

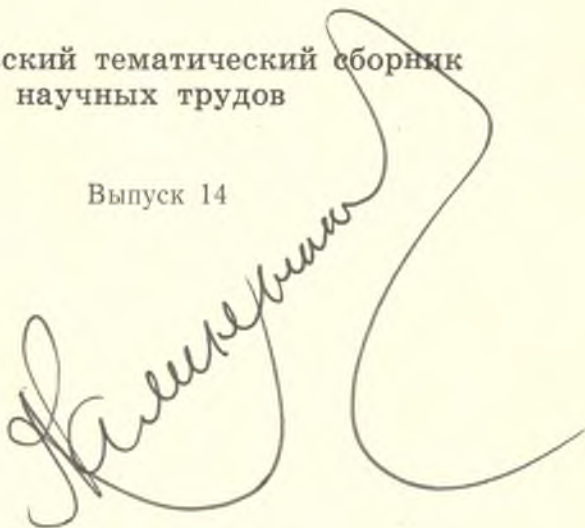
МИНИСТЕРСТВО  
ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО СПЕЦИАЛЬНОГО  
ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР

КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

## КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический сборник  
научных трудов

Выпуск 14



Калининград  
1989

Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. — Калининград, 1989. — Вып. 14. — 160 с.

В сборнике помещены переводы статей президента «Международного Кантовского общества» профессора Г. Функе и главного редактора журнала «Kant-Studien» профессора Р. Мальтера, присланных в качестве докладов на IV Кантовские чтения, посвященные 200-летию «Критики практического разума»; статьи, посвященные юбилею Великой французской революции, а также материалы первого семинара по логическому кантоведению «Наследие Канта и современные логико-лингвистические исследования».

Продолжена публикация одной из значительных работ молодого Г. В. Ф. Гегеля «Различие систем философии Фихте и Шеллинга» (1801).

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

#### Редакционная коллегия

*Л. А. КАЛИНИКОВ*, д. ф. н., проф. (Калининградский ун-т) — отв. редактор; *А. В. ГУЛЫГА*, д. ф. н., проф. (Институт философии АН СССР); *В. А. ЖУЧКОВ*, к. ф. н. (Институт философии АН СССР); *И. С. НАРСКИЙ*, д. ф. н., проф., заслуженный деятель науки РСФСР (АОН при ЦК КПСС); *Л. Н. СТОЛОВИЧ*, д. ф. н., проф. (Тартуский ун-т); *Г. В. ТЕВЗАДЗЕ*, д. ф. н., проф. (Тбилисский ун-т); *И. С. КУЗНЕЦОВА*, д. ф. н., проф. (Калининградский ун-т); *В. Н. БРЮШИНКИН*, к. ф. н., доц. (Калининградский ун-т) — отв. секретарь.

## Статьи

### «НАЗАД К КАНТУ» — ЗНАЧИТ ИДТИ ВПЕРЕД

Г. Функе

(Университет им. И. Гуттенберга, Майнц — ФРГ)

«Сколь много или сколь мало осталось сегодня от учения Канта и сколько сохранится в будущем, я не берусь судить», — так подытоживает великий представитель немецкого идеализма и идеолог классического гуманизма Вильгельм фон Гумбольдт в 1830 г. влияние Канта и критической философии на ход духовного развития. И далее он продолжает: «...но если говорить о славе, которую он принес своей нации, и о его вкладе в спекулятивное мышление, то несомненно три вещи: то, что он сокрушил, никогда вновь не возникнет, то, что он обосновал, никогда не исчезнет, но самое главное — он произвел такую реформу, аналогов которой нет во всей истории философии».

Два пункта взяты за основу настоящего исследования:

I. Если мы проводим различие между «эзотерическими» и «экзотерическими» трудами Канта, то это различие должно быть определено иначе, чем у Аристотеля, к которому восходит подобное подразделение. Аристотелевские *esoterikoi logoi* суть специальные, научные, идущие вглубь рассуждения в противоположность сочинениям, написанным в диалогической форме, которые, будучи экзотерическими, представляют собой, собственно, не философские, т. е. не строго научные, предназначенные для посторонних и непосвященных, сочинения и обращены, в сущности, к «любителям», являются, так сказать, «популярными».

У Канта же «экзотерические труды» оказываются не менее специально-научными, чем так называемые «эзотерические». Они суть лишь менее строго проведенные рассуждения и представляют собой скорее дополнительные исследования, которые, правда, вытекают из системной связанности, но, будучи следственного характера, не находят в ней свое, присущее им место. Тем не менее они не образуют в основе своей приложений побочного характера, но и не являются добавлениями в смысле чего-то упущенного. И уж совсем они не «популярны» в том смысле, что неуклюже нисходят до «народных понятий». Они относятся к «мировой мудрости» в том смысле, что в своей направленности на практическое (в узком смысле) применение обращаются в действительности к каждому в отдельности, а также и к представителям современной философии. Они не только возвышают его до принципов чистого разума, но, предполагая самостоятельность разума каждого, призывают его к

содействию, т. е. к практическому вмешательству. Понять так называемые малые, смешанные, дополнительные «статьи на случай» — значит проникнуть в действительное понимание Кантом примата практического разума.

В «Критике чистого разума» при рассмотрении специфически «сциентических методов», имея в виду выбор между «догматическим» (вольфианским) и «скептическим» (юмовским) подходами, Кант пришел к решающему значению собственно систематических подходов, которые являются обосновывающими. При этом он достигает «полного удовлетворения» жажды научного познания лишь одним способом и одним путем, а именно путем трансцендентально-логически понимаемого критицизма. Он устанавливает основания определения чистого познания, оставаясь тем самым в рамках теоретического: единственно открытым является лишь путь критики (В 884).

При рассмотрении идеи «Критики практического разума» Кант наряду с теоретическим применением разума обращается к теме практического разума, где разум должен заниматься «определяющими волю основаниями». И здесь возникает самый важный вопрос, достаточно ли одного чистого разума самого по себе для определения воли? При отрицательном ответе на него возникает тотчас задача доказать, что «понятие причинности, обоснованное чистым разумом, но, правда, недоступное эмпирическому представлению, а именно понятие свободы» присуще в действительности человеческой воле как свойство. Тем самым понятие свободы, «реальность которого доказывается аподиктически законом практического разума», является одновременно «краеугольным камнем всего здания системы чистого, и даже спекулятивного, разума». И главная задача «Критики практического разума» сводится к доказательству того, «что чистый практический разум существует». И наконец, в «Критике способности суждения» как среднем звене между исследованием познавательной способности и способности желания Кант наряду с рассудком и разумом рассматривает и способность суждения в качестве самостоятельной «способности». Рассудок имеет свое «место» в функционирующей априорно-конституирующей познавательной способности; разум же в функции способности желания держит наготове конститутивные априорные принципы. Перед способностью суждения ставится вопрос, занимает ли она (а если да, то каким образом) в ряду наших способностей как средний член свое место между рассудком и разумом и можно ли приписать ей ее собственные принципы а priori, точнее: являются ли они конститутивными или регулятивными? Здесь все зависит от нахождения принципа и «правильности» его указания. Кант ставит себе задачу представить во всей ясности «феномен способности суждения» прежде, чем он сможет заявить: «итак, на этом я заканчиваю полностью свою критическую миссию».

Из этого следует, что основополагающие «эзотерические» работы должны быть или возможны как необходимые доктринальные разработки в последующих «эзотерических» же сочинениях после того, как пропедевтическая задача критики чистого разума оказалась завершённой. Это поле философии, которая должна прийти к «системе чистого разума», следовательно, должна уметь показать «все философское познание из чистого разума в его системной связи».

Исходя из этого становятся понятными попытки самого Канта последовательно продолжать (разработку) вопросов своей доктрины в так называемом «Opus postumum». Однако вместе с тем нам трудно разобраться в продолжении этого незаконченного, быть может, вообще не поддающегося завершению произведения.

II. Вторым исходным пунктом данного исследования является то, что мы имеем у Канта дело с «приматом практического разума», который сохраняет для него не только, так сказать, «теоретическое» значение. Ибо наряду с понятием философии как школы, согласно которому она является «системой знания», т. е. наукой, имеющей целью «логическое совершенствование знания», есть еще также философия как понятие мира, мимо которой нельзя пройти или которую нельзя недооценивать, если отдавать должное взглядам Канта в целом.

