показанного, обоснованного, прокомментированного ранее, либо она может предполагаться как нечто всем известное, хорошо знакомое, очевидное. Первый вид известности находит выражение в различных конструкциях, обеспечивающих ретроспекцию и рекуррентность содержания. В этом отношении текст «Критики...» буквально пронизан этими синтаксическими средствами. Можно сказать, что текст Канта характеризуется большим удельным весом синтаксических средств с функцией ретроспекции¹⁷. Это объясняется спецификой жанра научной прозы, в которой нельзя идти вперед, не возвращаясь постоянно назад, не удерживая в памяти сказанное ранее.

Соотношение между информацией тезисных компонентов СФЕ, содержащих «новое», и остальными, несущими известную информацию, обуславливает и специфическое композиционное построение СФЕ. Первое место в нем занимает обычно тезис, «новое», т. е. то, что подлежит доказательству, обоснованию и т. д., за ним следует обоснование, доказательство, комментирование и т. д. Часто за обоснованием следует обобщение, вывод, итог.

Обосновывающая часть содержит данную, известную информацию. Сигналом перехода к ней служит очень часто союз *depp*. Функция этого союза у Канта весьма важна. Как отмечает Т. И. Сильман, *depp* означает не конкретную причину, а фундамент, самые общие истоки, самую общую основу явления и тем самым близок не русскому «потому что» или «так как», а более торжественному «ибо» или даже сопоставительно-уступительному «ведь» (вроде: «ведь известно», или: «между тем известно, что...»). И далее: «Важно далее подчеркнуть, что *depp* часто вводит причинное обоснование не как нечто новое и тождественное, а как уже издавна существующее и известное по сравнению с новыми фактами и обстоятельствами»¹⁸.

Ввиду большой частотности этого союза у Канта он нередко служит просто сигналом перехода к экспликации логических пресуппозиций, послуживших основанием для выдвижения того или иного положения. Наблюдения за соотношением таких форм речи в рамках общей формы рассуждения, как полагание, с одной стороны, и обоснование, доказательство и обобщение, с другой, позволяют выделить следующие варианты композиции СФЕ (абзаца) у Канта:

- а) тезис — обоснование тезиса — вывод,
- б) тезис — обоснование тезиса,
- в) тезис — обоснование — тезис — обоснование — (вывод),
- г) тезис — вывод — обоснование,
- д) тезис — вывод (без обоснования),
- е) целиком тезисное СФЕ.

В связи с анализом жанра философской прозы нельзя не остановиться и на таком понятии, как логическое единство и его отношения к СФЕ. Логическое единство определяется обычно как структурная единица мышления, представляющая собой тесное объединение нескольких суждений через развертывание субъекта или предиката предыдущего суждения¹⁹. Умозаключение рассматривается как частный случай логического единства. В тексте Канта СФЕ представляет собой обычно умозаключение. Это и понятно, ибо сам предмет изложения требует именно такой формы рассуждения. Тем не менее умозаключение у Канта, лежащее в основе СФЕ (абзаца), не содержит, как правило, всех необходимых формальных элементов логической структуры умозаключения. Оно содержит их лишь имплицитно, т. е. умозаключение у Канта энтимемично. В качестве примера рассмотрим СФЕ, в котором говорится о пространстве:

(6) «1. Пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта. В самом деле, представление о пространстве должно уже заранее быть дано для того, чтобы те или иные ощущения были относимы к чему-то вне меня (т. е. к чему-то в другом месте пространства, а не в том, где я нахожусь), а также для того, чтобы я мог представлять себе их как находящиеся вне и подле друг друга, стало быть, не только как различные, но и как находящиеся в различных местах. Представление о пространстве не может быть поэтому заимствовано из отношений внешних явлений посредством опыта: сам этот внешний опыт становится возможным прежде всего благодаря представлению о пространстве» (3, 130).

Формально-логическая структура этого СФЕ представляет собой пять блоков условно-категорического силлогизма, а именно:

1.

Если [ощущения ^p <чего-то> относимы к чему-то вне меня] \wedge [я могу представлять их себе как находящиеся ^q в разных местах], то [представление пространства должно быть уже заранее дано <в мышлении>]. [Ощущения ^r <чего-то> относятся к чему-то ^p вне меня] \wedge [я могу представлять их ^q

$$\frac{(p \wedge q) \rightarrow r}{p \wedge q} \quad r$$

2.

$$\frac{r \rightarrow s}{r} \quad s$$

3.

$$\frac{s \rightarrow \bar{t}}{s} \quad \bar{t}$$

4.

$$\frac{\bar{t} \rightarrow \bar{i}}{\bar{t}} \quad \bar{i}$$

5.

$$\frac{r \rightarrow \gamma}{r} \quad \gamma$$

себе как находящиеся в разных местах].

Следовательно [представление ^r пространства должно быть уже заранее дано (в мышлении)].

Если [представление пространства уже заранее дано ^s (в мышлении)], то [оно предшествует опыту].

[Представление пространства должно быть уже заранее дано в мышлении]. Следовательно [оно предшествует опыту].

Если [представление пространства предшествует опыту], то [оно не может быть заимствовано из опыта].

[Представление пространства предшествует опыту].

Следовательно, [оно не может быть заимствовано из опыта].

Если [представление пространства не заимствовано из опыта], то [понятие «пространство» не является эмпирическим понятием].

[Представление пространства не заимствовано из опыта]. Следовательно [понятие «пространство» не является эмпирическим понятием].

Если [представление пространства уже заранее дано в мышлении], то [становится возможным опыт].

[Представление пространства уже дано заранее (в мышлении)].

Следовательно [становится возможным опыт].

Из данной глубинной логической структуры СФЕ в поверхностной логической структуре его представлены не все формаль-

но-логические шаги, а лишь некоторые главные из них, а именно:

1. Тезис

$$\bar{f} \wedge \bar{t}$$

[Пространство не есть эмпирическое понятие] \wedge [оно не заимствовано из опыта].

2. Аргумент

$$(p \wedge q) \rightarrow r$$

Если [ощущения чего-либо относятся к чему-то вне меня] \wedge [я могу представлять их себе как находящиеся в различных местах пространства], то [представление пространства должно быть заранее дано в мышлении].

3. Вывод

$$\bar{f} \wedge \bar{t} \\ r \wedge \gamma$$

[Представление пространства не может быть заимствовано из опыта] и [оно не является эмпирическим понятием].

[Представление пространства уже заранее дано (в мышлении)] и [становится возможным опыт].

В поверхностной логической структуре СФЕ вывод, содержащийся в нем, не следует непосредственно из предыдущих посылок. Она лишь суммарно, в общем, как бы сжато передает основной результат глубинной логической структуры. Логические шаги, которые самоочевидны, в ней опускаются. Таким образом, поверхностная логическая структура СФЕ энтимемична. Степень энтимемичности СФЕ может быть различной в зависимости от формы речи, жанра и т. д. Жанр научной прозы и поджанр философской, в частности, текст Канта, характеризуется малой степенью энтимемичности по сравнению, скажем, с текстом художественного произведения, где эта степень будет гораздо больше. Даже в пределах одного жанра степень энтимемичности различных по композиции СФЕ будет различной. Как обстоит это дело в тексте «Критики...», могло бы послужить предметом отдельной статьи.

В настоящей статье были затронуты лишь некоторые вопросы, связанные с анализом текста «Критики чистого разума». Проблема нуждается в дальнейшей разработке.

¹ Сильман Т. И. Проблемы синтаксической стилистики (на материале немецкой прозы). Л., 1967, с. 5.

² Heinrich Heines Werke. In fünf Bänden. B. 5. Weimar, 1956, S. 111.

³ Fischer H. E. Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage. Berlin, 1907, S. 9.

⁴ Адмони В. Г. Пути развития грамматического строя в немецком языке. М., 1973, с. 34,43 и др.

⁵ Heinrich Heines Werke. Ebenda, S. 111.

⁶ Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1979.

⁷ Ebenda, S. 12.

⁸ Кант И. Воспоминания рецензента книги И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества». — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1980, Вып. 5, с. 114.

⁹ Степанов Ю. С. Имена, предикаты, предложения. М., 1981, с. 5.

¹⁰ Valentin Th. Einleitung zum Sachregister. In: Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1979, S. 911.

¹¹ См.: Каменский З. А., Жучков В. А. Б. С. Чернышев и его лекции о философии Канта. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1980. Вып. 5, с. 119 и др.

¹² Дальнейшие примеры цитируются по изданию: Иммануил Кант. Соч. в 6-ти т. М., АН СССР, 1964, Т. 3.

¹³ Friedmann L. Zum Problem sprachlicher Einheiten höherer Ordnung. Deutsch als Fremdsprache. 5/1970, S. 328.

¹⁴ Сильман Т. И. Проблемы синтаксической стилистики. Л., 1967, с. 112.

¹⁵ Москальская О. А. Грамматика текста. М., 1981, с. 17.

¹⁶ Т—тема; Р—рема (под «ремой» в данной работе понимается часть высказывания (предложения), несущая новую информацию).

¹⁷ Термин заимствован у И. Р. Гальперина (см.: Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования. М., 1981).

¹⁸ Сильман Т. И. Указ. соч. Л., 1967, с. 38—39.

¹⁹ Солганик Г. Я. Синтаксическая стилистика. М., 1973, с. 41—42.

З. А. КАМЕНСКИЙ

НИКОЛАЙ СТАНКЕВИЧ И ИММАНУИЛ КАНТ

Недавно мы отмечали 200-летие выхода в свет одного из самых грандиозных философских сочинений, которое когда-либо было создано человеческим гением, — «Критики чистого разума» Иммануила Канта. Теоретическое содержание этого, как и всякого подлинно классического произведения, раскрывается перед нами не только постепенно, но и бесконечно.

Но помимо теоретического, существует и исторический аспект изучения философии Канта и главного его сочинения, изучение фактического воздействия идей «Критики чистого разума» на воззрения мыслителей, живших после Канта и притом, разумеется, не только на его родине, но и в других странах.

Вряд ли можно сказать, что мы уже близки к разрешению стоящих здесь историко-философских задач, особенно по отношению к частной проблеме этой темы — изучению влияния Канта в России.

В настоящей статье хотелось бы остановиться на одном эпизоде русской философской мысли, связанном с воздействием на нее философии Канта и явившимся подготовительным для фор-

мирования философской русской революционной демократии 40-х годов.

Известную роль в этом формировании сыграл кружок Станкевича. В нем развились такие деятели русской философской (и не только философской) мысли, как В. Белинский, М. Бакунин, К. Аксаков, отчасти Т. Грановский и др.

Здесь, разумеется, не место говорить с какой-нибудь степенью подробности о самом кружке, которому посвящена большая литература, в частности, и о весьма интенсивной эволюции философских воззрений организатора и руководителя кружка — Николая Владимировича Станкевича. Отмечу лишь в целях ясности дальнейшего изложения два важных для нас момента этой эволюции: 1) главным теоретическим источником его философских воззрений была немецкая философия от Канта до Гегеля и младогегельянцев; 2) существенным моментом философской эволюции Станкевича была своеобразная трансформация его религиозности. Трансформация эта состояла в том, что от более или менее ортодоксального ее понимания и употребления в философских построениях Станкевич переходил к разъединению религии и философии, а затем к антропологическому истолкованию той и другой, к концепции религии как религии любви, антропоморфной концепции, уже в середине 30-х годов предвещающей аналогичное построение Фейербаха.

Для членов кружка Станкевича эти трансформации являлись этапом на пути к отрешению от религиозности вообще, на пути перехода к материализму. Сам Станкевич не прошел этого пути до конца. Он умер как раз в тот момент, когда, казалось, все уже было подготовлено теоретически к такому переходу, когда внутренняя его эволюция породила чрезвычайно напряженный интерес к философии младогегельянцев конца 30-х — начала 40-х годов — Фейербаха, Цешковского и др. До конца этот путь прошли некоторые члены кружка Станкевича, когда руководителя уже не было в живых, а сам кружок распался. К их числу относится прежде всего Белинский. Тем не менее Станкевич сыграл значительную роль в подготовке этого отрешения.

Но сейчас для нас важно другое, а именно, что в формировании отмеченных особенностей философской эволюции Станкевича, в овладении им немецкой философией и распадении ортодоксальной религиозности существенную роль сыграла философия Канта.

Что касается первой из отмеченных черт философской эволюции Станкевича — овладения им немецкой философией, то весьма интересна сама мотивировка, побудившая Станкевича столь пристально изучать ее: это изучение необходимо для того, писал он, «чтоб возвести свое верование, свое горячее убеждение на степень знания» (Станкевич Н. В. Переписка. М., 1914, с. 337; в дальнейшем указывается только страница этого источника).

Это изучение он начал в соответствии с тогдашними интересами и увлечениями, а также и с наставлениями своих университетских профессоров — М. Г. Павлова и Н. И. Надеждина — с философии Шеллинга. Но очень скоро Станкевич пришел к убеждению, что эту философию, как и немецкую философию конца XVIII — начала XIX в. в целом, нельзя понять, не изучив философии Канта.

Чтобы достичь цели — возвести верование на степень знания, чтобы «стать наравне с лучшими идеями нашего века, понять торжество человеческого ума, его заслугу в наше время» (с. 338), «надобно хорошенько изучить основание, на котором утверждается новая немецкая философия. Это основание — система Канта» (с. 337).

Поняв это, Станкевич с конца 1835 г. углубляется в изучение «Критики чистого разума». Человек невероятной честности и, прежде всего, честности перед самим собой, Станкевич прилагает поистине титанические усилия, чтобы овладеть этим сложнейшим сочинением, чтобы добиться ясного его понимания.

Впервые упомянув в своей переписке имя Канта в 1835 г. (в марте), он приступил к изучению «Критики...» в ноябре и «мучился» по этому поводу вплоть до марта 1836 г. (см. с. 587, 594, 596, 597, 340—341, 344, 350 и др.). Он обращается за помощью к профессору Московской духовной академии Голубинскому (с. 581), к комментирующей литературе — книгам Виллера на французском языке и Круга на немецком, но всего этого ему мало, и он все более проникается мыслью о поездке за границу для полного овладения философией Канта.

Со всем тем, тщательно штудирова «Критику ...» (учение о пространстве, времени, категориях и др.), он уясняет место Канта в немецкой философии и ряд ее принципиальных положений. Философия Шеллинга возникла в русле того развития философии, у истоков которого стоял Кант. «Кант, — писал Станкевич, — ...указал новую задачу философии: отыскать начало и возможность знания... Шеллинг взялся за решение этого вопроса» (с. 337). Философия Канта послужила «основанием системы Шеллинга», и притом не только «в трансцендентальной», но и в «натуральной философии» (с. 58).