Conceptu cosmico, согласно мировому понятию, философия есть также «наука» и совершенно не является «популярной». Она есть лишь «наука об отношении всякого познания к существенным целям человеческого разума». (В 867). Это значит, что философ как ученый выступает здесь не как «виртуоз разума», а как «законодатель человеческого разума». Он действует как «учитель в идеале». Тем самым он, естественно, не отвечает школьному понятию философии, которая является наукой о школьных понятиях лишь в том случае, если она рассматривается только как наука «об умении для любых определенных целей» (В 868); но он отвечает мировому понятию философии, которое имеет своим содержанием то, «что необходимо интересует каждого» и что он от случая к случаю выполняет.

Таким образом, существует, если *stricto sensu* возвратиться к Канту, задача завершения «доктринального дела», т. е. задача выработки системы философии на основе задуманной как теоретическая пропедевтика критики разума. Но есть еще и другая задача, а именно: точнее определить идею философского законодательства, которая «встречается повсеместно в любом человеческом разуме».

Так критический философ в качестве эзотерического пропедевтика или систематика становится, после того как здание его учения намечено им в основе, экзотерическим философом в том смысле, что он прежде всего обрисовывает возможные



задачи, которые надлежит взять на себя каждому в отдельности под свою самостоятельную ответственность. Ими будут, таким образом, в каждом конкретном случае в узком смысле практические, политические, публицистические проблемы, которые обсуждаются парадигматически, но которые постоянно сохраняют свою связь с разумным решением суверенного гражданина. При этом речь идет сплошь о задачах дня, об овладении своим собственным миром, о преобразовании своей эпохи.

Посвятив себя именно этому, Кант становится не только примером, но и в кратчайший срок могучей определяющей жизненной силой.

Известны слова Фихте, о том, что всеми своими «убеждениями и принципами» он обязан Канту, более того, что он обязан ему своим «характером вплоть до стремления иметь таковой». Мысль о том, что Кант всегда будет его «добрым гением», показывает, какое живительное воздействие оказывала теоретическая и практическая философия Канта еще до ее полной завершенности, избавиться от влияния которой не мог 결코 ни один человек.

Это влияние было многообразным. Уже в 1770 г. Марк Герц признает, что одна только мысль о Канте повергла его душу в «благоговейное удивление» и что ему он обязан «счастливыми переменами своего состояния», что он обязан ему чуть ли не всем своим существом. Карл Леонард Рейнгольд говорит в 1787 г., что Кант своей «Критикой чистого разума» «избавил его от двух болезней: суеверия и неверия». Яков Сигизмунд Бек называет в 1791 г. «Критику чистого разума» своей библией. Соломон Маймон проникся, начиная с 1789 г., «тем благоговением, которое питают к человеку, реформировавшему философию, а через нее и всякую другую науку». Врач Йоганн Беньямин Эрхард сообщает в 1786 г., что Кант никогда бы не отказался подать ему «свою руку» и что он обязан ему возрождением в себе всего своего внутреннего «я». А другой врач, Генрих Юнг-Шиллинг, выражает свою убежденность даже в том, что Кант совершил «гораздо большую и более благотворную и глубокую революцию, чем лютеровская реформация». Писатель Жан Поль пишет своему другу Фогелю в 1788 г.: «Кант — это не свет мира, а целая сияющая солнечная система сразу»; другой современник поэта, Йенс Багезен, причисляет его к «спасителям мира»; для Мозеса Мендельсона он, как и для всей популярной философии, является «всесокрушающим» Кантом.

Экзотерично также влияние, которое оказывали некоторые находившиеся в значительной степени под влиянием кантовской философии литературные журналы. В «Немецком Меркурии» (1773—1789) появились «Письма о Кантовой философии» Рейнгольда. Основанный Фридрихом Гедике и библиоте-

карем Йоганном Эрихом Бистером ежемесячный журнал «Берлинише Монатшрифт» (издание которого было продолжено после 1797 г. в Галле, а затем в Дессау) опубликовал большинство экзотерических сочинений Канта. А в лице созданного профессором риторики из Галле Кристианом Готтфридом Шютцем и юристом Готтлибом Хуфеландом из Йены в 1785 г. журнала «Йенаер алгемайне литературцайтунг» («Йенская всеобщая литературная газета») Кантова философия имела верного проводника и рецензирующий орган.

При решении чистых проблем, которые Кант затрагивает экзотерически на основе разработанных эзотерически позиций, его интересуют конкретные, лежащие в основе возможности, условия. «Практическое», возможность которого вытекает, по Канту, из свободы, проявляется лишь в истории.

В соответствии с этим всеобщая теоретическая философия и особенная историческая практика должны стать великими темами человеческого разума. И так как история как воплощение разума есть всегда история в особенности, то практический философ должен обратиться ко всеобщим условиям возможности особенного.

Именно это и совершает Кант, когда он обращается в своих экзотерических статьях 80—90-х гг. к вопросам осуществления разума в истории. И так как здесь каждый отдельный человек выступает как возможный свободно действующий лично ответственный «субъект» события, становящегося исторически «объективным», Кант приступает с целью именно практического осуществления своей эзотерической теории к ряду предпринимаемых от случая к случаю экзотерических исследований. Рассматриваемые таким образом, разрозненные «малые трактаты» образуют вытекающее из теории большое практическое целое.

И если «назад к Канту» действительно означает «идти вперед», то этот прогресс следует искать там, где Кант посвящает себя (и одновременно предвосхищая для нас) осуществлению разума практически, где он обнажает те следствия, которые (хотя и не явным образом) апеллируют к нашему поколению. Этим объясняется выработка Кантом условий возможности решения вопросов, которые были актуальны для Канта в его время и которые остро актуальны и сегодня: проблемы практического осуществления разума в истории. И если они в своем всеобщем, основополагающем практическом значении остались после Канта «забытыми» (т. е. не осуществленными в действительности), то возврат к Канту есть теоретически и историко-практически «прогресс». Таково именно состояние современной философии.

С этой точки зрения обращение к Канту и к выработанным им условиям «если-то» — возможности затрагивает следующие проблемы, а именно:

- 1) проблему «моральной» истории;
- 2) проблему «просвещенной» истории;
- 3) проблему истории, «ориентированной на мышление»;
- 4) проблему теоретически обоснованной, пригодной для практики истории;
- 5) проблему истории, предугадываемой не в «высокомерном тоне» и не с помощью чувства;
- 6) проблему истории, не чреватой «концом всего сущего»;
- 7) проблему истории, способной привести к «вечному миру»;
- 8) проблему истории, приводящей к «вечному миру» среди философов.

Неокантианец Отто Либманн в своей книге «Кант и эпигоны» (1863) заканчивал отдельные главы требованием: следовательно, необходимо вернуться к Канту.

Сегодня после обсуждения каждой темы нам открывается указание того, что мы можем извлечь для себя у Канта.

1. Тема «моральной» истории. Когда Кант занимается историей, он различает естественную историю и историю свободы человечества. В первой речь идет о естественно-закономерной определенности всего «рода» в целом или его разделении на отдельные «расы», а во втором — об установлении разграничительных пунктов мировой истории с ее вероятным началом и возможным концом.

Естественная история идет ощупью назад к затемненным истокам человечества, история же свободы устремлена вперед и ориентирована на вполне понятную разумную цель, которая подложит осуществлению. Относительно естественной истории работа исчерпывается все более дифференцированным описанием, в свободной же истории важно открыть точку, на которой естественное развитие переходит в моральное определение. В истории природы исходным пунктом является предположение о незыблемых первоначальных задатках «человеческого рода» и их дифференциации без всякого участия какого-либо «сверхфизического» компонента. И не делается также никакого предположения о «материальной первооснове», претендующей на особое объяснение органических созданий, которую нельзя обнаружить в опыте.

В истории свободы выступает «собственно» человек как таковой, когда он как активно действующий «сам по себе» отделяется от силы, естественным образом господствовавшей над ним и господствующей отчасти и теперь. Он освобождается постепенно от природы, преодолевая власть инстинкта; и первый шаг к освобождению от него представляет собой собственно начало так называемой человеческой истории. Следовательно, начало освобождения датируется переходом от непреклонного господства инстинкта к самоопределению актом воления.



Счастлирое, невинное, безмятежное, наивное существование в единстве с природой предстает физически как жизнь в раю, морально — как состояние невинности, социальное — как период беззаботного, так сказать, сомнамбулически наслаждающегося существования без всякого напряжения и предствления о труде. Одним словом, это, по Канту, «чистое наслаждение беззаботной, проводимой в лености и мечтах или растроченной на детские пустяки жизнью».

История свободы начинается, когда человек (понимаемый, например, как бог) действительно доказывает свою свободу. Он доказывает ее, если порывает с существованием в состоянии естественной, непритязательной невинности, и восстает однажды против закона природы, которым он определяется. Это восстание происходит в процессе осуществления собственной воли; и первый выход за рамки естественной определенности означает вместе с тем всегда отказ от состояния невинности. Тем самым источник зла в мире коренится в свободе постольку, поскольку данные себе самому законы свободы отменяют естественные законы, накладываемые «извне». И с этой точки зрения поставленные самому себе определения представляют собой роковой шаг в пути и начало физического зла: моральное зло, посредством которого до того неумудренный человек, не следующий более «зову природы», приходит к своему собственному опыту.

Начало собственно человеческой истории, долженствующее быть критически открытым, находится в предрасположенности «к отрыву от естества». Это означает одновременно «прийти к осознанию своего разума как способности». Таким путем человеческая жизнь не продолжает быть просто творением природы, а становится своим собственным делом — результатом своих открытий, своих усилий, своего труда. Так становится человек, как освобожденный, первым творением культуры.

Но к культуре и ее достижениям относится прежде всего идея морали, с помощью которой человек может вообще достигнуть «последней ступени», на которую этому столь преобразованному роду «еще предстоит подняться». И здесь возникает вопрос о возможности прогресса в истории свободы. Мы, правда, как недвусмысленно указывает Кант, хотя и культивированы в высокой степени искусством и наукой, цивилизованы до «чрезмерности в смысле всякого рода общественного послушания и порядочности», но для того чтобы считать себя уже моральными, нам не хватает еще очень многого.

Прогресс культуры с моральной точки зрения относится ко всему в целом. Культура шагает вперед в целом, в то время как отдельные индивидуумы по причине сопротивления природы, образования, конечной цели претерпевают под давлением особой общественно-исторической ситуации как физическое зло, так и зло социальное и моральное. Но находится ли цель че-

ловечества по своей идее выше, чем благо и страдание отдельного человека? Какова, следовательно, действительная конечная цель, которую надлежит достичь?

Человек может казаться, очевидно, в высокой степени культурным и цивилизованным и все же при всем внешнем приобретенном образовании быть внутренне не чем иным, как грубым эгоистом. До качества моральности ему еще далеко. Так как, по Канту, именно современный мир (как это заметил еще Руссо) находится в настолько хрупком состоянии, что его обитателям нравственная воля не является само собой разумеющейся, то отсюда возникает двойственность: с одной стороны, понимание необходимости справиться со всем самому, а с другой — ожидание того, что по крайней мере род человеческий может достичь того, что недоступно отдельным индивидам.

Именно так следует понимать вопрос Канта (в «Споре факультетов») о том, находится ли «человеческий род в процессе постоянного движения к лучшему». Этим объясняется и описание Кантом (в работе «Религия в пределах только разума») «борьбы принципов добра и зла за господство над человеком», которую может вести в данный момент только индивидуум.

Основной вопрос нашего времени, следовательно, будем ли мы прочно придерживаться автономии разума и тем самым добиваться, чтобы он был в истории, или мы будем понимать разум релятивистски как социально-экономический эпифеномен, как слугу жаждущей жить жизни или как культурно-морфологический штамп духовного плюрализма культур, и предоставим тем самым «Мораль» в истории самой себе, т. е. останемся современными философами?

От Канта мы узнаем, каковы условия возможности «моральной истории», которые нам при теперешнем состоянии вещей кажутся необходимее, чем когда-либо.

2. Тема «просвещенной» истории. Своей программной статьей «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» Кант затрагивает вопрос, который вынес Моисей Мендельсон в 1783 г. в журнале «Берлинише монатшрифт» на дискуссию и под рубрикой «Теоретическое образование» обсуждал ее так, как будто она представляла некий достигнутый уровень, факт. В противоположность этому Кант исходит из того, что в случае с просвещением речь идет о том, что еще «надлежит сделать», т. е. о том, что существует только в непрерывно продолжающемся процессе освоения. Этот процесс совершится, когда индивидуум станет самостоятельным. Тем самым ответ Канта на этот вопрос гласит «нет», что не исключает, что мы и сейчас продолжаем оставаться в рамках «эпохи просвещения». «Просвещение» обозначает в соответствии с этим в целом путь от естественно-смутного «вероятного начала человеческой истории» к цели — обществу, живущему во «всемирногражданском» устройстве.

Основная мысль (согласно «идее» 1784 г.) та, что люди в своих устремлениях хотя и не живут больше исключительно только в «соответствии с инстинктом как животные», но в такой же малой степени устраивают свою жизнь уже по разумному плану «как разумные граждане мира». Так что всеобщая история представляется (аналогично, например, чистой естественной истории) невозможной. Человеческая история есть в сущности сфера не подготовленной, а ситуативно актуализированной свободы: она, следовательно, может быть написана только в процессе (*in continuo*). Пишется она теми, кто определяет и устраивает свои поступки согласно законам свободы.

В этом определении автономии все дело. Отсюда и высказывания Канта о просвещении: оно есть самостоятельное мышление; оно есть тем самым выход человека из состояния продолжающегося несовершеннолетия, в котором, впрочем, он виноват сам. Данное несовершеннолетие выражается в неспособности пользоваться своим собственным разумом без руководства со стороны других. Он виноват в этой неспособности сам, если причина ее находится не в недостатке разума, а в недостатке «решимости и мужества» с чувством своей ответственности доверяться ему во всех обстоятельствах.

Отсюда легко можно понять требование Канта *Sapere aude!* — имей мужество пользоваться своим собственным разумом. Это, следовательно, девиз всякого принципиального просвещения, а не девиз стремящихся к «примирению» популярных философов так называемой «эпохи просвещения».

Так как просвещение не является обозначением эпохи и уж совершенно его нельзя ограничивать рамками XVIII столетия в так называемой «стране заходящего солнца», просвещение касается всех во все времена как момент, конституирующий свободного человека.

С чистым «теоретическим образованием» (в понимании Мендельсона) человек остается непросвещенным, таковым он становится лишь тогда, когда он пытается ясно осознать свою цель в этой жизни, в каждом совершаемом им поступке.

Просвещение имеет своим корнем самостоятельность мышления. С его помощью оно борется с предрассудками, голым мнением, косной партийностью, строгим догматизмом. Это означает, что оно направлено против всяких самоназавшихся или традиционных «опекунов», оно направлено против всякого пренебрежения самостоятельным действием, оно выявляет страх и лень, которым постоянно подвержен человек, а в трусости видит самого сильного оппонента самостоятельности.

Так, просвещение, понятое таким образом, столь же трудно, как и редко, потому что оно может быть воспринято негибкими умами как опасное, так как против них из его критического понимания постоянно выступают глубоко коренящиеся

оговорки, то просвещение, понимаемое как активное сущее (*substantivum actionis*), может осуществиться только при непрекращающемся духовном и моральном возмужании, которое происходит не «из вчера», а «сегодня» в кризисе и повороте духа к своему собственному моральному самоопределению.

Повсеместно распространяющиеся с начала XVIII и вплоть до XX столетия «замаскированные религии» воплощают «антипросвещение». В их квазинаивной слоподобной идеологии происходит раздувание одной (быть может, в определенных рамках здоровой) мысли до размеров универсального (порой достигающего абсурда) мировоззрения. Возведенная в ранг священной, она становится недосыгаемой для просвещающей критики и контроля.

У Канта мы узнаем, как просвещенность должна выглядеть, если избрать ее ориентиром своего мышления.

3. Тема истории, «ориентированной на мышление». Кант всегда выступал против попыток направить критическо обоснованную с помощью разума трансцендентальную философию в иррационализм и далее прямо поставить ее на службу интуитивному иррационализму.

Основным противником предстает здесь, пожалуй, купающаяся в непосредственном философия достоверности, которая, полагая, что имеет право сделать чувство и веру элементом всякого теоретического понимания, устраняет именно этим основания необходимого понятия истины.

Кант сделал предметом принципиального, ориентированного на конкретный исторический факт гносеологического рассмотрения претендующую на глубину философию веры Фридриха Генриха Якоби. В его поле зрения находится сочинение Якоби «Об учении Спинозы» (1785) и выдвинутые в нем нападки на разум. Статья «Что значит ориентироваться в мышлении?» (1786) ставит своей целью показать, по крайней мере, две вещи: во-первых, вполне допустимо верить в то, что теоретический разум не может ни доказать, ни опровергнуть; во-вторых, что вопреки (т. е. противоречит) всякому разуму верить тогда, когда разум может привести опровергающие доказательства.