Хотя ряд моментов философии Канта вызывает у Станкевича недоумение и критику («Меня останавливает не глубина идей, а сбивчивость многих терминов...» — с. 587; «вывод категорий» Кантом представляется ему «темным» — с. 594), он «благоговет перед Кантом» (с. 584) и в письмах к членам кружка пропагандирует уясненную мысль о том, что философия Канта является исходным пунктом развития новой немецкой философии и, в частности, философии Шеллинга, которая была главным теоретическим источником для его собственных философских построений.

Итак, поняв, что без изучения немецкой философии нельзя быть современным мыслителем, Станкевич понял также, что нельзя овладеть этой философией без понимания философии Канта как ее основоположника.

Весьма важно воздействие Канта и на вторую из отмеченных особенностей философского развития Станкевича — воздействие на его религиозность, которое тем интереснее для нас сейчас, что оно уже непосредственно связано с самими идеями «Критики чистого разума».

К моменту, когда Станкевич приступил к изучению Канта, он уже дал первую формулировку своего философского кредо (в наброске трактата «Моя метафизика» и в других сочинениях). Религия занимала здесь существенное место, она как бы завершала собственно-философское построение, которое можно было бы посчитать религиозно оформленным и религиозно завершенным объективным и диалектическим идеализмом. В этом отношении Станкевич был типичным представителем того умеренного в философском отношении крыла школы русского просветительского идеализма, к которому относились его предшественники по школе — В. Одоевский, Н. Надеждин и некоторые другие. Существенной для этой стороны воззрений Станкевича была идея единства философии и религии, взаимной их обусловленности и обосновываемости. Идея эта, однако, все более дискредитировалась под воздействием внутренней эволюции его философских убеждений, но Станкевичу не хватало теоретических аргументов для ее окончательного преодоления и для более или менее определенного оформления антропологической тенденции, которая в конце концов взорвала основоположную для него идею единства религии и философии.

В этом ему и помог Кант. Прочитав и продумав «Критику чистого разума», Станкевич видит, что вынужден отказаться окончательно от этой основоположной идеи. «Чистые понятия, — рассуждает он вслед за Кантом, — не могут служить органом для решения вопросов о боге, свободе, бессмертии, предлагаемых обыкновенно в метафизике. Эти три предмета постигаются практическим умом, им веруют. Итак, Кант, с одной стороны, навсегда оградил религию от ударов свободного мышления, а с другой — указал новую задачу философии: отыскать начало и возможность знания...» (там же, с. 337, 584). Здесь, разумеется, нет отказа от религии. Более того, в этом же письме он высказывает убеждение в том, что таким образом «упрочить религию может одна философия» (там же, с. 338). Но здесь содержится прямой отказ от ранее высказанной Станкевичем мысли о непосредственной роли религии в обосновании философии, о слиянии религии с философией, о их проникновении друг в друга. Здесь осуществляется выведение религии за пределы философии и тем самым философии из-под воздействия религии. И именно это представляется Станкевичу существ-

венно новым, что внес в постановку самой задачи философии Кант.

Процессу разъяснения философии и религии, связанной с овладением философией Канта, соответствовала и дальнейшая эволюция самого религиозного сознания Станкевича, состоявшая в отходе от традиционных представлений о ней, которые были свойственны ему в ранней молодости, очищение религиозного сознания от клерикальности, а в дальнейшем — в антропологической интерпретации религии.

И близкие ему люди, как, например, сестра его друга М. А. Бакунина — Л. А. Бакунина, связывали этот процесс с воздействием на Станкевича философии Канта. В письме к Л. А. Бакуниной Станкевич, который раньше утверждал, что примирение с божеством «происходит посредством благих уставов религии», который эти уставы и обряды выполнял (см. например, с. 283—284), который и теперь еще признает значение некоторой, если так можно выразиться, рационалистической молитвы, как некоей формы чистого, незамутненного никакими посторонними соображениями размышления, как порыва «души к своему вечному чистому началу» (см. с. 505), пишет о том, что ему «жалка, досадна немощная и суеверная молитва о земном благе, факирство и труженичество, земные поклоны и путешествия к святым местам с какой-нибудь определенной просьбой к угоднику» (с. 505). Перед нами несомненная религиозная убежденность, но рационалистически очищенная, рафинированная.

Насколько она отличается от тогдашней традиционной религиозности, к которой еще недавно Станкевич был привержен, видно из того, что такие представления казались ее сторонникам (какой, по-видимому, была Л. Бакунина) не просто религиозным вольнодумством, но даже и атеизмом. Именно эту тенденцию к религиозному рационализму и вольномыслию связывала Л. Бакунина с воздействием на Станкевича (и на своего брата М. Бакунина) философии Канта. Излагая свои религиозные убеждения, Станкевич продолжал в только что процитированном письме: «Вы видите, что я не безбожник, хотя Кант и убил в нас с Мишелем (т. е. с М. А. Бакуниным. — З. К.) все прекрасное, по Вашему мнению» (с. 505).

Итак, Кант сыграл в философском развитии Станкевича значительную роль в двух отношениях: во-первых, он помог молодому русскому мыслителю концептуально овладеть немецкой философией конца XVIII — начала XIX в., в частности, использованной им непосредственно для теоретических построений философией Шеллинга, а затем и Гегеля; во-вторых, он способствовал эволюции философско-религиозных представлений Станкевича в сторону отделения философии от религии, очищения первой от второй, рационалистической обработке самой религии. Это подготавливало в дальнейшем распадение религиозных

убеждений и философского идеализма его собственных воззрений и взглядов членов его кружка, на основе антропологизма вызывало их интерес и симпатии к младогегельянству, Фейербаху, а после смерти Станкевича — у членов его кружка и формирование материалистических убеждений.

А. З. ДМИТРОВСКИЙ

БЕЛИНСКИЙ И КАНТ

Тема «Белинский и Кант», по-видимому, не подвергалась специальному рассмотрению. В работах В. И. Степанова, А. Л. Хайкина, Н. А. Гуляева¹, посвященных проблемам философии, социологии, этики и эстетики Белинского, встречаются упоминания философии Канта, но они имеют слишком общий характер, а главное, они используются только для противопоставления Белинского Канту без учета преемственности и без анализа взглядов самого Белинского касательно философии Канта. Между тем именно эта сторона дела представляет особый интерес.

Вызывают решительное возражение комментарии к статье Белинского «Руководство к всеобщей истории» (1842), помещенные в 6-м томе его полного собрания сочинений (М., 1955), которые утверждают, что с начала 40-х годов Белинский «подвергает жестокой критике эстетические воззрения Канта и Гегеля, которые, — по мнению авторов комментариев, — полагали, что искусство должно быть совершенно независимым от всех других стремлений человека, кроме стремления к прекрасному» (VI, 722)².

Но в действительности в комментируемой статье Белинского говорится, что содержание «исторического», т. е. реалистического, направления искусства есть «*общее*»³, в идеальном и возвышенном значении слова» (VI, 91), в чем прослеживается как раз преемственная линия от Канта и Гегеля, а не борьба с ними. Следует также иметь в виду, что критический пафос названной статьи Белинского был направлен против разного рода эпигонов романтизма, сторонников «чистого искусства» и примитивных эмпириков от искусства (это признается и авторами комментариев), которые если и обращались к названным именам, то только всуе.

Правда, в другой рецензии того же 1842 г. «Краткое руководство к познанию изящных искусств» Белинский писал в адрес Лессинга, Канта, Гумбольдта, что «сочинения и теории этих глубокомысленных густелей поступили в наше время в исторический архив науки об изящном» (V, 616). Но, во-первых, Белинский здесь же называет Канта «значительнейшим» из всех мыслителей, упоминаемых в рецензируемом издании (автор

В. Лангер). Во-вторых, называя Лессинга и Канта исторически прошедшим этапом эстетики, Белинский в качестве ее нового этапа называет последующее развитие немецкой классической эстетики, представленное Шиллером, Шеллингом и Гегелем. И в-третьих, что особенно важно, критик как раз упрекал рекомендуемое издание в том, что «в нем нет и тени идей, принадлежащих писателям, о которых он упоминает (Кант в их числе. — А. Д.)» (V, 616). Следовательно, и здесь нет борьбы против Канта, а есть правильное понимание его диалектического снятия в последующих эстетических системах.

По сравнению с другими западноевропейскими мыслителями, постоянно находившимися в поле зрения Белинского, его обращение к Канту занимает более скромное место, причем, как правило, оно осуществлялось лишь в ряду с другими немецкими философами. Тем не менее прямое обращение Белинского к Канту зафиксировано в его 18 статьях и 4 письмах. Это делает возможным составить целостное представление о взглядах Белинского на историческую роль и современное значение философии Канта и его эстетики.

Представляют интерес те источники, которыми мог пользоваться Белинский в своих суждениях о Канте. В те времена обращение русских мыслителей к первоисточникам Канта было делом нелегким. На русском языке издано лишь незначительное число работ, причем некоторые из них в извлечениях или пересказе⁴. Статьи, трактат «О высоком и прекрасном», изданный на русском языке в 1804 г. под названием «Наблюдения об ощущении прекрасного и возвышенного в рассуждении природы человека вообще и характеров народных особенно», — это единственное произведение Канта, упоминаемое Белинским непосредственно (см. IV, 22).

Но тем большее значение приобретали вторичные источники, из которых великий критик мог черпать сведения о философии Канта. Это были лекции университетских профессоров, беседы в кружках передовой молодежи, где были люди, знакомые с работами Канта по немецким изданиям, и, наконец, это различные русские издания, излагавшие философию Канта или содержавшие ссылки на отдельные ее положения.

Есть все основания полагать, что одним из первых источников представлений Белинского о Канте были статьи и лекции профессора Н. И. Надеждина, который в 1832 г., т. е. в последний год пребывания Белинского в университете, читал курс эстетики и теории искусства. Действительно, в статьях «Литературные опасения за будущий год» (1828) и «Все сестрам по серьгам» (1829) Н. И. Надеждин достаточно широко обращался к философско-эстетическим взглядам Канта, а его работа над статьей «Всеобщее начертание теории изящных искусств Бахмана», также отмеченной кантовскими реминисценциями, по времени совпала с чтением названного курса лекций.

Другим источником кантовской информации для Белинского наверняка были беседы с Н. В. Станкевичем в его знаменитом кружке. Как это следует из писем Н. В. Станкевича, время его активных занятий философией Канта относится к 1835—1837 гг.⁵, что совпадает с временем участия Белинского в деятельности его кружка.

Философия Канта могла быть также предметом бесед Белинского с М. А. Бакуниным во время их совместного пребывания в Прямухине в августе—сентябре 1836 г. Подтверждением этого можно считать письмо Белинского к М. А. Бакунину от 13—15 августа 1838 г., где, вспоминая их прямухинские беседы, критик называет имена Фихте и Канта (см. XI, 271—272). А в письме к Д. П. Иванову от 7 августа 1837 г. он указывает на М. А. Бакунина как на возможный для адресата источник знакомства с немецкой философией и в том числе с Кантом (см. XI, 147).

В той или иной степени Белинский знал, конечно, все русские издания, содержащие сведения о философии Канта, к тому же некоторые из них он рецензировал. К последним принадлежали: работа К. Зеленского «Опыт исследования некоторых теоретических вопросов» (М., 1835); статья «Хроника русского в Париже», опубликованная в «Современнике» (1838, т. 9, № 1); уже упомянутая работа В. Лангера «Краткое руководство к познанию изящных искусств, основанных на рисунке» (Спб., 1841); книги А. П. Татаринова «Руководство к познанию теоретической материальной философии» (Спб., 1844) и А. Галича «Лексикон философских предметов» (Спб., 1845, т. 1).

Достоверно известно также, что Белинский знал характеристику философии Канта, содержащуюся в статье Вилльма «Опыт о философии Гегеля», переведенной с немецкого языка Н. В. Станкевичем и опубликованной в «Телескопе», в №№ 13—15 за 1835 г., как раз в то время, когда в отсутствие главного редактора Н. И. Надеждина фактическим руководителем журнала был он сам. Уже высказывалось основательное предположение, что эта статья была в поле зрения Белинского во время его споров с М. А. Бакуниным в Прямухине⁶.

К тем работам русских авторов, содержащим краткие или развернутые изложения различных положений философии Канта, которые выходили в первой половине XIX в. и которые уже учтены в современной науке, следует добавить еще книгу С. П. Шевырева «Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов» (М., 1836), которая также не могла не быть известной Белинскому.

Особенно важно отметить, что Белинский знал взгляды Герцена на философию Канта, отразившиеся в его статьях «Дилетантизм в науке», опубликованных в 1843 г. и заслуживших самую высокую оценку критика, а также аналогичные взгляды

Герцена в «Письмах об изучении природы», опубликованных в 1845—1846 гг.

Можно проследить определенный рост внимания и интереса Белинского к философии Канта на протяжении 1830—1840-х годов. В статьях и рецензиях 1835—1838 гг. «Стихотворения А. Коптева», «Опыт исследования некоторых теоретических вопросов», «Литературная хроника», «Краткая история Франции» упоминание имени Канта выступает лишь в частных связях, еще не раскрывающих отношение критика к его философии. Но с 1839 г. обращение Белинского к Канту начинает связываться с решением важнейших теоретических задач. Так, в статье «Русские журналы» Белинский обращается к Канту в связи с обоснованием философского характера литературно-критического исследования. Отмечая, что «в Германии критика развивалась исторически», Белинский справедливо утверждал, что в немецкой критике сказывалось «влияние и Канта, и Шеллинга, и Гегеля» (III, 170); и в этой философской оснащенности немецкой критики Белинский видел залог ее непреходящего значения.

Но особенно существенное значение приобретает обращение Белинского к Канту в статье «Горе от ума», создававшейся в 1839—1840 гг. и явившейся последним свидетельством его временного «примирения с действительностью» и одновременно началом отхода от него. Выступая противником всякого рода бесплодной романтической мечтательности и защищая действительность в качестве единственного предмета искусства, Белинский выступал провозвестником реалистического метода в литературе и материалистического мышления в философии. «*Действительность*, — писал он, — вот пароль и лозунг нашего века, действительность во всем — и в верованиях, и в науке, и в искусстве, и в жизни» (III, 432).