Для Якоби ведущийся им спор с Мендельсоном является поводом доказать, что спинозизм с точки зрения мышления, представляет собой единственно действительно последовательную философскую систему. Однако спинозизм в лучшем случае, в конце концов, постоянно возвращается к демонстрируемому мировому целому и не позволяет сделать предположение о трансцендентном творце мира. Ибо демонстрируя, можно лишь переходить только от обусловленного к обуславливающему обусловленному и т. д., но нельзя достичь необусловленного. Бытие бога можно доказать лишь с помощью основания, становясь тем самым вновь обосновываемым, т. е. предпоследним.

Но для Якоби подобные критические (и допустимые) со-



ображения противоречат непреодолимой потребности души, которая имеет для нее решающее значение.

Кант анализирует исходный пункт и находит, каким образом следует вопреки этому ориентироваться в мышлении. Следовательно, он делает попытку показать, что в действительности может быть только разум, посредством которого мы ориентируемся, а не какое-либо «мнимое чувство истины», не «необузданное созерцание под именем веры», не «традиция или откровение вне познания разумом».

Вид всякого ориентирования меняется, само собой разумеется, в зависимости от той области, в которой оно совершается: в мире мы ориентируемся географически, в космосе астрономически, в мире понятий — логически, в запредельном для границ разума мире — с помощью критического мышления. Иными словами, «в ночи сверхчувственного» у нас нет «положительного» проводника, и возникает гносеологически-метафизический вопрос, как мы можем в таком случае вообще ориентироваться в чистом интеллигибельном мире? То, что служит нам ориентиром, есть не озарение, не понимание, а просто потребность в ориентации, т. е. чувство. Но как всего лишь чувство оно не представляет наглядной достоверности в интеллигибельном мире и не допускает догматических утверждений.

Потребность в ориентации в интеллигибельном мире есть, очевидно, потребность разума и является как таковая необходимой. Однако, обладая признаком потребности, выступающая в этом случае достоверность не является ни научно-демонстративно достоверной, ни откровенно-мистически приемлемой, но, по крайней мере, вероятной в персонально-убеждающем отношении. Она является в противоположность ко всякому «знанию», с одной стороны, и «мнению», с другой, верой, но разумной верой, основанной именно на потребности разума. Здесь следует еще отметить два момента.

Потребность, например, с целью объяснения вещей в естественной сфере в допущении еще «духовных природных сущностей» не существует там, где эмпирическое исследование причин удовлетворяет стремление к познанию, и мы не нуждаемся в «химерах». Не существует также и потребности судить о различных доводах относительно существования вещей, хотя мы готовы предположить для этого праинстанции, прасущности и прапричины.

Однако нам представляется совершенно необходимым выяснить конечную цель свободы и произвести, следовательно, о ней суждение, так как она ретроспективно связывает нас. Поэтому мы должны предположить действующие условия или считать их действительными, без которых конечная цель (в какой бы то ни было форме) не может быть достигнута и выполнена.

О наличии таких условий как постоянно находящихся в свободе самоопределяющегося действия мы должны быть убеж-

дены. Здесь перед нами независимая от всех бросающихся из стороны в сторону мнений «за и против» потребность разума, которая находит удовлетворение в вере в разум.

Итак, что же значит для Канта «ориентироваться в мышлении»? Это значит пользоваться в мире по эту и по ту сторону опыта единственно только разумом как компасом и в качестве «высшего пробного камня» возможной истины считать свое мышление как самоосмысление. Это значит также при возможной недостаточности объективных принципов разума в поисках достоверности руководствоваться субъективным принципом. Тем самым не будет возврата назад к душе, своему чувству, своему предчувствию, которое только провоцирует сомнительную достоверность веры, а будет лишь повторена попытка познания: разум не чувствует и не предвещает, но только признает свои недостатки. На них он ориентируется и одерживает тем самым верх над иррационализмом.

Ориентироваться в мышлении — не значит ориентироваться с помощью неконтролируемого гражданского принуждения и не означает также ориентации посредством принуждения со стороны на другое. Напротив, это означает ориентироваться на законы свободного мышления, которые после многократного осмысления дает себе разум.

Проверку на деле должен сделать для себя каждый сам. Он может сделать это с помощью притязания на всеобщую значимость только в случае, если при этом он пользуется максимальной неперемного «самосохранения разума». Но для этого он должен опять возвратиться к ориентации в мышлении, а не к ориентации посредством чувства.

От Канта мы можем узнать, каковы же в итоге всеобщие условия возможности разумной веры в сравнении с верой церковной, детской, наивной, не затрагивая этим совершенно поиному подразделяемое отношение между теорией и практикой мышления.

4. Тема теоретически обоснованной, пригодной для практики истории. Со времени появления «Основ метафизики нравов» (1785) и строгого изложения ее определений возник вопрос, может ли быть и каким образом, при всей строгости выдвинутых обязательных требований разума, осуществлена на практике неплюралистская, так сказать, теоретически вымышленная практическая цель разума?

В историческом контексте «практической философии» Канта ведущий принцип кантовской этики *volens polens* был признан современными ему представителями популярной философии; но одновременно были явственно слышны сомнения относительно вообще возможности ее «проверки» и «применения на практике». Ее реализация на практике оспаривалась путем приведения многочисленных «исключений».

Под систематическим углом зрения речь шла для Канта

несомненно и главным образом о нерасторжимой связи между теорией и практикой; выдвинутые философами-популяризаторами «исключения» из правил ставили ее под вопрос. Теория, осуществление которой на практике оспаривалось, — это теория, изложенная в учении о праве и в этике. Тот, кто знает, каким образом поступки совершаются по правилам, должен также принять условия возможности их применения, так как без теории правил нельзя действовать. Другими словами: перед лицом разумно-приемлемой безусловности нравственного притязания, которое, как кажется, выдвигает ригористская этика своим категорическим императивом, не является удовлетворенной или вызывающей доверие никакая отговорка посредством ссылки на практические условия, которые ведь всегда обусловлены, и, следовательно, на неосуществимость теоретического на практике.

Прояснение этой актуальной и одновременно принципиальной исторической ситуации является задачей, решаемой Кантом в статье 1793 г. «Об изречении: это, быть может, правильно в теории, но не годится для практики».

Кант выступает против этого изречения, но дискутирует с ним, поскольку оно содержит в себе доводы, которые так или иначе направлены против его учения и которые выдвигают порой даже люди с «умом и жизненным опытом».

Кант конкретизирует противоположность «теоретиков» и «практиков» двойственным образом: философ-теоретик руководствуется «идеями», не «интересами». Но идеи лишь должны иметь силу, но на самом деле ее не имеют; *quaestio facti* противостоит *quaestio juris*, или дело противостоит норме. При этом практический опыт исходит из того, что идея независимо от заданных исторически фиксированных интересов есть не что иное, как только голая идея, именно непрактичная теория. И наоборот: заклинаемый Кантом муж опыта признает только те интересы, которые практикуются в действительности, и не заботится о том, что говорит об этом теория или что она «предписывает». Эту точку зрения практики, исходя из которой определяются жизненные цели в историческом действии, Кант приводит в моделируемой форме в трех вариациях: о личных целях отдельного человека судит частное лицо как «коммерсант», о целях государства — «государственный человек», о целях человечества в целом мире — «светский человек». Это суть позиции Кристиана Гарве, Томаса Гоббса, Мозеса Мендельсона, на примере которых обсуждаются *quaestio juris* и *quaestio facti*.

В области морали относительно соотношения теории и практики в общем речь идет о «благе» каждого человека; в политике — о «благе государства», с космополитической точки зрения — о «благе всего человеческого рода».

Если (как у Гарве в популярной философии) практической жизненной целью является счастье, то чистая цель добродетели

тели, независимая от счастья, опускается до голой теории. Если (как в учении Гоббса о государственном и общественном договоре) государство предназначено для регулирования насилия, а не для исторического осуществления свободы, то хорошее правовое и свободное государство существует только в теории. Если же (как у Мендельсона в статье «О религиозной власти и иудействе») положительное историческое развитие признается только для индивидуума, то для целого и рода исчезает всякий прогресс, и любой антитезис остается чистой теорией.

Таким образом, моральная, политическая и светская цель редуцируется до «практического» (так сказать, реалистического), что, собственно, и делают коммерсант, чиновник и светское лицо.

Кант противопоставляет этому то, что, во-первых, действительный долг не нуждается в учете интереса, потому что учет корыстного интереса всегда где-либо приводит к несправданию, и допущенное несправдanie порождает неблагополучие, следовательно, не может быть практичным. Во-вторых, он подчеркивает, что государство, которое предоставляет властителю право деспотизма, а подданному не предоставляет права на сопротивление, не может считаться устроенным практически. Кант заканчивает указанием на то, что, в-третьих, если будет действовать право во всемирно-гражданском плане, для этого необходим был бы мирный союз свободных народов, который, в свою очередь, предполагает, прежде всего, развитие, прогресс, нравственное совершенствование.