Характеризуя умственное движение своей эпохи в преодолении мечтательного безжизненного романтизма, Белинский называет Канта в числе тех первых умов, которые обозначили собою критическое отношение к действительности и одновременно взгляд на действительность как на универсальный предмет искусства. «Он, — писал Белинский о своем веке, — выдержал рассудочный критицизм Канта» (III, 432).

Значительное количество высказываний Белинского о Канте имеет историко-философский характер и посвящено определению его места в развитии немецкой классической и мировой философии. Относясь с большим вниманием к немецкой классической философии, критик еще в 1839 г. писал с величайшим одушевлением: «Какая чудовищно огромная сила рассудка видна в немцах Канте и Гегеле» (III, 222). И позднее, в 40-х годах, перейдя на позиции философского материализма, Белинский снова обращается к знаменитому ряду немецкой классической философии: Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, — отмечая в этой

связи то, «какой великий шаг сделало в Германии мышление» (VIII, 317—318).

Полностью сохраняет свое значение мысль Белинского о Канте как об основоположнике новой философии и о законах познавательной деятельности как о главном предмете его философии. «Кант, отец новейшей философии, — писал он, — был довершителем этого первого труда мышления, предмет которого — само мышление, а действующая сила — разум» (VII, 49). Переломным характером в истории философии объяснял Белинский индивидуальные особенности философии Канта. Пользуясь в этом случае средствами метафорической образности, он писал о философии Канта: «Отсюда ее аскетизм, ее холодный и сухой характер, ее суровое одиночество» (VII, 49).

В статье Белинского «Руководство к познанию новой истории для средних учебных заведений» (1844) имя Канта оказывается в несколько неожиданном ряду: Боссюэ, Вико, Кант, Шлёцер, Гердер. Однако при всей несоизмеримости масштабов и несовместимости характера философско-исторических концепций этих мыслителей Белинский проводил здесь мысль о формировании философии истории как науки, о развитии монистического взгляда на исторический процесс, об умении «подводить все исторические события под одну точку зрения, искать в них одной идеи» (VIII, 280). И этот взгляд Белинского на Канта как участника формирования философии истории себя оправдывает.

В статьях 40-х годов Белинский писал об исторической целостности немецкой классической философии и вместе с тем о противоречивом характере преемственности систем Канта и его последователей, о диалектическом снятии каждой из предшествующих систем в последующей. К этим положениям Белинский обратился в статьях «Сочинения князя В. Ф. Одоевского» и в рецензии «Руководство к познанию теоретической и материальной философии» (обе 1844 г.). «Кант и Фихте, — писал Белинский, — должны были увидеть в Шеллинге свой конец, но не потому, чтоб он доказал бесплодность их труда, а потому, что все сделанное ими послужило основанием для его труда, или вошло в его труд как плодотворный элемент» (VIII, 318). А в «Руководстве к познанию...», особо акцентируя мысль об исторической целостности немецкой классической философии и об основополагающей роли в ней Канта, Белинский писал: «Кант первый положил прочные начала новейшей философии и дал ей наукообразную форму, Фихте своим учением выразил второй момент развития философии: действуя независимо от Канта и даже став в полемическое к нему отношение, он тем не менее был только продолжателем начатого Кантом дела. Шеллинг и Гегель — представители дальнейшего движения философии» (VIII, 502).

В ряду философско-исторических представлений Белинского находится также его научно-методическая рекомендация к изучению немецкой идеалистической философии. «Для того, чтобы понимать Гегеля, — писал критик, — нужно познакомиться с Кантом, Фихте и даже Шеллингом» (XI, 147).

Высказывания Белинского о Канте свидетельствуют о том, что он был склонен оценивать его философию и, главным образом, этику, ставя ее в связь с завершающим этапом целой исторической стадии, характеризовавшейся господством над человеком внешней необходимости при отсутствии его свободы. Переход человечества в новое историческое существование мыслился Белинским в гармоническом единстве свободы и необходимости. «Самая свобода, — писал он, — есть не произвол, но согласие с законами необходимости» (XI, 219), что звучит как точная цитата из Канта.

Проецируя морально-этическую историю человечества на состояние отдельной человеческой личности, Белинский принимает кантовский нравственный закон, но не в его универсальном значении, а лишь в качестве одной стороны духовной жизни человека, другой стороной которой должно быть, по его мысли, состояние счастья в условиях свободы. «Прекрасная душа, — пишет он, — живет минутами, и когда она бывает вне своих прекрасных минут, ее может спасти и поддерживать только чувство долга. Горькая истина! Но если и в жизни человечества был такой огромный и продолжительный период долга, которого последним выражением был Кант и от которого эмансипировал человечество первый Фихте, то и в жизни человека он необходим» (XI, 220).

Явным преодолением ригоризма кантовской этики звучат также следующие слова Белинского: «Я понимаю долг, как необходимый переход, как неизбежную степень сознания, но не как абсолютную истину, и знаю, что конкретная жизнь только в блаженстве абсолютного знания и что человек — сам себе цель» (XI, 220). Здесь гуманистическое положение Белинского о человеке, являющемся целью самому себе, несомненно, идет от Канта. Следовательно, принимая гуманистическую кантовскую концепцию человека, Белинский вместе с тем преодолевал ее абстрактность и приближался к историческому учению о человеке.

Мы отметили, что целостные оценки Белинским философии Канта восходят только к 1839 г. Но углубленный интерес критика к отдельным сторонам кантовской философии сказался значительно раньше. Ряд его статей 1836—1838 гг. свидетельствует о большом внимании в эти годы к вопросам гносеологии, причем в своих представлениях о человеческом сознании как системе он явно учитывал достижения философии Канта, хотя и не называл его имени. Подтверждением этому является также использование критиком соответствующей терминологи-

гии Канта. Так, в статье «Опыт системы нравственной философии», написанной в сентябре 1836 г. в Прямухине, он отмечал, разделяя эмпирическое и рациональное познание: «Есть два способа исследования истины: *à priori* и *à posteriori*, то есть из чистого разума и из опыта» (II, 239).

В этой связи, полностью разделяя идею логического *a priori* в теории познания, идущую от Канта, критик писал, что только «младенческий ум берет всегда за основной закон своего умозрения не идею, в нем самом лежащую, а какое-нибудь явление природы и, следовательно, выводит идеи из фактов, а не факты из идей» (II, 239).

Далее. Обращаясь в одной из своих рецензий 1838 г. к проблемам гносеологии, Белинский писал: «В человеке две силы познания: рассудок и разум: конечность есть сфера рассудка, бесконечное понятно только для разума. Разум в человеке предполагает и рассудок, но рассудок не обуславливает собою разума» (II, 369). Развивая там же эту мысль, Белинский доказывал, что разум «переходит в определенные понятия», что он выговаривает словом то, что «не подлежит чувственному созерцанию», что сфера рассудка — неподвижность, а разума — движение.

Источник этих положений, восходящий к «Критике чистого разума» Канта, несомненен. Ясно и то, что в представлениях о диалектике конечного и бесконечного у Белинского отразилась терминология Шеллинга. И еще более значимо то, что теория познания Белинского, вобравшая в себя опыт немецкой классической философии, приобретает революционно-демократическую направленность, имеющую целью решение социальных задач.

Белинский не только наследовал Канту в решении гносеологических, этических и эстетических задач, но и активно преодолевал его. В качестве примера скрытой полемики с этикой Канта можно привести взгляды Белинского, касающиеся истоков нравственности. Критикуя абстрактность кантовской этики, причем даже заметно преувеличивая эту абстрактность, Белинский писал, что «теоретическая нравственность, открывающаяся в одних системах и словах, но не говорящая за себя как *дело*, как *факт*, выходящая только из созерцаний ума, но не имеющая глубоких корней в почве сердца, — такая нравственность стоит безнравственности и должна называться китайскою или фари-сейскою» (VII, 392).

Выступая против чисто рационалистической трактовки нравственности, присущей этике Канта, и обосновывая ее формирование в диалектике разума и чувства, Белинский писал: «Истинность прозябает и растет из сердца при плодотворном содействии светлых лучей разума. Ее мерило, — продолжает он, — не слова, а практическая деятельность» (VII, 392). Указывая на практику как на критерий нравственности, Белинский, несомненно, приближался к марксистскому решению вопроса.

Следы влияния методологии Канта (использование его терминологии) и одновременно ее совершенствование, связанное с введением в принцип историзма элементов диалектики, можно встретить у Белинского в решении некоторых конкретных вопросов русского литературного развития. Так, к примеру, исследуя истоки непреходящего значения поэзии Пушкина, Белинский писал: «Задача эта не может быть решена однажды навсегда на основании чистого разума: нет, решение ее должно быть результатом исторического движения общества» (VII, 101).

Белинский заметил роль Канта в развитии русской общественной и литературной мысли. Он не был точен, говоря о времени Державина, т. е. о русском XVIII в., что «существования... немца Канта тогда никто и не подозревал» (V, 529). «Письма русского путешественника» Карамзина, публиковавшиеся с 1791 по 1801 г., в которых описывается встреча автора с Кантом, были самому критику хорошо известны. Распространение идей Канта в России Белинский рассматривал в русле романтического движения, связанного с последствиями Отечественной войны 1812 г. и борьбы против обветшавшего классицизма, олицетворявшегося именами Баттё и Лагарпа. Но одновременно же не без основания, хотя и не без полемического заострения, высказанного необходимостью преодоления уже не оправдывавшей себя романтической критики, Белинский писал, не называя Н. И. Надеждина, особенно широко использовавшего немецких философов, персонально, но имея в виду именно его: «Перед тридцатыми годами и особенно с тридцатых годов русская критика заговорила другим тоном и другим языком. Ее притязания на философские воззрения сделались настойчивее; она начала цитовать, к стати и не к стати, не только Жан-Поля Рихтера, Шиллера, Канта и Шеллинга, но даже и Платона, заговорила об эстетических теориях и громко восстала на Пушкина и его школу» (VII, 304).

Будучи представителем исторически нового этапа в развитии домарксистской европейской философской мысли, Белинский органически впитал в себя передовые достижения предшествующей философской мысли и в первую очередь ближайшей к нему по времени и наиболее актуальной по проблематике немецкой классической философии. Все это сказывалось не только в предмете его исследования, но и в самой системе мышления, в его исследовательской методологии и даже в характере самой личности критика. В этой связи приведем здесь отзыв о Белинском одного из умнейших его современников Владимира Федоровича Одоевского: «Белинский, — писал он, — был одною из высших философских организаций, какие я когда-либо встречал в жизни. В нем было сопряжение Канта, Шеллинга и Гегеля»⁷.

¹ См.: Степанов В. И. Философские и социологические воззрения В. Г. Белинского. Минск, 1959; Хайкин А. Л. Этика Белинского. Тамбов, 1961; Гуляев Н. А. В. Г. Белинский и зарубежная эстетика его времени. Казань, 1961.

² Сокращенные ссылки в тексте даются по изданию: Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1953—1959, т. 1—13, где в скобках римская цифра — том, арабская — страница.

³ Курсив здесь и везде далее — Белинского.

⁴ Список произведений Канта и работ о нем, опубликованных на русском языке в первой четверти XIX в., см. в кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 291—294.

⁵ См.: Станкевич Н. В. Переписка. 1830—1840. М., 1914, с. 317—644.

⁶ См.: Оксман Ю. Летопись жизни и творчества В. Г. Белинского. М., 1958, с. 129—130.

⁷ Русский Архив. М., 1874. Кн. 1, с. 339.

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

И. КАНТ

ПРЕДСКАЗАНИЕ БЛИЗКОГО ЗАКЛЮЧЕНИЯ МИРА В ФИЛОСОФИИ

Раздел первый

РАДОСТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА ВЕЧНОГО МИРА

От низшей ступени живой природы
к ее наивысшей ступени —
философии.

Хризипп говорит на своем образном языке стоиков следующее: «Природа дала свинье вместо соли душу, чтобы она не разлагалась». Здесь перед нами самая низкая ступень природного человека, до появления всякой культуры (культуры вообще), а именно, просто животный инстинкт.

Однако возникает впечатление, что философ проник в физиологические учения нашего времени, с тем лишь различием, что теперь слову «душа» предпочитают термин «жизненная сила» (что, впрочем, справедливо, ибо по явлению можно заключить о силе, вызвавшей его, но нельзя судить о характере той субстанции, для которой характерно данное действие), а под жизнью понимают воздействие раздражителей (биологическую раздражимость) и способность отвечать на раздражение (жизнеспособность), при которой умеренное раздражение не вызывает ни чрезмерной, ни слишком слабой реакции. В противном случае биологическая оперативность организма перейдет в химическую, имеющую своим следствием разложение, так что не разложение последует в результате смерти и за смертью (как полагали раньше), а, напротив, смерть окажется следствием предшествующего ей разложения. Природа человека, следовательно, представлена здесь в ее самой общей форме, до становления человека как человека, так, как она существует в животном, чтобы затем развить те ее задатки, которыми человек сможет пользоваться, следуя законам свободы. Однако эта деятельность и ее возбуждение не являются еще практической, а всего лишь механической деятельностью.

А

О физической предпосылке философии в человеке

Если не учитывать свойства самосознания, отличающего человека от других животных, благодаря чему он, собственно, является разумным существом (которому в силу единства само-

сознания может быть дана только одна душа), то прямо-таки методической стала у него склонность пользоваться этой своей способностью для того, чтобы рассуждать и притом с помощью одних лишь понятий, т. е. философствовать, далее полемизировать своей философией с другими, т. е. дискутировать, а так как при этом трудно обойтись без аффектов, раздражаться бранью в защиту своей философии и, наконец, объединившись (одна школа против другой, словно одно войско против другого), вести открытую войну — эта склонность, подчеркиваю я, или, вернее, страсть, должна рассматриваться как одно из благих и мудрых установлений природы, дабы отвлечь от человека с его помощью большое несчастье — загнивание заживо.

О физической пользе философии

Польза философии в том, что она — здоровье разума. Но так как здоровье человека (согласно сказанному выше) есть непрерывное заболевание и выздоровление, то простой диетой практического разума (например его гимнастикой) ничего еще не сделано в отношении сохранения находящегося на волоске равновесия, называемого здоровьем. Напротив, философия должна действовать как лечебное средство (терапевтически) (*materia medic*); для того, чтобы его применять, нужны фармакопей и врачи (при этом только последним должно быть дано право предписывать лечение), а полиция должна строго следить за тем, чтобы советы, какую именно философию следует изучать, осмеливались давать только профессиональные врачи, а не простые любители, чтобы последние, не зная даже азов искусства, не занимались шарлатанством.

Силу философии как лекарства продемонстрировал в присутствии самого великого Помпея философ-стоик Посидон, произведя над самим собой следующий эксперимент: будучи увлечен дискуссией с эпикурейской школой, он подавил в себе приступ подагры, ограничив ее действие только на ноги, не позволив проникнуть ей в сердце и голову; декламируя тезис о том, что боль не является злом*, он доказал тем самым непосредст-

* В латинском легче избежать двусмысленности выражений «плохой» (*malum*) и «злой» (*pravum*). Относительно хорошего самочувствия и плохого (боли) человек (как и все живые существа) подчиняется законам природы и просто страдает; относительно же зла (и добра) он подчиняется закону свободы. Первое содержит то, чем человек страдает, второе — то, что он делает добровольно. Что касается судьбы, то различие между левым и правым (*fato vel dextro vel sinistro*) является чисто внешним различием человека. В отношении же свободы, а также соотношения между законом и его склонностями, то это в нем есть уже внутреннее различие. В первом случае прямое противопоставляется кривому (*rectum obliquo*), а во втором прямое противопоставляется уродливому (*rectum pravo s. varo, obtorto*).

То, что римлянин связывает несчастье с левой стороной, происходит, видимо, от того, что левая рука не так удобна при отражении нападения, как правая. А то, что у авгуров, когда ауспик (авгур — лат. *auspex* — жрец-га-

венное физическое воздействие философии, к чему и стремится природа с ее помощью (телесному здоровью).

О мнимой несовместимости философии с прочным миром в ней

Догматизм (например, вольфовской школы) — спальное кресло и конец всякой жизни, а ведь именно это последнее (жизнь) является благом философии. Скептицизм, представляя собой в своей законченной форме противоположность первому, не обладает ничем, что бы могло повлиять на деятельный разум, так как он все откладывает в сторону, не используя ничего. Модератизм, выливающийся в половинчатость и полагающий, что им найден камень мудрости в субъективной кажимости (*Wahrscheinlichkeit*), мнящий, что с помощью нагромождения многочисленных изолированных оснований (ни одно из которых само по себе не является доказательным), ему удалось восполнить недостатки закона достаточного основания, не является вовсе философией. С этим лечебным средством (докологией) дело обстоит точно так же, как с чумными каплями или венецианским триакром: последние именно по той причине, что в них без разбора используется много хорошего, ни к чему полезному не пригодны.

О действительной совместимости критической философии с прочным миром в ней

Критическая философия — такая философия, которая начинает свое победное шествие не с построения или свершения систем, а тем более не с подведения опор под крышу несуществующего дома для временного в нем пребывания (как это делает модератизм), а с исследования способностей человеческого разума (в каком бы то ни было отношении) и не мудрствует на авось, когда речь заходит о философских понятиях, не имеющих себе примера ни в каком возможном опыте. И тем не менее в человеческом разуме есть нечто такое, что, хотя и не может быть дано нам опытным путем, доказывает все же свою реальность и истинность с помощью явлений, которые могут быть представлены, следовательно, просто (по принципу *a priori*) даны нам в опыте. Это — понятие свободы и производный от него закон категорического, т. е. просто повелевающего, императива. Благодаря ему получают, правда, всего лишь морально-практическую, реальность идеи, которые для спекулятивного разума совершенно пусты, но благодаря которому мы приходим к

датель, прорицатель по полету вещей птиц. — *Прим. ред.*), повернувшись лицом к так называемому храму (на юг), принял удар молнии слева за счастливое предзнаменование, объясняется, видимо, тем, что бог грома, лицом к которому, как полагают, стоял ауспик, держал свою молнию в правой руке.

ним как основаниям познания нашей конечной цели, а именно: поступать так, как будто его предметы (бог и бессмертие), постулируемые в первом (практическом) отношении, даны нам.

Эта философия, являющаяся всегда вооруженным (против тех, кто ошибочно принимает явления за вещи в себе), а тем самым и неотступно сопровождающим деятельность разума состоянием, открывает перспективу вечного мира в философии, благодаря, с одной стороны, невозможности теоретического доказательств противного, а с другой, благодаря практической силе доводов к принятию ее принципов; такой мир обладает еще и тем преимуществом, что он поддерживает в постоянной готовности силы подвергающегося якобы нападению и находящегося в мнимой опасности субъекта и способствует тем самым осуществлению цели природы, поддерживая его с помощью философии в постоянном бодрствовании и отвращая от него мертвый сон.

Принимая эту точку зрения, следует расценивать не как вестника несчастья, а скорее как счастье слова человека, увенчанного славой не только в своей непосредственной области (математике), но и во многих других и наделенного превосходным, богатым деяниями и все еще цветущим возрастом, слова, в которых он полностью отказывает философам в спокойном, уютно почивающем на пресловутых лаврах мире*. Подобный мир привел бы к упадку сил и только помешал бы осуществлению цели природы относительно философии, как постоянного живительного средства в деле достижения конечной цели человечества. В сравнении с этим воинственное настроение — это еще не война, но оно может и обязано сдерживать ее с помощью решительного перевеса практических доводов над противоположными основаниями и обеспечить тем самым мир.

(Б)

О сверхчувственной предпосылке жизни человека на пользу философии

Благодаря разуму душе человека придан дух (*Mens, vovs*), чтобы он вел образ жизни, отвечающий не только механизму природы и ее технически-практическим, но и морально-практическим законам и самопроизвольности свободы. Этот принцип жизни основывается не на понятиях чувственного, предполагающих в их совокупности прежде всего (до любого практического применения разума) науку, т. е. теоретическое знание.

* Когда жить в мире станут люди,
Внимая слову мудреца,
Тогда войны вовек не будет,
Лишь в философии не будет ей конца.

Кестнер

а исходит непосредственно из идеи сверхчувственного, а именно свободы, и морального, категорического императива, в котором она в первую очередь является и который кладется в основание философии, являющейся не просто хорошим инструментом (как математика), орудием для любой цели, следовательно, только средством, но возведение которой в принцип есть уже само по себе долг.

Что делает философию учением, составляющим среди всех других наук самую большую потребность человека?

Уже само ее название говорит о том, чем она является — наукой мудрости. Но мудрость есть согласие воли с конечной целью (высшим благом), а так как ее (конечной цели) достижение, каким бы отдаленным оно ни было, есть долг, и, наоборот, если она является долгом, то должна быть достигнута, то с точки зрения морали этот принцип поведения означает следующее: мудрость для человека — не что иное как внутренний принцип воли к соблюдению моральных законов (каким бы ни был их предмет); последний может быть только сверхчувственным, потому что воля, определяемая каким-либо эмпирическим предметом, может служить лишь основой технически-практического соблюдения определенного правила, но не может быть основанием долга. (Ведь долг — не физическое отношение.)

О сверхчувственных предметах нашего познания

Ими являются — бог, свобода и бессмертие. 1. Бог как всеобязывающее существо — сущность. 2. Свобода — как свобода человека следовать своему долгу (все равно что божественным законам) вопреки всемогуществу природы. 3. Бессмертие как состояние, при котором на долю человека выпадает как страдание, так и благо соответственно его моральному достоинству. Очевидно, что все они образуют как бы последовательность из 3-х терминов закона достаточного разумного основания; и так как именно потому, что они являются сверхчувственными идеями, им не может соответствовать никакая объективная реальность, то в том случае, если она все же должна быть им приписана, то это возможно только в практическом смысле в качестве постулатов морально-практического разума*.

* Постулат — данный а priori практический императив, возможность которого не поддается объяснению (следовательно, также и доказательству). Постулатами, следовательно, не могут быть вещи, существование какого-либо предмета вообще, а только максимы (правила) поведения субъекта. Если долг будет состоять в том, чтобы двигаться к достижению какой-либо цели (высшему благу), то я также вправе предполагать, что условия, при которых только и возможно исполнение этого долга, имеются в наличии, хотя

Среди этих идей, следовательно, только средняя, т. е. свобода, ведет за собой как свои следствия остальные, потому что ее бытие содержится в категорическом императиве, не оставляющем для сомнения никакой почвы; последний, имея в качестве своей предпосылки высший принцип мудрости, следовательно, также и конечную цель совершеннейшей воли (высшее, согласующееся с моральностью блаженство), содержит просто условия, при которых единственно ей может быть воздано должное. Дело в том, что существо, которое единственно только способно произвести пропорциональное распределение, есть бог.

А состояние, при котором это может быть совершено над мирскими сущностями в полном соответствии с этой конечной целью, предположение о продолжении жизни, заложенное уже в его природе, есть бессмертие. Ведь если бы в нем не было заложено продление жизни, то оно означало бы всего лишь надежду на будущую жизнь, не имеющую своей предпосылки в разуме (в силу морального императива).

ИТОГ

Итак, если еще раз возникнет спор о том, чему учит философия как наука мудрости, то это будет объясняться простым недоразумением, или смешением морально-практических принципов нравственности с теоретическими, из которых только вторые доступны познанию. И так как против нее не выдвигается и не может быть выдвинуто более ничего существенного, то можно с полным основанием заявить о скором заключении вечного мира в философии.

Раздел второй.

СОМНЕНИЕ В БЛИЗКОМ ВЕЧНОМ МИРЕ В ФИЛОСОФИИ

Господин Шлоссер, человек огромного писательского дарования и (судя по всему) образа мыслей, направленного на сподвижничество добру, дабы не без дела отдохнуть в часы докучного, зависящего от авторитета законоуправления, неожиданно вступил на поприще метафизики, где ожесточенных споров гораздо больше, чем в той сфере, которую он только что оставил. Критическая философия, знаток которой он себя мнит, возмущает его, но будучи знаком лишь с конечными, вытекающими из нее результатами, которые он к тому же неизбежно должен был превратно понять, не пройдя с должным усердием всех этапов, ведущих к ней, он стал тотчас учителем «одного молодого человека, который (по его словам) выразил желание изучать критическую философию», не пройдя предварительно ее школы, чтобы отсоветовать ему заниматься ею.

они и сверхчувственны и мы не в состоянии (в теоретическом смысле) познать их.

Главное для него — убрать, по возможности, с дороги критическую философию. Его совет напоминает заверение тех хороших друзей, которые предложили овцам жить с ними в постоянном мире, если только те избавятся от собак. Если ученик послушается этого совета, то он окажется игрушкой в руках мастера, чтобы совершенствоваться (по его выражению) свой вкус с помощью писателей древности (в искусстве убеждения одобрением на субъективных основаниях вместо метода убеждения на основе объективных оснований). В этом случае он уверен, что тот примет кажимость истины (*verisimilitudo*) за вероятность (*probabilitas*), а последнюю в формулировках, вытекающих из разума лишь а priori, за достоверность. «Грубый, варварский язык критической философии» будет претить ему, так как даже литературное выражение, будучи перенесенным в элементарную философию, должно с необходимостью рассматриваться как варварское. Он оплакивает то, что «всякой догадке, выходу в область сверхчувственного, любому гению поэзии обрезаются крылья» (если его коснется философия).

Философия в той ее части, которая содержит учение о знании (в теоретической) и мимо которой, направленной, правда, большей частью на ограничение притязаний в теоретическом познании, она просто не может пройти, вынуждена и в своей практической части вернуться к метафизике (нравов) как воплощению лишь формальных принципов понятия свободы, прежде чем будет поставлен вопрос о цели поступков (материи желания).

Наш антикритический философ перепрыгивает через эту ступень или игнорирует ее настолько, что совершенно не понимает основного положения, являющегося камнем преткновения для любого притязания, а именно: «Поступай согласно такой максиме, по отношению к которой ты одновременно хочешь, чтобы она стала всеобщим законом» — и придает ему такое значение, которое ограничивает его эмпирическими условиями и делает его тем самым непригодным для роли канона чистого морально-практического разума (ведь такой канон должен быть), тем самым он бросается совсем не в ту область, на которую уму указывает канон, что и порождает авантюристические выводы.

Между тем очевидно, что здесь речь идет не о принципе применения средств для достижения какой-либо цели (в этом случае он был бы не моральным, а прагматическим принципом); этого не происходит, если максима моей воли, возведенная во всеобщий закон, противоречит не максиме воли другого, а самой себе (о чем я могу судить на основе закона противоречия, исходя лишь из одного понятия а priori без какого бы то ни было обращения к опыту, например: «Будет ли входить в мою максиму вещное равенство или частная собственность»). Последнее является верным признаком моральной невозможности поступка.

Лишь простое невежество, быть может, также еще и склонность к козням, могли породить подобный выпад, который, впрочем, не может повредить провозглашению вечного мира в философии. Ведь мирный союз, устроенный так, что он оказывается тотчас заключенным, как только люди начнут понимать друг друга (без капитуляции), такой мир можно считать заключенным или, по крайней мере, близким к заключению.

Хотя философия понимается просто как учение о мудрости (это она, собственно, и означает), она все же не может обойти учение о знании, поскольку это (теоретическое) знание содержит элементарные понятия, используемые чистым разумом; если даже допустить, что это делается, дабы показать ему его границы. Относительно философии в первом смысле едва ли может быть поставлен вопрос, а именно: следует ли прямо и открыто отдавать себе отчет в том, что можно знать и откуда берется в действительности это знание о ее предмете (чувственном или сверхчувственном), или все это принимается, имея в виду практические цели (потому что данное допущение способствует осуществлению конечной цели разума)?

Может быть, не все то, что человек принимает за истинное, истинно (ведь он может заблуждаться) не зависимо от того, является ли его вера внутренней (перед богом) или внешней. Нарушение долга быть правдивым называется ложью, внешней или внутренней; но может также случиться, что обе окажутся совместимы друг с другом или противоречащими друг другу.

Ложь, как внутренняя, так и внешняя, бывает 2-х видов: 1) когда выдается за истину то, о чем не знают, что оно не истинно; 2) когда нечто выдается за достоверное, но о чем субъективно знают, что оно не является таковым.

Ложь («по имени отца лжи, от которого пошло все зло в мире») и есть, собственно, гнилое пятно в человеческой природе, как бы при этом ни было принято придавать видимость истинности, главным образом, тому, что относится к сверхчувственному (по примеру китайских торговцев, писавших золотыми буквами над своими лавками «Здесь не обманывают»). Заповедь «Не лги!» (даже из самых набожных побуждений), искренне принятая в качестве основного принципа в философию как учение о мудрости, одна лишь способна не только установить мир в ней, но и обеспечить его на все времена.

Перевод с нем. И. Д. Коцеева.