Это находится, если вообще возможно, в согласии с теорией. Ибо дело «не в теории, если она еще не подходит для практики, а в том, что было недостаточно теории». Блуждание посредством экспериментов дает в лучшем случае рапсодические опытные знания. Принципы суть опора теории: необходимо следовать им в личных, политических, космополитических и моральных поступках.

Следовательно, Кант прочно придерживается следующего утверждения: то, что в силу разумных оснований действительно для теории, то пригодно также и для практики. Он также убежден в том, что нравственное совершенствование происходит исторически. То, что оно не химера, становится очевидным, если проследить в области права переход от государственного права к международному, ему (переходу) не нужно стремиться к завершению, но по внутренней логике непрерывного прогресса он указывает на разумно мыслимое всемирно-гражданское право — прогресс, который не исключает возможности даже достижения состояния вечного мира. Для этого необходимо мыслить чисто формально.

Кант верит тем самым в теорию, которая исходит из правового принципа. «Какими должны быть отношения между людьми



ми и государствами», а именно действовать практически так, чтобы в результате было положено начало «всеобщему государству народов»? Речь идет о том, чтобы рассматривать его в качестве возможного с тем, чтобы с этого момента и исходя из этого его можно было бы достичь. Об этом следует думать в наше время, когда «футурология» овладевает умами.

От Канта мы можем узнать, каким образом некая возможная теория в области истории становится в практической действительности определяющим фактором преобразования этого мира.

5. Тема истории, предугадываемой не в «высокомерном тоне» и не с помощью «чувства». В своей работе «О недавно возникшем высокомерном тоне в философии» (1796) Кант полемизирует с «пренебрежительной манерой» судить «обо всем формальном в нашем познании» (что ведь составляет сущность философии) как о «педантизме» под названием «формопроизводящей мануфактуры». Возникший недавно высокомерный тон в философии состоит, по словам Канта, в том, что происходит экзальтированный возврат к «предугадыванию», к «предчувствию», к «голосу оракула», как это делают оракулоподобные «философы видения».

Кант достаточно великодушен, приводя в связи с этим изречение Фонтенелля (почти 100-летнего секретаря Французской Академии), которое гласит: «Если кто-либо непременно желает верить в оракула, то никто не может воспрепятствовать ему в этом». Однако нельзя забывать, при этом, что тем самым поэтический «пробный камень чувств» становится «на место разумного пробного камня истины».

Однако «философствовать из чувств» есть для Канта признак новых «мистиков», которые хотят утвердить себя в «гениальных порывах». Они спешат предложить «ничего не стоящий апофеоз сверху». Однако для Канта совершенно важны не смелые «анalogии», не «вероятности», не «предчувствие сверхчувственного» позади истории, а «точные доказательства». И здесь не может помочь преобразование платонически-метафорических идей или христианско-теологического идеала с полученного с помощью «предчувствия» идола, который ревностно принимается за истину.

К трем ступеням традиционной достоверности относятся знание, вера и мнение. К ним новые неистовые философы (*philosophi argani*) присовокупляют другие, которые не представляют собой прогресса рассудка, — «предощущение» (*praevision sensitiva*), которое имеет отношение к тому, что вообще не может быть «предметом чувств», а только «предчувствием сверхчувственного». Ориентация совершается здесь не в мышлении, а в предчувствии.

Кант в этой связи дает экскурс в историю:

Аскет в Макарийской пустыне был философом посредством

бедности (*philosophus per paupertatem*); алхимик средневековья называл себя философом огня (*philosophus per ignem*); масон нового времени считает себя философом посредством инициации (*per initiationem*); и вот еще новый, окрыленный предчувствием энтузиаст тайн, хранящихся в себе, есть, по его мнению, философ по вдохновению.

Подобный философ видимого созерцания (и созерцания сверхчувственного) со своей высшей способностью есть, следовательно, тот, который возвышается высокомерным тоном над мыслящими философами и, следовательно, не желает быть одаренным только лишь «способностью познания посредством понятий».

Высокомерным тоном в философии характеризуется, следовательно, тот, кто продвигается вперед не «согласно школе», т. е. «методически», в неторопливо-медленном, трудном движении вперед, а, «подобно гению», через все «перелетая» и «наслаждаясь оракулом в себе», полагает, что может одним-единственным острым взором в свое собственное внутреннее Я понять все то, что обычно достигается только прилежанием и трудом.

Все это не имеет отношения к науке, которая требует труда, который присутствует и в математике, естествознании, древней истории и языкознании. «Высокомерен» в данном случае тот, кто считает ненужной «геркулесову работу самопознания снизу вверх», а, «перепрыгивая ее», так сказать, «сверху вниз», представляет нам свои мысли. И так как он может посредством критики собственного разума снизойти «до» весьма необходимой скромности», то только ему одному может «прийти в голову мысль» вести себя высокомерно. Для него философия имеет, конечно, тайны, но «ощутимые тайны». Вот и получается, что самозабвенно оракульствующий философ заявляет, что уже владеет тем, к чему муж науки вынужден подходить постепенно и постепенно его приобретать. Первый чувствует себя богачом, который уже может наслаждаться жизнью, в то время как ученый должен работать.

Новый тон в философии — тот, который полагает, что может обойтись без работы. В нем слышен скрытый принцип «стремления» философствовать посредством более высокого чувства». «Высокомерен» тот тон, который (так говорит Кант) желает оспорить чувство другого. Эти философы поднимаются (не аргументируя) над своими товарищами по научному цеху, «купаясь» в чувстве и наслаждении. Это высокомерие можно было бы, по Канту, снисходительно пережить, если бы в подобном тоне не присутствовала решимость по отношению к критическим философам нарушить «их неотъемлемое право на свободу и равенство в делах чистого разума».

Об этом не следует забывать ни в контексте конца XVIII в., ни вообще. Таким же образом следует аргументировать в любой подобной ситуации, когда, например, из чувства страха на-

чинают говорить «о недавно возникшем апокалиптическом тоне» (1983). Так называемый благородный муж делает себя философом лишь благодаря тому, «что с помощью обскурантизма расправляется со всякой другой философией». Таков итог Кантова рассуждения.

От Канта узнаем мы, почему пресловутые сверхъестественные откровения, мистические просветления, т. е. «притязания» по отношению к критическому разуму, не дают права «становиться философом по желанию» и тем самым постичь конечную суть, более того, «конец всех вещей».

б. Тема истории, не чреватой «концом всего сущего». В работе «Конец всех вещей» (1794) Канта занимает принципиальная противоположность, существующая между смиренной убежденностью и критическим размышлением в ситуации апокалипсического образа мыслей. Исходный пункт для Канта двойствен. Во-первых, существует народное изречение, гласящее, что умирающий переходит из времени в вечность. А, во-вторых, в «Апокалипсисе» (X, 5, 6) говорится, что отныне не будет никакого времени. Соответственно этому речь идет для Канта о вопросе, что можно знать о «вечности», «страшном суде», «конечном времени» и чего может добиться «авторитет» у верующего. При этом Кант проводит исследование следующим образом.

а) Словосочетание «конец всех вещей» предполагает, что отныне невозможно более никакое изменение. Ибо если есть изменение, то сохраняется и время, в котором оно происходит. Без него как предпосылки было бы невозможно и изменение.

б) Если «конец всего» понимать как поддающееся описанию «потустороннее событие, то имплицитно все еще оказывается возможным представление о последнем состоянии чувств, о котором человек, ввиду отсутствия чувств, не может иметь никакого понятия. Следовательно, он запутывается в противоречиях, как только попытается в своих представлениях сделать хоть один шаг из чувственного мира в интеллигибельный.

в) Сочетание «конец всех вещей» может иметь лишь негативное значение, потому что мы в своем незнании не продвинемся ни на йоту, представляя что-либо.

г) Тезис о бесконечной длительности как вечности и о конце вещей может иметь лишь один смысл, и он гласит: разум, направленный на практическое достижение конечной цели, никогда не может быть удовлетворен на пути бесконечных изменений.

Ныне христианское вероучение выступило в своей эсхатологии, так сказать, теоретически с речью о последних вещах и о конце всего сущего после того, как оно образно предвосхитило его в «Апокалипсисе».

Намерение Канта (согласно своим критическим усилиям) было, по-видимому, показать, что эсхатологико-апокалипсиче-

ское посредничество не может быть гарантом знания. Так как это, собственно, совершенно ясно, то Кант ставит дополнительный вопрос, а именно: почему человек вообще ставит так вопрос и почему он ожидает конца мира?