Трактат И. Канта «Предсказание близкого заключения мира в философии» был написан в 1796 г. Он содержит тот круг проблем, над которыми работал Кант, готовя конкурсную работу «О вопросе, предложенном на премию Королевской академии наук в 1791 г.: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа?» В сущности этими трудами Кант подводит итог одушевлявшему всю его философскую деятельность вопросу: как возможна метафизика (философия) как наука? Еще завершая «Критику чистого разума», Кант противопоставил

догматический метод построения философии скептическому и оба эти метода вместе как тупииковые критическому методу, который один имеет перспективы. Намереваясь завершить свою систему, Кант приглашал благосклонных читателей превратить намеченную им «тропинку в столбовую дорогу и еще до конца настоящего столетия достигнуть того, чего не могли осуществить многие века, а именно доставить полное удовлетворение человеческого разуму в вопросах, всегда возбуждавших жажду знания, но до сих пор, занимавших его безуспешно» (3,695). В конкурсной работе он писал: «Когда первые две стадии (т. е. догматическая и скептическая. — Л. К.) пройдены, состояние метафизики может быть в течение многих веков неопределенным и переходить от неограниченного доверия разуму к самому себе — к безграничному недоверию и обратно от второго к первому. Критика же самой способности разуму может привести метафизику в устойчивое состояние не только во внешнем, но и во внутреннем отношении и избавляет ее от необходимости и даже способности расширяться или суживаться» (6,185). Эта идея развивается философом в публикуемом трактате. Кант и для философии считал естественным лишь такое положение, которое имеет место, например, в математике: когда основные аксиомы некоторой теории критически исследованы, для всех математиков задача сводится к нахождению все новых и новых теорем. Научная философия должна быть еще много устойчивее математических теорий, ибо ее основные положения не подлежат пересмотру. Опираясь на них, философия будет непрерывно эволюционировать на путях все более широкой систематизации опыта и программирования нравственно-правового состояния гражданского общества, все более близкого к абстрактному философско-практическому идеалу.

Эта эволюция философии — гарантия от застоя в развитии общества, побудитель совершенствования культуры в условиях, когда разрешены будут социальные антагонизмы, исчезнут войны из жизни общества в условиях вечного, надежно гарантированного мира (статья писалась Кантом фактически параллельно с знаменитым трактатом «К вечному миру» (1795). Кант и здесь выдвигает диалектически антиномичную ситуацию: мирная война, война без войны, иначе говоря, споры на основе взаимопонимания. Именно так истолковывает Кант приводимую в статье строфу Кестнера (в поэтическом переводе И. Д. Копцева, осуществившего перевод и всего трактата).

Перевод статьи под немецким названием «Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie» осуществлен по изданию: Immanuel Kant's kleine logischmetaphysische Schriften. Hrsg. von Karl Rozenkranz. Leipzig, 1838, S. 647—661.

Публикация Л. А. Калининкова

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

ЛИТЕРАТУРА О КАНТЕ И КАНТИАНСТВЕ, ВЫШЕДШАЯ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ В 1978—1982 гг.

Теоретическое наследие И. Канта, его исторические судьбы неизменно привлекают советских историков общественной мысли. С 1917 г. Канту и его последователям посвящены сотни работ, которые зафиксированы в трех фундаментальных библиографических указателях «История зарубежной домарксистской философии», охватывающих литературу за 1917—1967, 1968—1972 и 1973—1977 гг. Теоретическому наследию Канта и неокантианству посвящены также специальные библиографические указатели: 1. «Библиографический указатель литературы о Канте, изданной в СССР после Октября 1917 г.» в кн.: Иммануил Кант. Соч. в 6-ти т., т. 6. М., 1966, с. 733—738; 2. «Информационно-библиографический указатель литературы о Канте (1960—1974)» в кн.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 345—362; 3. «Библиографический указатель литературы о Канте, вышедшей на русском языке в 1974—1977 гг.» в кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978, с. 147—159; 4. «Краткая библиография» в кн.: И. Кант. Трактаты и письма. М., 1980, с. 636—641.

Настоящий указатель служит продолжением ранее вышедших библиографических указателей и охватывает литературу о Канте и кантианстве, вышедшую в 1978—1982 гг., составлен Б. В. Емельяновым, В. А. Жучковым, В. М. Зверевым.

1 Кант И. Трактаты и письма. Пер. с нем./Отв. ред. А. В. Гулыга. — М.: Наука, 1980. — 709 с. «Памятники философии» АН СССР. Ин-т философии. — Библиография, с. 636—641.

Рец.: Калинин Л. А. — Науч. докл. высш. школы. — Философские науки, 1982, № 3, с. 175—177.

2 Абрамян Л. А. Кантова философия математики. Старые и новые споры. — Ереван: Айастан, 1978. — 86 с. Библиография, с. 83—85.

Рец.: Кузнецова И. С. — Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1980, Вып. 5, с. 147—149.

3 Абрамян Л. А. Кант и проблема знания. Анализ кантовской концепции обоснования естествознания. — Ереван: Изд-во АН Арм. СССР, 1979. — 259 с.

Рец.: Гринишин Д. М. — Науч. докл. высш. школы. — Философские науки, 1981, № 1, с. 177—179.

4. Андрос Е. И. Антитезис доброй воли в философии И. Канта и его социальный смысл. — Проблемы философии. Киев, 1979, Вып. 46, с. 142—150.

5. Библер В. С. Век просвещения и критики способности суждения. Дидро и Кант. — В кн.: Западноевропейская художественная культура XVIII века. М., 1980, с. 151—176, 225—248.

6. Биневский А. А. Критика субъективно-идеалистических оснований философии русского неокантианства. — В кн.: Объективное и субъективное в общественном развитии. Владивосток, 1979, с. 43—50.

7. Биневский А. А. Идеалистическая гносеология русского «академического» неокантианства конца XIX — начала XX вв. Критический анализ. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. М., 1982, 19 с.

8. Богомолов А. С. Проблема абстрактного и конкретного: от Канта к Гегелю. — Вопр. философии, 1982, № 7, с. 142—150.

9. Болдыгин Г. В. Кант о научности философского знания. — В кн.: Марксистско-ленинское мировоззрение и диалектика научного познания. Иркутск—Улан-Уде, 1980, Вып. 2 (ч. 2), с. 172—175.

10. Бочаришвили А. Г. Философия. Психология. Эстетика. — Тбилиси: Мецниереба, 1979.

Из содерж.: Эстетика Канта в развитии, с. 177—181.

11. Братко М. А. И. Кант о соотношении воображения и рассудка в познавательной и эстетической деятельности. — Проблемы философии. Киев, 1981, Вып. 54, с. 79—87.

12. Бур М., Ирлиц Г. Притязание разума. — М.: Прогресс, 1978. — 328 с. Немецкая классическая буржуазная философия. Восстановление разума в правах. Иммануил Кант, с. 31—84.

13. Бур М. Проблематика «тождества» в философии от Канта до Гегеля. — Науч. докл. выс. школы. — Философские науки, 1980, № 3, с. 140—146.

14. Бур М. Величие и ограниченность философии Иммануила Канта. — Вопросы философии, 1981, № 12, с. 103—108.

15. Вейш Я. Я., Гринишин Д. М., Калинин Л. А., Корнилов С. В. Международный симпозиум по «Критике чистого разума» И. Канта. — Научные доклады высшей школы. — Философские науки, 1982, № 5, с. 162—167.

16. Васильев В. А. К проблеме тождества мышления и бытия. — В кн.: Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979, с. 147—154.

17. Ведин Ю. И. Кант и диалектика познания. К 200-летию выхода в свет кн. И. Канта «Критика чистого разума». — Коммунист Сов. Латвии, 1981, № 9, с. 64—73.

18. Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. — М.: Наука, 1981. — 360 с.

Из содерж.: Кант и естествознание, с. 190—214.

19. Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3, 160 с.

Содержание:

Д. М. Гринишин, В. А. Жучков. Советское кантоведение сегодня: итоги, проблемы, перспективы; Е. П. Ситковский. Учение Канта о сущности и явлении; Л. А. Абрамян. Многообразие и единство кантовского понятия о вещи в себе; И. С. Нарский. Проблема противоречия в мышлении (Зенон Элейский, Кант, Гегель); Л. А. Калининков. Телеологический метод Канта и диалектика; В. Н. Костюк. О логическом аспекте философских доказательств в «Критике чистого разума»; А. Н. Троепольский. Три линии развития проблемы аналитических и синтетических суждений в современной логике; А. В. Гулыга. Основная проблема философии Канта; Э. Ю. Соловьев. Проблема философии истории в поздних работах Канта; М. С. Даниелян. Критика натурализма в кантовской концепции человека; В. К. Дябло. Учение Канта о соответствии нравственности и права; А. З. Дмитровский. Кант и русская общественная мысль в первой половине XIX века; Г. В. Тевзадзе. Кант и неокантианство; Г. Г. Шушанашвили. И. Кант и М. Шеллер; Ян В. Сарна. Априорное познание в понимании Канта и феноменологии; И. И. Пачкаева. Некоторые современные интерпретации философии Канта в ФРГ. Научные публикации: И. Кант. Из черновиков (Публикация В. А. Жучкова); П. А. Флоренский. Космологические антиномии И. Канта (Публикация А. В. Гулыги и И. С. Нарского); Библиографический указатель литературы о Канте, вышедшей на русском языке в 1974—1977 гг.

Рец.: Андреева И. С. — Науч. докл. высш. школы. — Философские науки, 1980, № 1, с. 186—187.

20. Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1979, Вып. 4, с. 164.

Содержание:

Д. М. Гринишин. И. Кант — ученый, философ, гуманист; И. С. Нарский. О роли «вещи в себе» и «ноумена» в кантовской гносеологии; Л. В. Гнатюк. Некоторые замечания к учению Канта о явлении; А. Н. Троепольский. Существуют ли необходимые синтетические суждения?; И. С. Кузнецова. И. Кант о влиянии математического знания на философское (по работам «докритического» периода; Н. И. Демина. Кантовское учение о времени и естествознание (некоторые аспекты проблемы); А. В. Гулыга. Априоризм и историзм; Л. А. Калининков. Кантова концепция развития и эволюционистская «диалектика» П. Тейяра де Шардена; С. В. Корнилов. К оценке Кантова решения проблемы органической целесообразности;

В. В. Глушкин. Кант и проблема гносеологического анализа веры; В. А. Капранов, М. А. Чуева. Кант и русская религиозная философия в конце XIX — начале XX вв. Научные публикации: И. Кант. Из рукописного наследия (Публикация В. А. Жучкова, З. А. Каменского, И. И. Пачкаевой Пер. И. И. Пачкаевой). Полемика по поводу философии Канта; Я. Снядецкий. Общие заключения по предмету науки об уме человеческом и общий взгляд на состав Кантовой науки (Публикация З. А. Каменского); В. Андросов. Замечания на прибавление к статье о философии (Публикация З. А. Каменского). Вопросы библиографии; А. В. Гулыга, Л. Н. Столович, Х. Л. Танклер. О рукописном наследии Канта в Тартуском университете; В. М. Зверев, Б. В. Емельянов. Русская кантиана 1800—1977 годов (архивные и библиографические разыскания).

21. Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1980, Вып. 5. 150 с.

Содержание:

К. Н. Любутин. Философия Канта: проблема трансцендентального субъекта; И. С. Нарский. Проблема движения к диссонансу и к его преодолению у Канта и Гегеля; И. С. Кузнецова. И. Кант о специфике математических понятий; Г. В. Болдыгин. Кант и Гегель о специфике философского доказательства; Ф. А. Селиванов, А. И. Солодилов. Иммануил Кант и проблема соотношения движения и покоя; А. К. Бычко. Кант и проблема свободы; Г. Гумницкий. Проблема специфики моральной цели и кантовское учение о соотношении морали и счастья; В. А. Блюмкин. Учение Канта о добродетели и пороках; Л. А. Калининков. К полемике между Кантом и Гердером по вопросам философии истории; Т. Н. Панченко. Питер Стросон в роли аналитического интерпретатора кантовской философии. Научные публикации: 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» (Публикация и перевод И. Д. Копцева); И. Кант. Рига и Лейпциг у Харткноха. Идеи к истории человечества И. Г. Гердера. Часть вторая. 1785, с. 344 (Публикация и перевод И. Д. Копцева); Б. С. Чернышев и его лекции о философии Канта. (Публикация В. А. Жучкова и З. А. Каменского). Критика и библиография: Г. В. Тевзадзе. Рец. на кн.: И. С. Нарский. Западноевропейская философия XIX века. — М.: Высшая школа, 1976. — 584 с.; Л. А. Калининков. Рец. на кн.: Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. — М.: Наука, 1978. — 359 с.; И. С. Кузнецова. Рец. на кн.: Л. А. Абрамян. Кантова философия математики. Старые и новые споры. — Ереван: Айастан, 1978. 85 с. Рец.:

Попов Ю. П. Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1977—1981, Вып. 4—6. — Науч. докл. высш. школы. — Филос. науки, 1982, № 4, с. 180—182.

22. Гаврилюк Ю. Н. Критика В. И. Лениным и Г. В. Плехановым неокантианства по вопросу о соотношения явления и сущности. — Вестн. Харьковского ун-та, 1979, № 181. Философия, вып. 13, с. 20—27.

23. Гаврилюк Ю. Н. Проблема сущности и явления в философии Иммануила Канта. — Вестн. Харьковского ун-та, 1980, № 194. Философия, вып. 14, с. 65—70.

24. Гайденок П. П. Об античных традициях в немецком идеализме. (Обоснование геометрии у Платона, Прокла и Канта). — В кн.: Традиции в истории культуры. М., 1978, с. 148—162.

25. Гарбер Л. Е. И. Кант и некоторые вопросы развития научного познания. — Сб. науч. тр. Ташкентского ун-та, 1980, № 643, с. 42—56.

26. Гарькавый В. К. Система критики Г. В. Плехановым кантовского дуализма как методологической основы «Этического социализма». — В кн.: Методология системного исследования в науке и общественной практике. Л., 1981, с. 64—80.

27. Гирко Л. В. Историко-философские и гносеологические предпосылки кантовского понятия культуры. — В кн.: Вопросы теории познания в буржуазной философии XVIII—начала XIX веков. М., 1978, с. 46—55.

28. Голиков Е. А. К вопросу о категориальном каркасе некоторых противоречий в философии И. Канта. — Учен. зап. Тартуского ун-та, 1980, вып. 542.

29. Голиков Е. А. Идея двойственной человеческой природы и ее обоснование в этике И. Канта. — Учен. зап. Тартуского ун-та, 1981, вып. 531. Труды по философии, № 22, с. 74—104.