Почему конец с ужасом?

Причина ожидания временного конца в том, что чувственное ожидание разочаровывает. Это означает, что только если мир со всем, что в нем происходит, обладает ценностью, то его продолжение имеет смысл; сформировавшаяся в результате опыта точка зрения на то, что разумные существа не верят в возможность обнаружения разумности творения, приводит к ожиданию того, что перед лицом кажущейся или действительной бессмысленности все должно будет стать совершенно другим, следовательно, должен наступить конец всего сущего (переход в иное сущее).

Основание для второго ожидания (что конец будет сопровождаться ужасом) является результатом смутного «сознания испорченности человеческого рода». Положить конец этому внушающему безнадежность состоянию в мире, и положить именно ужасный конец в силу конститутивной коррумпированности человека, представляется с точки зрения высшей «мудрости и справедливости» «подобающим решением».

Сравнения, употребляемые для характеристики этого приговоренного к конечности мира во все времена и описания человеческого «пробывания» в нем, однозначны: мир мыслится как «гостиница» (для путешественующих), как «тюрьма» (для очищения), как «сумасшедший дом» (сатанинское изобретение мук), как «клоака» или «дом нечистот», куда как в «отхожее место для всего универсума» были изгнаны люди из рая.

Кант различает теперь «естественный» и «сверхъестественный» конец; естественным концом было бы превращение мира, переворот мира, уничтожение мира. Но как к этому ни относиться, ясно: поворот породит начало, начало бесконечности в одной точке. Немыслимость перехода времени во вневременную длительность, немыслимость начала безвременности в одном «мгновении» есть для Канта решение проблемы.

Поэтому Кант называет эсхатологическую веру мистическим представлением о «конце всего сущего» и конце воображаемого покоя, который равнозначен «ничто», «сверхъестественным» концом всего. Секуляризированные ожидания временного конца нерелигиозных XIX и XX столетий остались в неведении относительно этого, как и их представления о «вечном мире». От Канта мы можем узнать также, как выглядит «конец всего сущего», понятой наоборот.

7. Тема истории, способной привести к «вечному миру». Учение Канта о «вечном мире» образует существенную часть его философии истории. Усилия Канта по определению места человека в истории рассчитаны на то, чтобы



раскрыть условия возможности всеобщего регулирования свободы, которое, правда, еще неосуществимо сегодня, но которое в принципе осуществимо и которое затем будет иметь своим следствием всеобщий мир.

В соответствии с этим задача состоит в том, чтобы эзотерическую имманентную системе точку зрения дополнить подлежащей обязательному осуществлению этого находящегося в поле зрения будущего мирного состояния — это экзотерическая задача, которую сейчас следует выполнить.

Кант имеет дело полностью с «практическим понятием», а не со «спекулятивным», о котором он говорит, что «оставляет его полностью метафизиком». Но каким образом должна явиться свобода в природе — этот вопрос остается открытым. Однако в истории внедрение свободы в естественно созданный мир имело место, когда появлялось право. Оно свидетельствует о действительном проявлении «разума».

Историческая перспектива выглядит при этом так, что Кант при вовлечении разума и свободы в исторический процесс исходит из гипотезы. Она предполагает такой порядок природы, что «праву должны предшествовать произвол и насилие, ибо без них люди сами не могут прийти к тому, чтобы объединиться с целью законодательства». Однако исторически этим дело все же не ограничивается, так как порядок разума хочет, чтобы вслед за этим закон регулировал свободу. Лишь регулирование свободы с помощью закона позволяет прийти к установленному однажды «вечному миру».

В предварительных статьях к трактату «К вечному миру» (1795) Кантом приводятся «запретительные законы», без соблюдения которых вечный мир вообще не может существовать, а в «дефинитивных статьях» названы в качестве требований условия, без которых мир не может наступить.

Вечный мир зависит конкретно от того, насколько продвигнутся люди в установлении правовых отношений, то есть исходный пункт состоит в том, удастся ли им по завершении развития государственного права прийти к более глубоким всеобщим формам права. Но всеобщее есть всегда дело разума.

Для него нужна в первую очередь внешняя свобода, которая должна быть дана в самом государстве. Она предоставляет «право не подчиняться никаким внешним законам, кроме тех, на которые я сам даю свое согласие». В любом случае слово остается за мной. Возможность реализации этих полномочий предполагает наличие уже определенных правовых отношений в узких рамках, которые, в свою очередь, свидетельствуют об определенной (но все еще ограниченной) действительности разума.

Коренящийся в природе человека эгоизм в отдельном человеке или в ведущих себя как отдельные индивиды народах может быть преодолен только с развитием разума.

Но этот разум зримо отражается прежде всего в появлении правовых конституций. Ибо то, чего добивается право, не есть достояние этого («естественного») мира. Так что возникновение всеобщих и более радикальных правовых отношений есть еще одна «прибавка» к разуму. Правовые отношения в рамках наций, где они стали действительностью, заставляют, по Канту, догадываться и предполагать наличие определенного «механизма» дальнейшего развития, следовательно, развития в направлении к международному и мировому праву. Оно есть *conditio sine qua* поп «вечного мира», и как таковое оно также и «достаточно».

Функция, которую выполняет философ 1795 г. и во все времена, точно называется Кантом: «Чтобы короли были философами, а философы королями — этого нельзя ожидать. Последнее даже и не желательно, потому что для любого «обладание властью неизбежно приводит к порче свободного суждения разума». Однако для того, чтобы общая цель вечного мира и условие его существования не были забыты, необходимо, чтобы «максимы философов об условиях возможности вечного мира» были использованы в качестве совета всеми участниками и прежде всего «оснащенными для войны государствами».

От Канта узнаем мы, что всегда следует делать: об этом не может быть спора, в каких бы разногласиях ни находились философы.

8. Тема истории, приводящей к «вечному миру» среди философов. В 1796(1797) г. Кант считал возможным «Предсказание близкого заключения мира в философии». Этот трактат есть «шахматный ход» (*tractu subtilis*) в форме статьи (*tractatio philosophica*) для подготовки «договора» о вечном мире (*tractatus pacis*), ставшего по нравственным причинам необходимым.

Вечный мир между народами, как и вечный мир между спорящими философами, покоится на неременном условии. Этим условием является убеждение в нравственной конечной цели человечества. Действовать согласно этому убеждению — трудная задача для народов постольку, поскольку к основополагающему пониманию необходимости политического вечного мира они подготавливаются и подводятся лишь путем длящегося столетиями политического опыта и пережитых судеб.

По сравнению с этим Канту представляется достижение соответствующего морального взаимопонимания в мире мыслителей легче, так как они имеют дело с самими собою, а также с согласными с собою. Если между отдельными людьми, как и между народами, существуют даже по чисто физическим причинам всякого рода столкновения, то философы становятся полемистами; они вступают в полемику, ведут войну между школами (аналогично войнам между армиями). Склонность к спору для Канта сначала нечто совершенно полезное, ведь

благодаря ей от людей «отводится большое несчастье загнивать заживо».

Статус *salubritatis*, то есть здорового состояния разума, достигается прежде всего с помощью философии людей, приводящей все в движение. Как и при физическом здоровье, боль не является только злом (*pravum*), точно так же и факт полемической несовместимости философий не является чем-то лишь плохим (*malum*). Там человек находится под действием законов природы, которые сообщают ему о страдании; здесь же на него действуют законы свободы, содержание которым он способен давать критически. В связи с возможностью свободы человека догматизм в философии представляется не чем иным, как «концом всякого оживления», так он и расценивается Кантом. В противоположность этому скептицизм ничто не использует и не может поэтому вообще чем-либо оказывать действительное влияние на разум, тем самым он для Канта сам кончает с собой. И умеренность, довольствующийся с полужелостью также полустинами, а именно — вероятностями, с его нагромождением слишком большого количества «хороших доходов», не способен заменить действительно достаточного основания, не может, собственно, даже считаться философией.

Критическая (Кантова) философия, напротив, есть философия, которая не стремится к постоянному построению и разрушению систем, а ставит своей задачей «исследование человеческого разума». Она не поджидает для этого содержательного развертывания возможностей человека посредством воплощения в историческом явлении и возможной их пере- или недооценки.

Она проводит критическое исследование лишь настолько, чтобы показать, как во всевозможных содержательных спорах должно быть выполнено непременно одно условие: формальное условие о том, чтобы при этом настоящим был «тон правдивости». Но достижение правдивости не положено как цель в непрерывно продолжающемся процессе человеческой истории, а она должна быть достигнута всегда только отдельным индивидуумом и только им доказана.

При этом Кант говорит: «Может быть, что не все правдиво из того, что человек считает правдивым» (ибо он может заблуждаться); но во всем, что он говорит, он должен быть и может быть правдивым (он не должен обманывать). И то, и другое есть его дело.

Там, где хотя бы что-то построено на лжи, имплицитно становится неустойчивым все.

Кант подытоживает указанием на это и заканчивает теперь действительно анализ разумно-возможным «предсказанием вечного мира в философии», так как выполнение заповеди «не лги» зависит от каждого в отдельности. Если эта заповедь будет принята в качестве «основоположения в философии», то это (при всем содержательном многообразии философских то-

чек зрения) приведет к вечному миру именно в мышлении, ибо формальное обеспечение разумности достигается соблюдением вышеназванной заповеди. Таким образом, признание принципа «не лгать» обеспечивает установление мира среди философов.

Исходя из этого, может быть решен послекантовский тезис, вызвавший в 19—20-м столетиях беспокойство. Он принадлежит Ницше и гласит, что истина является якобы «разновидностью заблуждения», без которой определенный вид живых существ не может жить». Он стал, в конце концов, общим местом в политике, публицистике и философии, стали относиться к нему серьезно. Однако то, что его нельзя принимать серьезно без правдивости как его предпосылки, ясно вытекает *eo ipso*.

От Канта мы можем узнать, следовательно, каковы условия возможности даже полемики, а тем самым и философии.

В качестве итога вытекает следующее:

Если возвращение назад к Канту должно означать движение вперед, то в чем состоит в таком случае этот прогресс? Нижеследующее заключение поясняет это.

Поступки в истории суть поступки отдельных индивидуумов. Лишь в случае, если индивидуумы станут нравственно другими, будет и другая история и соответственно будет в ней прогресс. Вопрос, следовательно, стоит таким образом: в чем выражается нравственное обновление отдельного человека? Согласно Канту, оно состоит в *полной* «революции мышления», которая единственно хочет нового, нравственного в своем волеении человека. Для этого необходимо «создание в человеке характера», «нечто вроде второго рождения». «Час» подобного «преобразования» знаменует собой как бы новую эпоху. Под ним понимается поворот к полному осуществлению разума, от которого зависит реализация всего другого. По Канту, оно происходит «как бы посредством взрыва, являющегося следствием мгновенного отращения к неустойчивому состоянию инстинкта».

Тем самым первое, что должен делать человек,—подвести свою свободу под законы единства; без этого, как прямо заявляет Кант, «его действия — сплошные заблуждения». Характер, который человек должен приобрести и который он должен доказать, состоит в том, чтобы воля поступала согласно разумным основоположениям и противостояла естеству, темпераменту, инстинкту; этот практический разум первичен.

В соответствии с этим основополагающей является «величайшая обязанность философа быть последовательным». Этому долгу Кант следовал как никто другой. Возвращаться к нему в этом отношении означает именно в наше время то же, что идти вперед. Действительно, для философа как авангарда человечества имеют силу заключительные слова Канта: «Критическая философия, если даже однажды кратко пройти ее школу, способствует тому, чтобы внести во все свои дела порядок, связь и метод!»



Вот что, следовательно, можем мы узнать от Канта и что должна принять близко к сердцу современная философия — не на словах, а, как у Канта, на деле.

*Перевод с нем. И. Д. Концева*

## ИНДИВИДУУМ И ОБЩЕСТВО В КАНТОВСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

*Р. Мальтер*

*(Университет им. И. Гуттенберга, Майнц — ФРГ)*

На вопрос одного гостя с Востока, русского писателя Николая Карамзина, о «моральной природе человека» Иммануил Кант ответил кратко: «Наше предназначение — деятельность». Уже открыв вышедшую в 1798 г. «Антропологию с прагматической точки зрения», по первым страницам предисловия становится понятно, что вынесенное в подзаголовок книги выражение «с прагматической точки зрения» намечает тот контекст рассмотрения человека, который программно сформулирован в записанном Карамзиным предложении. Ибо, если у Канта заходит речь о человеке, то хотя чувственно-телесный момент человеческого бытия ни в коей мере не отрицается (ведь названное произведение содержит «апологию чувственности»), однако же предпочтение совершенно однозначно отдается другому моменту, формирующему человека: «разуму» в широком смысле слова, т. е. моменту спонтанности как способности определять человека в его чувственно-природной обусловленности без чувственной обусловленности.

Рассматривать человека в данной его способности означает, по словам самого Канта, рассматривать его как «свободно действующее существо». Это, по Канту, является задачей разработанной им антропологии, «антропологии с прагматической точки зрения», поскольку она восходит в человеке к тому, «что он, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам» (6, 351). Другим видом рассмотрения человека является отмежевание от этого рассмотрения. По словам Канта, это предмет антропологии с «физиологической» точки зрения; в ее компетенцию входит исследование того, что делает из человека *природа*. Правда, одно общее у обоих видов антропологий все же есть: они обе действуют «наблюдательно», т. е. эмпирически. Тот факт, что и «антропология с прагматической точки зрения» действует *эмпирически*, не удивителен, если вспомнить, что она по сути является дисциплиной — наследницей вольфовской «Psychologia empirica»; но если иметь в виду явное желание Канта говорить в этой антропологии как *философу*, а философия для него не имеет *ни одной* эмпирической части, что она скорее является знанием, состоящим из

простых понятий, иными словами, знанием чисто рациональным, которое как раз и ориентируется на *возможность* эмпирического, — если все это иметь в виду, то встает ряд очень трудных вопросов, касающихся структуры мышления Канта в целом. В данном случае мы не можем заняться ими.

Но круга проблем, которые эти вопросы затрагивают, мы коснуться должны, чтобы с самого начала внести ясность, столь важную для нашей специальной темы: если Кант в качестве задачи прагматической антропологии задается исследованием того, что делает из себя человек на основании своей свободы (в широком, не только в моральном смысле), то тот факт, что человек «как земное существо, одаренное разумом», является существом *свободно действующим*, уже подразумевается. Это означает, что факт обладания человеком в познании и действиях моментом спонтанности в «Антропологии», а затем также и в вытекающей из нее философии истории и культуры предполагается. Поэтому кантовскую посылку в прагматической антропологии можно описать следующим образом: как подает себя (для наблюдения) в царстве телесных сущностей чувственно-телесная разумная сущность — человек, если спецификой «разума» является упомянутая «возможность свободно действовать»? Проще говоря: что отличает человека от всех прочих «земных существ», которые хотя и обладают телом, но не имеют разума?

Этот вопрос о «месте человека в мире» («Weltstellung des Menschen») вплотную подводит к нашей теме — «Индивидуум и общество». Результат последующих размышлений мы хотим назвать уже сейчас: человек, хотя бы и существующий лишь отдельно, определяется только в обществе, имеющем незамыкающуюся историю. Слова Геге о том, что мы сходим в историю, приобретают в свете кантовской антропологии особый смысл: поскольку человек определяется только в историческом обществе, постольку он *никогда* не достигает этого определения как индивидуум — он постоянно должен передавать достижение этого определения следующему поколению: индивидуум разбивается о свою собственную внутреннюю историчность; она препятствует тому, чтобы индивидуум когда-либо полностью замкнулся на себе; он должен идти, не побыв до конца здесь — сейчас.

Если понимать Канта таким образом, то слова о просветительском оптимизме кантовской философии истории и общества уже не звучат так розово-обещающе, как это обычно утверждается. Трагическая нотка кантовской антропологии угадывается и в самой личности Канта: состарившись, но все еще стремясь к осуществлению того, что он считал своим индивидуальным предопределением, Кант сознает, что он этого-то своего индивидуального предопределения, как-то: доведение философского мышления до его крайних границ, — достичь и не может. Пусть об участи, постигающей всех индивидуумов вследствие

свойственной им внутренней историчности, скажет сам Кант словами о собственном крушении. В одном письме к Гарве от 1798 г. Кант сравнивает описанные Гарве физические муки со своими интеллектуальными страданиями: «Не знаю, однако, не показался ли бы Вам при подобных усилиях с моей стороны еще более прискорбным жребий, который выпал на мою долю. Вообразите, каково мне при довольно сносном состоянии здоровья быть чуть ли не в параличе как раз в умственных своих занятиях: представлять себе полное завершение своего замысла по отношению к философии в целом (касаясь как целей, так и средств) и видеть, что все это еще не закончено, несмотря на то, что я уверен в выполнимости этой задачи — в сравнении с этим танталовы муки кажутся менее безнадежными». (Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 616).