30. Голосенко И. А. Неокантианские идеи в буржуазной социологии России. Филос. науки, 1979, № 2, с. 62—67.

31. Греков Л. И. К вопросу о неосхоластической интерпретации философии Канта. — Вопр. философии, 1981, № 5, с. 149—153.

32. Гулыга А. В. Гёте и Кант. — Изв. АН СССР. Сер. литературы и языка, 1978, т. 37, вып. 5, с. 430—438.

33. Гулыга А. В. Кант. — М.: Молодая гвардия, 1977. — 303 с., 13 л. илл. Жизнь замечательных людей. Серия биографий. Вып. 7. (570); 2-е изд. Л., 1981.

Рец.: Аннинский Л. Актуальный Кант — Лит. учеба, 1978, № 1, с. 239; Иванов В. Г., Кузьмина Т. А. — Вопр. философии, 1979, № 2, с. 176—178; Тевзадзе Г. В. — Науч. докл. высш. школы. — Философ. науки, 1979, № 2, с. 152—153; Шляпентох Д. Кенигсбергский мудрец. — В мире книг, М., № 6, с. 72—73.

34. Демина Н. И. Проблема времени в философии И. Канта. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. М., 1978, с. 23 (АН СССР. Ин-т философии).

35. Демина Н. И., Гирко Л. В. Новые книги о философии И. Канта. — *Вопр. философии*, 1980, № 7, с. 180—185. Обзор книг: Калинин Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978; Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта. М., 1978; Кант и кантианцы. М., 1978.

36. Джиджян Р. З. Антиномия конечности — бесконечности мира и современное научное познание. — *Вопросы философии*, 1980, № 11, с. 177—181.

37. Дьяченко А. В. Взаимосвязь научных представлений Канта и Ньютона. — В кн.: *Диалектический материализм и проблемы современного естествознания*. М., 1980, с. 54—61.

38. Дьяченко А. В. Место и роль «вещи в себе» в философии Канта. — В кн.: *Диалектический материализм и философские вопросы естествознания*. М., 1981, с. 56—64.

39. Дьяченко А. В. Критика кантовской «вещи в себе» и современное познание. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. М., 1981, 16 с.

40. Есюков А. И., Маркин В. Г. Элементы фейербаховской критики философии Канта. — В кн.: *Проблемы человека и общества в философии и научном коммунизме*. Л., 1979, с. 176—181.

41. Есюков А. И., Маркин В. Г. В. И. Ленин о материалистической традиции критики Канта. — *Вестн. ЛГУ*, 1979, № 23. Экономика. Философия. Право, вып. 4, с. 60—62.

42. Есюков А. И., Чернов С. А. О месте естественнонаучного знания в «Критике чистого разума» И. Канта. — В кн.: *Вопросы марксистско-ленинской философии и социологии*. Л., 1978, с. 188—195. Рукоп. деп. в ИНИОН № 2444 от 16.08.1978 г.

43. Есюков А. И. Проблема диалектики в гносеологии «докритической» философии И. Канта. — В кн.: *Марксистско-ленинская философия и проблемы развития науки и практики (Сб. аспирантских работ)*. Л., 1979, с. 59—63.

44. Есюков А. И. Соотношение метафизического и диалектического в гносеологии И. Канта. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Л., 1979, с. 20.

45. Есюков А. И. Принцип тождества в гносеологии Канта. — В кн.: *Проблемы человека и общества в философии и научном коммунизме*. Л., 1979, с. 182—185.

46. Жучков В. А. Проблема метафизики у раннего Канта. Истоки критицизма. — В кн.: *Вопросы теории познания в буржуазной философии XVIII — начала XX вв.* М., 1978, с. 17—45.

47. Жучков В. А. Ганс-Олоф Квист. К отношению знания и веры в критической философии Иммануила Канта. — *Вопросы философии*, 1979, № 6, с. 157—160.

48. Зандкюлер Г. Е. «Критика» и «научная революция». — *Научные доклады высшей школы. — Философские науки*, 1982, № 5, с. 117—125.

✓ 49. Затравкина И. Н. Интерпретация музыки в эстетике И. Канта. — В кн.: Некоторые вопросы теории и истории эстетики. М., 1980. Вып. 3, с. 207—216.

50. Захаренко Н. А. Кантовское понимание природы категорий. — В кн.: Материалы республиканской научной конференции молодых ученых и специалистов по обществ. наукам, посвященной 110-й годовщине со дня рождения В. И. Ленина. Алма-Ата, 1981, с. 26—27.

51. История диалектики. Немецкая классическая философия. — М.: Мысль, 1978. — 363 с.

Из содержания:

(Богомолов А. С.) И. Кант — с. 31—100.

Рец.: Мееровский Б. В. Науч. докл. высш. школы. — Философские науки, 1979, № 4, с. 149—151.

52. Казарян А. С. Причинность и целесообразность в философии Канта. — В кн.: Актуальные проблемы детерминизма. Тбилиси, 1980, с. 197—201.

53. Калинин А. Т. Концепция идеала в эстетике немецкого классического идеализма (Кант и Гегель). — В кн.: Из истории западноевропейской культуры. М., 1979, с. 80—103.

54. Калинин Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. — 152 с.

Рец.: Емельянов Б. В., Любутин К. Н., Перцев А. В. Науч. докл. высш. школы. — Филос. науки, 1980, № 2, с. 186—187.

55. Калинин Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Автореф. дис. на соиск. учен. степени д-ра филос. наук. Л., 1981, с. 32.

56. Калинин Л. А., Жучков В. А. Вторые кантовские чтения в Калининграде. — Науч. докл. высш. школы. — Филос. науки, 1978, № 3, с. 165—169.

57. Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. — М.: Наука, 1978. — 360 с.

Содержание:

Введение (А. С. Богомолов); Гл. 1. Система кантовской философии и ее трансформация в неокантианстве (В. А. Жучков); Гл. 2. Кант, кантианство и европейская философия XIX века (А. С. Богомолов); Гл. 3. Логическое обоснование научного мышления в марбургской школе неокантианства (Т. Б. Длугач); Гл. 4. Принцип всеобщего опосредования в неокантианстве марбургской школы (П. П. Гайденок); Гл. 5. Философия культуры Э. Кассирера (А. А. Кравченко); Гл. 6. Неокантианство в России (Л. И. Филиппов); Гл. 7. Кантианство и этический социализм (Л. В. Коновалова).

Рец.: Калинин Л. А. Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1982, Вып. 5, с. 141—146.

Рец.: Шашков Н. И. Науч. докл. высш. школы. — Филос. науки, 1979, № 6, с. 180—181.

58. Кантовский сборник. Калининград, 1981, Вып. 6, 158 с.
Содержание:

К. Н. Любутин, Н. И. Шашков. Философские предпосылки «Критики чистого разума» И. Канта; И. С. Нарский. О гносеологическом смысле системы основоположений чистого рассудка; С. А. Чернов. Трансцендентальный идеализм и математическая физика; Л. А. Калининков. Об особенностях кантовского агностицизма; И. С. Кузнецова. И. Кант о гносеологической природе математических аксиом; А. Н. Троепольский. Новый импульс в исследовании проблемы аналитического и синтетического; С. В. Корнилов. О соотношении понимания и объяснения в учении Канта об органической природе; А. В. Гулыга. Кант и «Система трансцендентального идеализма» Шеллинга; Б. К. Гензелис. И. Кант и философская мысль в Литве (конец XVIII — начало XIX вв.). Приложение: И. Кант. Дружеское дополнение (Перевод А. Гайлюса). Научные публикации: И. Кант. Спор философского факультета с юридическим (Публикация Е. А. Голикова. Перевод И. Д. Копцева и А. А. Столярова); Вступительное рассуждение об антиномиях чистого разума, которое для соискания степени доктора философии в Императорском Университете, в Харькове учрежденном, составил Иоанн Любачинский (Публикация З. А. Каменского. Перевод с латинского А. А. Столярова). Обзоры: Д. М. Гринишин. Важные пополнения советской кантоведческой литературы; И. С. Андреева. Философия Канта в зеркале современного буржуазного кантоведения.

59. Кантовский сборник. Калининград, 1982, Вып. 7, 161 с.
Содержание:

А. И. Уемов. Соотношение общей и трансцендентальной логики Канта в свете современных логических концепций; И. С. Нарский. О четырех отрицаниях в философских трудах Канта; Б. И. Федоров, О. Ф. Терехилов. Проблемы логического обоснования теоретического знания у И. Канта и Б. Больцано; В. А. Штофф. Проблемы чувственного познания и наглядности в «Критике чистого разума» И. Канта; Шт. Дитцш. Кантовский парадокс Якоби; К. К. Лавринович. Космогоническая гипотеза И. Канта — сущность и методология; С. В. Корнилов. Априоризм Канта и проблема формирования теоретического мира; Л. А. Калининков. Теория революции в «критической» философии; И. С. Кузнецова. Кант о научных революциях; Г. В. Тевзадзе. Кант и Фихте в «Фаусте» Гете; Л. В. Поляков. Русский некантианец (Кант и И. Д. Якушкин — к вопросу о формах влияния в истории философии); А. А. Черныавская. Философия Канта в оценке Франца Меринга. Научные публикации: И. Кант. Что значит ориентироваться в мышлении? (Публикация Л. А. Калининкова. Перевод И. Д. Копцева); Рассуждение вступительное об изучении философии и об истинной природе оной, каковое для пуб-

личной защиты на соискание степени доктора философии в Императорском университете, в Харькове учрежденном, составил кандидат гуманитарных наук Илья Гриневич (Публикация З. А. Каменского. Перевод с латинского А. А. Столярова). Д. М. Гринишин, В. А. Жучков, И. С. Нарский, В. А. Штейнберг. Международный симпозиум «Критика чистого разума» И. Канта и современность». Рига, 26—28 октября 1981 г.

60. Касимов Н. Х. Логическое отношение системы Фихте к системе Канта. — Изв. АН Каз. ССР. Сер. общ. наук, 1980, № 6, с. 18—24.

61. Киллак Т. Й. Термин «Weltanschauung» у Канта и проблема основания освоения мира. — В кн.: Социальная детерминация познания. Тарту, 1982, с. 233—235.

62. Клевченя А. С. Философские идеи Канта в Белоруссии (К 200-летию выхода в свет «Критики чистого разума»). — Вестн. Белорусского ун-та. Серия 3, 1981, № 7, с. 25—28.

63. Кобзарь И. И. Критика философии религии Канта. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Л., 1978, 18 с.

64. Кравченко А. А. К вопросу о соотношении рассудка и воображения в теории познания И. Канта. — Науч. докл. высш. школы. — Филос. науки, 1979, № 2, с. 113—117.

65. Куклин А. Я., Рябчиков В. В. Кант и проблема целостной культуры (К вопросу о соотношении научного и художественного познания). — Уч. зап. кафедр. обществ. наук. вузов Ленинграда, 1978, вып. 18, с. 177—188.

66. Кутлуни А. Г., Любути К. Н. Наука и философия: критика методологических позиций Баденской школы. — В кн.: Диалектика. Логика и методология. Свердловск, 1978, с. 147—159.

67. Лисовенко Н. А. Критика концепции религии марбургской школы неокантианства. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. М., 1979, с. 20.

68. Любути К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М., 1981, 264 с.

Гл. 1. Кантовское учение о трансцендентальном субъекте.

Гл. 2. От дуализма Канта к субъективному идеализму Фихте.

69. Мазеева О. Г. Русские неокантианцы о природе познания. — В кн.: Проблемы познания и управления социальными процессами. Томск, 1981, с. 42—56.

70. Манукян Л. Л. Гносеологические предпосылки кантовской критики онтологического бытия бога. — В кн.: Материалы республиканской научной конференции молодых научных работников по гуманитарным наукам. Ереван, 1978, с. 50—54.

71. Манукян Л. Критика рациональной теологии и проблема знания и веры в философии Канта. — Вестн. общ. наук АН Арм. ССР, 1979, № 11, с. 46—57. На арм. яз.

72. Машненкова Л. П. Некоторые аспекты категории возвышенного в учении Канта. — В кн.: Некоторые вопросы теории и истории эстетики. М., 1980, Вып. 3, с. 187—195.

73. Молчанов В. И. Кант и Гуссерль: Опыт сравнительного анализа гносеологических проблем. — Изв. Сев.-Кавк. науч. центра высш. школы. Обществен. науки, 1980, № 1, с. 85—90.

74. Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 584.

Гл. 1. Иммануил Кант — с. 9—176.

Рец.: Березин А. П., Мордкович В. Г., Ширшин Г. А. — Науч. докл. высш. школы. — Филос. науки, 1978, № 2, с. 174—176.

Богуславский В. М., Науменко И. А., Обидная С. Н. — Вопр. филос. 1978, № 2, с. 166—169.

Киссель М. А. — Науч. докл. высш. школы. — Филос. науки, 1978, № 2, с. 171—174.

75. Ойзерман Т. И. Кант и философский рационализм XVII века. — В кн.: Диалектический материализм и история философии. М., 1979, с. 115—130.

76. Ойзерман Т. И. Учение И. Канта о «вещах в себе». — Там же, с. 131—150.

77. Ойзерман Т. И. Гегель и наследие Канта. — Вестн. АН СССР, 1982, № 2, с. 82—92.

78. Перминов В. Я. Неевклидова геометрия и философия математики И. Канта. — В кн.: История и методология естественных наук. М., 1980, Вып. 25, с. 23—33.

79. Петров Н. Н. Критический анализ «доказательства бытия бога» в философии Канта и Гегеля. — В кн.: Материалы научной конференции молодых ученых. Самарканд, 1980, с. 88—104.

80. Петров С. Диалектико-материалистический подход к понятию «вещь в себе». — Научные доклады высшей школы. — Философские науки, 1981, № 5, с. 127—137.

81. Половинкин С. М. Типы обоснования философского знания до Канта. (Моск. физ.-тех. ин-т), 1979, с. 57. Библиогр. с. 56—57. Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР, № 5128, 4.04.80.

82. Рамазанов С. П. Методологические воззрения А. С. Лаппо-Данилевского и неокантианская теория ценностей в историческом познании. — В кн.: Методологические и историографические вопросы исторической науки. Томск, 1980, Вып. 14, с. 77—89.

83. Рамазанов С. П. В. М. Хвостов о роли ценности и оценки в историческом познании. — В кн.: Вопросы методологии

истории, историографии и источниковедения. Томск, 1980, с. 169—172.

84. Рубенис А. А. Проблема ценностей как проблема теории познания в философии Г. Риккерта. — В кн.: Критика позитивистских и культурно-исторических концепций современной буржуазной философии. Рига, 1979, с. 41—56.

85. Рыжий А. А. Учение И. Канта о чувственном созерцании в математическом естествознании. — В кн.: Молодежь и научно-технический прогресс. Гродно, 1979, Ч. 1, с. 22—24.

86. Самохин В. О. О некоторых толкованиях классической эстетики буржуазной наукой. — Искусство, 1981, № 8, с. 41—44.

87. Саркисян С. А. Этическая теория неокантианства и классовая борьба. — В кн.: Актуальные проблемы международного рабочего и коммунистического движения: Материалы научн. конф. молодых ученых, посвящ. XXVI съезду КПСС. М., 1981, с. 34.—38.

88. Свасьян К. А. Проблемы феноменологии в воззрениях Гёте и Канта. — Вопр. философии, 1980, № 11, с. 165—176.

89. Ситковский Е. П. К вопросу о соотношении сущности и явления в философии Канта. — Науч. докл. высш. школы — Филос. науки, 1979, № 1, с. 101—107.

90. Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта/Под ред. (и с. предисл.) А. А. Гусейнова. — М.: Изд-во МГУ, 1978. — 189 с. Библиогр. с. 187—188.

91. Скрипник А. П. О своеобразии кантовского обоснования морали. — В кн.: Вопросы марксистско-ленинской этики. М., 1978, с. 82—94.

92. Соловьев Э. «Драматизм» истории. — В кн.: Материалы международного симпозиума «Философия и социальный прогресс». Секция 2. Философия и ее развитие в XX в. М., 1980, с. 22—30.

93. Солонин Ю. Н., Кобзарь И. В. Роль философских идей И. Канта в развитии естествознания. — В кн.: Эвристическая и методологическая функции философии в научном познании. Л., 1980, с. 112—115.

94. Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX — начала XX в. — Л.: Наука, 1978. — 415 с.

Гл. 8. Социологические воззрения русского неокантианства, с. 255—282.

95. Табакеев Ю. В. Методологическая роль категории единичного, особенного и общего в познании пространственно-временных отношений в работах Канта и Гегеля. — В кн.: Философские вопросы современного естествознания. М., 1978, Вып. 5, с. 39—49.

96. Таммару Ю. В. Симметрия и антиномичность классических представлений о пространстве и времени. — В кн.: Принцип

симметрии: Историко-методологические проблемы. М.; 1978, с. 155—162.

97. Тевзадзе Г. Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. — Тбилиси: Хеловнеба, 1979. — 368 с. Библиогр. с. 360—364.

Рец.: Калинин Л. А. Науч. докл. высш. школы. — Филос. науки, 1981 № 2, с. 180—182.

98. Рец.: Жучков В. А., Швирь В. С. — Вопросы философии, 1981, № 10, с. 179—180.

99. Тевзадзе Г. В. Понятие системы у И. Канта (К 200-летию выхода в свет «Критики чистого разума»). — Научн. докл. высш. школы. — Филос. науки, 1981, № 4, с. 80—87.

100. Тевосян А. М. Кант и армянская философия XIX в. — Вопросы философии, 1981, № 12, с. 109—114.

101. Трубенко А. И. Кант о соотношении философии и науки. — Проблемы философии, 1978, вып. 45, с. 101—109.

102. Томко Т. В. Критический анализ кантовского обоснования метода познания. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. М., 1980, с. 16.

103. Троепольский А. Н. И. Кант и проблема обоснования нетривиального теоретического знания. — Науч. докл. высш. школы. — Филос. науки, 1981, № 3, с. 138—142.

104. Тыщенко В. П. Основной вопрос философии И. Канта в свете идей Ф. Энгельса и В. И. Ленина. — В кн.: Философско-социологические проблемы истории общественной мысли России и современность. Новосибирск, 1979, с. 132—143.

105. Упе Д. А. Проблема человека в философии И. Канта. — В кн.: Вопросы экономического, социального и культурного развития социалистического общества. Секции: юридические науки, искусство и культура, философия и социология, критика буржуазной идеологии. Рига, 1980, с. 151—153.

106. Федоров Н. Ф. Соч. — М.: Мысль, 1982. — 771 с.

Из серии: Иго Канта; О двух «критиках»: городской, мещанской, и сельской, крестьянской; Кантизм как сущность германизма; Кант и евангельское дитя, или Сын человеческий; О категориях Канта.

107. Функе Г. Учение Канта об антиномиях в свете гегелевской критики. — Науч. докл. высш. школы. — Филос. науки, 1982, № 5, с. 108—116.

108. Чернов С. А. Кант и естествознание: основные направления исследования. — В кн.: Вопросы философии и социологии. Л., 1980, с. 204—208.

109. Чернов С. А. Трансцендентализм Канта и математическая физика. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Л., 1982, с. 16.

110. Чудинов Э. М. И. Кант и эйнштейновская концепция физической реальности. — В кн.: Наука в социальных, гносеологических и ценностных аспектах. М., 1980, с. 177—187.

111. Шляхин Г. Г. Философский анализ представлений о конструирующей природе математического мышления. — В кн.: Методологические проблемы математики. Новосибирск, 1979, с. 211—229.

112. Штейнберг В. А., Абрамов М. А., Жучков В. А. Кант и современность. — Вопросы философии, 1982, № 5, с. 151—155.

113. Штейнберг В. А., Абрамов М. А. Форум кантоведов. — В кн.: Академия наук СССР. Философское общество СССР. Информационные материалы. М., 1982, № 4 (31), с. 22—32.

114. Яковлев В. П. Наука быть человеком (К 200-летию филос. трактата Канта «Критика чистого разума»). — Изв. Сев.-Кавк. научн. центра высш. школы. Обществ. науки, 1981, № 1, с. 45—49.

115. Яшенькина Р. Ф. Своеобразие художественного метода Г. Клейста в драме «Принц Гомбургский» (Клейст и правовые концепции Канта). — В кн.: Зарубежная литература. Проблема метода. Вып. 1. Мировоззрение и метод. Л., 1979.

*Д. М. Гринишин,
В. И. Шароградский*

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: «И. КАНТ. ТРАКТАТЫ И ПИСЬМА»

Выход в свет сборника кантовских работ (Кант И. Трактаты и письма. М., Наука, 1980), не вошедших в фундаментальное шеститомное издание собрания сочинений философа (Кант И. Сочинения в шести томах. М., Мысль, 1963—1966), является новой интересной страницей в развитии советского кантоведения. Пожалуй, прежде всего сборник важен тем, что в нем читатель находит самую полную по сравнению с предшествующими изданиями на русском языке публикацию работ Канта о религии, составляющих неотъемлемую часть кантовской философии в целом. К ним относится трактат «Религия в пределах только разума» (1793, 1794), первая часть которого опубликована в 4 (2) томе шеститомного издания, а также две статьи: «О неудачах всех философских попыток теодицеи» (1791), впервые публикуемая на русском языке, и «Конец всего сущего» (1794) (журнальная публикация в переводе А. В. Гулыги — 1973). Другие трактаты, включенные в сборник, — «Логика» (1800) и «О педагогике» (1803) — являются текстами лекций, обработанными учениками философа. Они не только расширяют наше представление о многогранной педагогической деятельности Канта, но и позволяют точнее уяснить идеи мыслителя в данных областях исследований. Несомненный интерес

для читателя, представляют и другие работы Канта, в частности, статья «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786), а также избранные письма, большинство из которых публикуется на русском языке впервые. Хотя эпистолярное наследие Канта сравнительно невелико, оно является очень ценным дополнением к трактатам и статьям философа: наряду с высказываниями и оценками, характеризующими развитие его учения, в письмах ярко выступает личность выдающегося мыслителя.

Публикуемые в сборнике сочинения Канта относятся к последнему периоду его творчества, когда основные положения «критической философии» уже были четко сформулированы и систематизированы. Исключение составляло только учение о религии, постоянно присутствующее в «Критиках», особенно в «Критике практического разума», но еще не развернутое в них в форме последовательной концепции. Приступая к решению этой задачи в работе «О неудачах всех философских попыток теодицеи», Кант подчеркивает, что философская теодицея стремится доказать и оправдать божественную мудрость в мире, но все эти ее попытки неизменно оказывались неудачными. Суть в том, по мнению Канта, что сама теодицея несостоятельна, и вопреки Лейбницу теоретически доказать постулаты религии невозможно. Самое главное возражение Канта заключается в том, что в мире существуют зло, несправедливость, преступления, которые теоретический разум не в состоянии совместить с идеей бога. Но разум не может доказать и обратное — ложность религиозного сознания, а потому сама эта проблема является не проблемой теоретического разума, а проблемой нравственной. «Аутентичное истолкование» бога, пишет Кант, «принадлежит уже не мудрствующему (спекулятивному) разуму, но *властительному* практическому разуму, который по причине своего безраздельного и непререкаемого господства в законодательстве может рассматриваться как непосредственная декларация и глас божий, посредством которого он букве своего творения сообщает смысл...» (с. 70).

Таким образом, Кант еще раз формулирует то положение, которое явилось основой «Критики практического разума», но теперь его уже интересует не проблема примата практического разума в его соотношении с теоретическим, а связь нравственности и религии.

Эту задачу Кант решает в трактате «Религия в пределах только разума». Уже само название этой работы указывает на совершенно иную по сравнению с ортодоксальной религией точку зрения: заключая религию «в пределы только разума», философ подчеркивает, что не нравственность основана на вере, а, наоборот, вера на нравственности.

Наряду с трактатом «Религия в пределах только разума» другой крупной работой, опубликованной в сборнике, являются

обработанные учеником Канта Г. Йеше лекции по логике. В редакционных примечаниях к этой работе читатель найдет сжатую характеристику ее создания и познакомится с состоянием вопроса о соответствии изложенных в «Логике» идей взглядам самого Канта. Сейчас можно довольно уверенно утверждать, что при наличии ряда несоответствий положений данной работы с другими произведениями философа в целом она принадлежит именно Канту, хотя, по-видимому, отражает идеи, развиваемые мыслителем на различных этапах его деятельности.

Кант читал курс логики в университете более 50 раз: с 1755 г., когда он получил приват-доцентуру и, следовательно, право на преподавательскую деятельность, и вплоть до ее окончания в 1796 г. В течение первых десяти лет Кант читал свой курс, основываясь на учебнике вольфианца Баумейстера, а затем — тоже вольфианца Мейера. О том, как читал Кант логику по Мейеру, можно представить со слов одного из его студентов, слушавших лекции философа в 1795 г.: «Кант читает по старой логике, именно Мейера, если не ошибаюсь. На лекции он всегда приносит с собой эту книгу... Все листы мелко исписаны его рукой, и сверх того многие печатные страницы заклеены бумагой, а многие строчки зачеркнуты, так что, насколько я могу судить, от мейеровской логики почти ничего не осталось. Из его слушателей ни один не имеет книги и просто пишут за ним. Но он, кажется, этого совсем не замечает и с большой верностью следует своему автору от главы к главе, а затем исправляет его или, лучше сказать, говорит совсем иное, но с такой невинностью, что если судить по его виду, он совершенно не отдает себе отчета, что говорит иное» (цит. по: Марков И. К. Возникновение «Логики Канта» — В кн.: Кант И. Логика. Пг., 1915, с. XI—XII.)

Как отмечают редакторы сборника, исследователи «Логики» уже давно обратили внимание на расхождение между отдельными формулировками в тексте и отличия некоторых из них от соответствующих положений Канта в других его сочинениях, на несвойственный философу сжатый стиль, дробление текста на множество самостоятельных фрагментов и параграфов и т. д. Но не стоит удивляться этим особенностям и приписывать их исключительно внешним влияниям. «Логика» Канта, несмотря на отдельные фрагменты из метафизики, гносеологии и истории философии, в основном и главным все же соответствует задаче, которую ставил перед собой философ: дать своим слушателям изложение основ *формальной*, или, как он ее называет, *общей* логики, т. е. того типа логики, который в «Критике чистого разума» и в «Критике способности суждения» играет роль исходного материала и почти не рассматривается специально. И в этом смысле знакомство с «Логикой» Канта представляет несомненный интерес, так как позволяет уточнить исходные

принципы его априоризма и агностицизма, конкретизировать основы дедукции категорий из суждений и дедукции идей из умозаключений, яснее представить понимание Кантом основных форм мысли и их взаимосвязи между собой и т. д.

Понятно, что разница предмета исследования в «Критиках» и «Логике» вызвала и различную форму изложения материала, к тому же обусловленную в «Логике» и задачами обучения студентов. Поэтому, например, слишком мелкое дробление текста, столь нехарактерное для других работ Канта, в тексте «Логики» было не только уместным, но даже необходимым.

Каковы же основные идеи Канта в области формальной логики?

В отличие от отдельных проблем и замечаний по формальной логике в предыдущих сочинениях, «Логика» посвящена систематическому изложению предмета. Обширное «Введение» к ней Кант начинает с изложения задач логики, которая, по его мнению, занимается изучением правил рассудка (с. 319). По каким же правилам действует рассудок? Отвечая на этот вопрос, Кант, прежде всего, отмечает, что эти правила необходимы и как таковые относятся только к форме, но отнюдь не к материи. Такую науку «об одной лишь форме вообще, — подчеркивает Кант, — мы называем логикой» (с. 320). Этот радикальный формализм в области логики фактически является основой всех специфических особенностей кантовской философии. Рассматривая логику как правила мышления, независимые от реальности, «от объектов как материи», философ утверждает, что она является основой всех других наук, но, отвлекаясь от всяких объектов, является не органом, а лишь каноном знания, т. е. не может служить способом открытия научных истин и служит лишь пропедевтикой употребления рассудка (с. 321). В этом отношении общая логика принципиально отличается от математики.

В кратком изложении истории логики Кант, прежде всего, упоминает Аристотеля, называя его «отцом логики» (с. 328). Впрочем, оценка Кантом логики Стагирита весьма противоречива: с одной стороны, утверждается, что его трактовка схоластична и почти не имеет пользы, с другой же — что Аристотель дал настолько фундаментальное изложение логики, что вся дальнейшая работа в этой области сводится к приобретению большей точности, определенности и отчетливости (там же). Вероятно, здесь сказалось стремление Канта к большей по сравнению с Аристотелем формалистичности в понимании и изложении логики. После Аристотеля Кант, опуская огромный исторический период в развитии логики, сразу же переходит к Ламберту, не усматривая в его «Органоне» какого-либо развития логики, и затем отмечает, что лишь Лейбниц и Вольф продвинули вперед «общую логику». Надо думать, что такая оценка определяется в целом совпадением взгляда Канта и этих

его предшественников на формалистический характер общей логики.

Среди других вопросов собственно формальной логики, изложенных в трактате, обращает на себя внимание суждение Канта о критериях истинности, каковыми считаются закон противоречия и тождества (справедливо, по нашему мнению, толкуемый как единый закон), закон достаточного основания и закон исключенного третьего. Эти законы Кант связывает соответственно с проблематическими, ассерторическими и аподиктическими суждениями (с. 360). Если вспомнить, что с этими же типами суждений в «Критике чистого разума» связываются категории модальности, то становятся весьма понятными подлинные истоки и значение этих категорий в «метафизике познания». Представляется, что это очень интересная проблема кантовской философии вообще, решение которой не только проливает дополнительный свет на ряд ее принципиальных положений (прежде всего на характер кантовского агностицизма и априоризма), но и дает понимание путей развития послекантовской логики и гносеологии, с одной стороны, в направлении Фихте, с другой — в направлении Шопенгауэра.

«Общее учение об элементах» «Логики» посвящено традиционным вопросам формальной логики — понятиям, суждениям и умозаклучениям. Оно содержит положения о связи понятий с суждениями и умозаклучениями и вопрос о четырех фигурах силлогизма. Обратим лишь внимание читателя на весьма интересную классификацию умозаклучений, которую Кант приводит в третьем отделе. Здесь он трактует об умозаклучениях рассудка, умозаклучениях разума и умозаклучениях способности суждения. Анализ этого вопроса, несомненно, несет на себе печать влияния идей «Критики чистого разума» и «Критики способности суждения» и в свою очередь позволяет логически точнее понять структуру и характер соответствующих способностей познания. Не лишне, пожалуй, отметить, что в данном отделе фактически содержится в зародыше классификация умозаклучений, развернутая Гегелем в третьей части его «Науки логики».

Не останавливаясь на других работах Канта, опубликованных в сборнике, отметим еще раз, что наряду с трактатами о религии и о логике они содержат немало глубоких и интересных идей, знакомство с которыми позволяет составить более полное представление о творчестве мыслителя.

Выход в свет сборника работ Канта «Трактаты и письма» стал возможен в результате плодотворной деятельности группы исследователей-переводчиков во главе с ответственным редактором издания А. В. Гулыгой. Насколько мы можем судить, перевод произведений Канта выполнен на высоком профессиональном уровне, характеризующемся и глубоким смысловым пониманием лексики кантовского текста, и точностью его концептуального выражения на русском языке (разумеется, в пре-

делах возможности адекватной передачи оттенков мысли с одного языка на другой). Положительной оценки заслуживает и научный аппарат сборника. Примечания и комментарии, составленные В. А. Жучковым при участии А. В. Гулыги и А. А. Столярова, не только воспроизводят соответствующий аппарат немецкого академического издания собрания сочинений Канта, но в ряде случаев существенно дополняют его.

Вместе с тем следует отметить, что комментарии к публикуемым сочинениям Канта, с нашей точки зрения, слишком лаконичны, а потому недостаточно содержательны, уступая в этом отношении шеститомному изданию. В комментариях следовало бы, на наш взгляд, дать краткую характеристику и оценку идей основных произведений, публикуемых в сборнике. Это существенно бы облегчило понимание текста читателями-неспециалистами.

Такую задачу не решает и вступительная статья А. В. Гулыги «Кант сегодня». В ней лишь затрагиваются отдельные положения некоторых из публикуемых работ Канта, в частности, трактатов «Религия...» и «Предполагаемое начало человеческой истории», но не дается даже краткий систематический анализ ни этих, ни других произведений. Причина этого заключается, конечно, только в том, что автор и не ставил перед собой такой задачи. Но тогда остается не ясно, какую цель имеет публикация статьи как вступительной к сборнику.

Существенно иная оценка статьи А. В. Гулыги напрашивается, когда рассматриваешь ее как самостоятельное научное произведение, поскольку она отражает хорошее знание творчества Канта, высокую теоретическую культуру автора, раскрывающего развитие и характер «критической философии» в широком историческом контексте. Не будем обсуждать некоторые конкретные положения статьи А. В. Гулыги (например, его утверждение, что изучение философии Канта целесообразно начинать с «Антропологии», или мысль о том, что прежде чем Кант стал «пруссским Юмом», он определился как «пруссский Сократ»), так как этот вопрос выходит за пределы нашей задачи. Несомненно, однако, что обсуждаемые в статье проблемы дают существенный толчок дальнейшему развитию советского кантоведения.

АВТОГРАФ ИММАНУИЛА КАНТА В ТАЛЛИНЕ

В Государственном историческом музее Эстонской ССР хранится небольшой альбом в кожаном переплете, в котором рукой великого философа написано несколько строк¹. Памятный Альбом, так называемый *Stammbuch*, принадлежал Иоханну Филиппу Вайсе (Johann Philipp Weisse), уроженцу Ревеля — Таллина (1735—1840), статскому советнику, бывшему директором известной немецкой школы в Петербурге *St. Petrischule*. Во время заграничного путешествия в Гёттинген Вайсе в Кёнигсберге посетил И. Канта 1 августа 1783 г. и получил его автограф². На странице альбома написано:

*Animum rege [;] qui nisi paret [;]
Imperat...*

Horat:

*Immanuel Kant
Professor Regiomontany
d. 1 Aug: 1783.*

Кант процитировал отрывок из послания Горация «К Лоллию» (*Ad Lollium, Epist, 1, 2, 62—63*) и подписался, назвав г. Кёнигсберг на латинском языке. Слова Горация в дословном переводе на русском языке:

Управляй своим духом, который, если не повинуетя,

Сам поведывает...

В поэтическом переводе Н. Гинцбурга стихи Горация, отмеченные автором «Критики чистого разума», звучат следующим образом (мы приводим всю фразу, выделяя то, что привлекло внимание Канта):

Гнев есть безумье на миг — *подчиняй же свой дух:
не под властью —*

*Властвует сам он; его обуздай ты вожжами, цепями*³.

Кант очень ценил творчество римских поэтов, в том числе, и особенно, Горация⁴. Не раз он цитировал его стихи в своих произведениях и письмах, цитировал их в качестве эпитафий. Так, сочинению «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766), предпослан эпитафия из Горация, так же как и ко 2-й главе II части этого труда⁵. Гораций цитируется Кантом в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука», которые вышли весной 1783 г. — того самого года, когда Вайсе

¹ Autograafide kogu Johann Philipp Weisse (Tallinnast) mälestusalbum peaaasialikult autograafidega Jenast, Erfurdist, Cöttingenist ja Leipzigist. Документальный фонд Государственного исторического музея Эстонской ССР, ф. 1114, оп. 1, ед. хр. 12, с. 15.

² См.: Vello Helk. Baltische Stammbücher und Alben mit Eintragungen aus dem Baltenland vor 1800. Ostdeutsche Familienkunde, Band 7, 24. Jahrg. Heft 3, Juli — September 1976, S. 331.

³ Квинт Гораций Флакк. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970, с. 326.

⁴ См.: Vorländer Karl. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Zweite, erweiterte Auflage. Unter Mitarbeit von Konrad Kopper. Herausgegeben von Rudolf Malter. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977, S. 375.

⁵ См.: Кант Иммануил. Сочинения в шести томах, М., 1964, Т. 2, с. 291, 337.

получил автограф Канта⁶. В это время великий мыслитель, переживая равнодушный прием и непонимание основного своего труда — «Критики чистого разума», изданного в 1781 г., — работает над своим учением о нравственности⁷. В трактате, завершающем это учение, — в «Метафизике нравов», — увидевшем свет в 1797 г., Кант несколько раз обращается к Горацию⁸. В переписке философа Гораций фигурирует неоднократно с 50-х до 90-х годов⁹.

Таким образом, нельзя считать случайным то, что И. Кант в альбом Вайсе записывает мысль Горация. Содержание же этой мысли: «Управляй своим духом, который, если не повинуетя, сам повелевает», — несомненно, близко к основной идее кантовской этики — автономности доброй воли. Таллинский автограф свидетельствует о необычайной целеустремленности кёнигсбергского философа: даже делая запись в альбом постороннего человека, Кант вкладывал в нее частицу самого себя.

Автор этой заметки-публикации приносит сердечную благодарность профессору, д-ру Рудольфу Мальтеру (Rudolf Malter) (Майнц) за указание местонахождения неопубликованного автографа Канта, а также научному директору Государственного исторического музея ЭССР Велло Кулдна и хранительнице документального фонда музея, старшему научному сотруднику Сирье Аннист за содействие в ознакомлении с автографом.

Публикация *Л. Н. Столовича*

⁶ См.: Кант Иммануил. Сочинения в шести томах. М., 1965. Т. 4, ч. 1, с. 71, 92.

⁷ О жизни и деятельности И. Канта в этот период см. в кн.: А. В. Гулыга Кант (М., 1977, с. 131—136, 153—154).

⁸ См.: Кант Иммануил. Сочинения в шести томах. М., 1965, Т. 4, ч. 2, с. 344, 371, 430, 435.

⁹ См.: Kant Immanuel. Briefwechsel. Auswahl und Amerkungen von Otto Schöndörffer. Mit einer Einleitung von Rudolf Malter und Joachim Kopper und einem Nachtrag. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1972, S. 18, 22, 26, 28, 52, 411, 412, 711.

INHALTSVERZEICHNIS

<i>I. S. Narški</i> (Akademie der Gesellschaftswissenschaften beim ZK der KPdSU) Kant und die Religion	3.
<i>L. A. Kalinnikow</i> (Universität Kaliningrad). Postulate des praktischen Verstandes im Lichte der kantischen Philosophie der Geschichte	12
<i>W. D. Schmeljow</i> (Uralisches Forsttechnisches Institut nam. des Leninschen Komsomols). Atheistische Ideen der «Kritik der reinen Vernunft»	26.
<i>A. S. Karmin</i> (Leningrader Institut der Ingenieure des Wassertransports). Probleme des Subjekts und Objekts in der kantischen Erkenntnistheorie	33.
<i>W. A. Shutschkow</i> (Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR). Die Struktur der Subjekt-Objekt Beziehungen bei Kant	54
<i>F. F. Wjackerew, K. F. Wjackerew</i> (Universität Leningrad). An den Quellen der dialektischen Konzeption der Widersprüche	64
<i>J. N. Solonin</i> (Universität Leningrad). Die Naturphilosophie I. Kants und die Naturkunde des XIX Jahrhunderts	72
<i>I. S. Kusnezowa</i> (Universität Kaliningrad). Kant über die Anschaulichkeit der Mathematik	78.
<i>S. W. Kornilow</i> (Universität Kaliningrad). Kant und die philosophischen Grundlagen der Biologie	84
<i>I. D. Kopzew</i> (Universität Kaliningrad). Einige Fragen der Organisation des Textes in der «Kritik der reinen Vernunft» I. Kants	89
<i>S. A. Kamenski</i> (Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR). Nikolai Stankewitsch und Immanuel Kant	100
<i>A. S. Dmitrowski</i> (Universität Kaliningrad). Belinski und Kant	105.

WISSENSCHAFTLICHE PUBLIKATIONEN

<i>I. Kant</i> . Verkündigung des Nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie. Publikation von <i>L. A. Kalinnikow</i> . Übersetzung aus dem Deutschen von <i>I. D. Kopzew</i> (Universität Kaliningrad)	114
---	-----

KRITIK UND BIBLIOGRAPHIE

Literatur über Kant und den Kantianismus, veröffentlicht in russischer Sprache in den Jahren 1978—1982. Aufsteller: <i>B. W. Jemeljanow, W. A. Shutschkow, W. M. Swerew</i>	123
<i>D. M. Grinischin, W. I. Scharogradski</i> (Leningrader Technologisches Institut). Buchbesprechyng I. Kant. Traktate und Briefe	125.
Autogramm Immanuel Kants in Tallinn. Publikation von <i>L. N. Stollowitsch</i> (Universität Tartu)	141

СОДЕРЖАНИЕ

<i>И. С. НАРСКИЙ</i> (АОН при ЦК КПСС). Кант и религия.	3
<i>Л. А. КАЛИННИКОВ</i> (Калининградский университет). Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории.	12
<i>В. Д. ШМЕЛЕВ</i> (Уральский лесотехнический институт им. Ленинского комсомола). Атенстические идеи «Критики чистого разума».	26
<i>А. С. КАРМИН</i> (Ленинградский институт инженеров водного транспорта). Проблема субъекта и объекта в кантовской теории познания.	33
<i>В. А. ЖУЧКОВ</i> (Институт философии АН СССР). Структура субъект-объектного отношения у Канта.	54
<i>Ф. Ф. ВЯККЕРЕВ, К. Ф. ВЯККЕРЕВ</i> (Ленинградский университет им. А. А. Жданова). У истоков диалектической концепции противоречия.	64
<i>Ю. Н. СОЛОНИН</i> (Ленинградский университет им. А. А. Жданова). Натурфилософия И. Канта и естествознание XIX века.	72
<i>И. С. КУЗНЕЦОВА</i> (Калининградский университет). Кант о наглядности математики.	78
<i>С. В. КОРНИЛОВ</i> (Калининградский университет). Кант и философские основания биологии.	84
<i>И. Д. КОПЦЕВ</i> (Калининградский университет). Некоторые вопросы организации текста в «Критике чистого разума» И. Канта	89
<i>З. А. КАМЕНСКИЙ</i> (Институт философии АН СССР). Николай Станкевич и Иммануил Кант.	100
<i>А. З. ДМИТРОВСКИЙ</i> (Калининградский университет). Белинский и Кант.	105

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

<i>И. КАНТ</i> . Предсказание близкого заключения мира в философии. Публикация <i>Л. А. Калининкова</i> . Перевод с немецкого <i>И. Д. Копцева</i> (Калининградский университет).	114
---	-----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Литература о Канте и кантианстве, вышедшая на русском языке в 1978—1982 гг. Составители <i>Б. В. Емельянов, В. А. Жучков, В. М. Зверев</i>	123
<i>Д. М. ГРИНИШИН, В. И. ШАРОГРАДСКИЙ</i> (Ленинградский технологический институт им. Ленсовета). Рец. на книгу: <i>И. Кант. Трактаты и письма</i>	135
Автограф Иммануила Канта в Таллине. Публикация <i>Л. Н. Столовича</i> (Тартуский университет)	141