Кантовская антропология и вытекающая из нее концепция истории дают теоретическое обоснование этого выпадающего каждому человеку жребия — возможности реализовать себя самого как обобществившегося индивидуума неполностью.

Изложим же в тезисной форме, чему учит Кант, говоря о человеке?

Положение 1. К человеку как наделенному разумом живому существу в принципе применимо и то, что относится и к не наделенным разумом живым существам: то, чем они являются по своей сущности с их индивидуальным появлением, т. е. с рождением, еще не осуществлено или же осуществлено лишь частично. Живые существа по своему чисто природному происхождению имеют *задатки*. Чтобы жить и выжить, требуется развитие этих задатков. То упоминавшееся обстоятельство, что животное достигает развития своих задатков индивидуально, а человек лишь родо-исторически, вначале остается вне рассмотрения. Решающим для стержневой антропологической концепции Канта является следующее: «Все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития» (6, 8). Это применимо и к человеку в его чувственно-духовной целостности.

Положение 2. Кант предоставляет развитие *всех* задатков человека в распоряжение спонтанности — это является предназначением человека — *самому* развивать собственные задатки. В известном смысле данное предназначение развития задатков относится и к *моменту разума*. Человек однажды осознает себя как *animal rationabile* («животное, наделенное способностью к разуму»). Он является неким большим, нежели органическое, ведомое инстинктами тело, но он является этим большим лишь в задатках, и его предназначение в том и заключается, чтобы из *animal rationabile* стать *animal rationale*. Но это означает следующее: развитие задатков как психической, так и разумной сторон человека должно совершаться через собственную спонтанность человека. Разум, таким образом, дол-

жен развиваться сам и должен развивать все другие задатки (в той степени, в которой они не подчинены органическому автоматизму, например, пищеварению, разнообразным произвольным движениям).

Вот как это сформулировано в третьем положении «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784): «Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом» (6, 9—10).

Этот тезис, который будет развернут ниже, касается «сумы прагматической антропологии» и гласит: «Человек своим разумом определен к тому, чтобы быть в общении с людьми и в этом общении с помощью искусства и науки повышать свою *культуру, цивилизованность и моральность* и чтобы, как бы ни сильна была его животная склонность *пассивно* предаваться побуждениям покоя и благопоучия, которые он называет счастьем, стать, ведя деятельную борьбу с препятствиями, навязанными ему грубостью его природы, достойным человечества» (6, 578).

Положение 3. Следует разрешить одну принципиальную трудность. Ибо если именно разум должен побуждать развитие задатков, то ведь и сам разум должен быть каким-то образом активирован; он не может существовать просто как задаток. Но как раз это-то и происходит, по Канту, в каждом индивидууме — в ребенке точно так же, как и в ведущем бездумную жизнь человеке (если таковой имеется). Ежели разум обеспечивает развитие задатков, то здесь необходим некто, кто уже был бы разумен, а не просто наделен разумом, т. е. необходим другой человек, воспитатель. К этому некто, однако, также применимо все то, что действительно для воспитуемого: пока он не стал воспитателем, его разум должен быть развит для этой цели, а кроме того, нельзя к тому же считать полностью развитыми и его разум и его силы на том лишь основании, что он достиг определенного возраста; степень развития всегда относительна, так что собственную меру развития задатков можно искать вообще *не* в индивидууме. Но тогда где, если *realiter* имеются только индивидуумы?

Ответ Канта однозначен: развитие задатков и развитие разума могут происходить благодаря тому, что осуществляются индивидуумами *вкупе*. Но — и повторяется тот же вопрос — как им *это* сделать, если сами они пока не развиты? Посредством взаимного обучения развития задатков не происходит — оно вообще происходит не посредством рассудочных размышлений и не посредством морального решения, а благодаря тому, что Кант называет «антагонизмом в обществе» (6, 11) — благодаря «необщительной общительности» (6, 11). Без этого



общественного антагонизма человека затягивает леность и пассивность, он никогда не достигнет, по Канту, возможного развития задатков, а в конечном итоге не станет и *animal rationale* (ср. 6, 11).

Положение 4. Чтобы понять, что имеет в виду под «антагонизмом» Кант, следует обратить внимание на следующие моменты: а) индивидуум как таковой *de facto* является эгоистом; это еще вовсе не означает, что вследствие этого он изначально агрессивен или даже сознательный разрушитель, это означает только то, что для отдельного человека, как и для всякого другого живого существа, важно собственное индивидуальное существование. Другие индивидуумы рассматриваются им всегда с этой эгоистической позиции, иными словами, индивидуум рассматривает индивидуума всегда под тем углом зрения, полезен ли тот ему или вреден. Одного индивидуума никогда не интересует другой индивидуум как таковой, как объект бескорыстного пожертвования. Он и тогда, когда сходится с другими индивидуумами, обращен на самого себя и исполнен по отношению к другим сопротивления (*Widerstand*). Человек сам по себе недоброжелателен (ср. 6, 11). б) Но это только один момент, который Кант находит заложенным в природе человека. Кроме склонности к недоброжелательному одиночеству, человек также имеет склонность к совместной жизни с другими индивидуумами; как мы уже отметили, и эта склонность (как и все склонности, по Канту) является эгоистичной, поскольку причина, по которой человек имеет данную склонность, ясна: он обобществляется (*vergesellschaftet sich*), «ибо в таком состоянии он больше чувствует себя человеком, т. е. чувствует развития своих природных задатков» (6, 11). в) Таким образом, в своей нерасторжимой сущностной связи оба момента, как-то: тяга к другим ради себя самого, с одной стороны, и внутренняя отстраненность от них (также ради себя самого), с другой стороны, порождают антагонизм, «склонность людей вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением» (6, 11).

Существенным для нашего понимания кантовской концепции взаимоотношений индивидуума и общества является то, что не только сопротивление по отношению к другим, но и стремление к обобществлению по меньшей мере в своих истоках все же эгоистично. Вопрос о том, как же человек может быть и не эгоистом, т. е. моральным, не относится к компетенции той антропологии, которая рассматривает человека в его эмпирической, наблюдаемой экзистенции. Это выходило бы за рамки данной работы и даже, собственно, за рамки *expressis verbis*, сказанного самим Кантом о соотношении морально-философского и антропологического аспектов рассмотрения человека, если бы захотели поставить этот, — конечно же, очень

интересный — вопрос, каким образом из вначале эгоистичного, каковым его тезисно изображает Кант, в конечном счете получается моральный человек. Для наших же рассуждений решающим является следующее: вследствие того, что человек, побуждаемый своекорыстной склонностью к другим, проявляет себя по отношению к этим другим негативно (*widerständig*) (иными словами, не так уже быстро погружается в радостную гармонию при встречах с другими, или, скорее, хотя он не может ни бросить их, ни, собственно говоря, переносить и трестя возле них, т. е. вступает в конкурентную борьбу с их, по сути дела, тем же самым образом действий), то и происходит взаимное развитие задатков из эгоистических мотивов и зачастую в неприглядной и даже жестокой конкурентной форме (см.: 6, 11—12).

Положение 5. Если встает вопрос о цели этого подвижного антагонизмом развития, то ответ Канта уже содержится в высказываниях о свободно действующем существе: индивидуум должен развивать себя в своей спонтанности как можно шире, он должен задействовать всю присущую ему свободу. Поскольку сказанное опять-таки применимо к каждому индивидууму, то, следовательно, существует, согласно Канту, идеальная форма антагонизма, который и конституирует эту проявляющуюся как следствие обоюдного сопротивления свободу в самоограничении отдельных индивидуальных проявлений свободы; иначе говоря, желаемым антагонизмом был бы такой антагонизм, посредством которого произошло взаимное выравнивание индивидуальных интересов и наступила общественная гармония. Индивидуальный интерес одного нашел бы свою опору и одновременно свое воплощение в индивидуальном интересе другого. Но этому противостоит движущий мотив всего антагонистического процесса: ведь речь-то здесь идет об индивидууме, обращенном на себя самого и на другого ради себя самого; поэтому равновесие этого антагонизма постоянно находится в опасности качнуться в сторону известных сильных индивидуумов, т. е. превратиться в борьбу одного индивидуума против других индивидуумов и потерять, таким образом, функцию посредника, а следовательно, и свой смысл. Для Канта это было бы только случайным стечением обстоятельств, если бы антагонизм регулировался самим собой, т. е. если бы противостоящие друг другу силы — индивидуумы со своим стремлением к развитию — были одинаково сильны так, чтобы наступило состояние равновесия. Человек не только не тянется к этому состоянию равновесия, он его по большому счету и не желает, он ведь желает лишь самореализации. Тот факт, что антагонизм не может регулировать самого себя, заложен в его эгоистически-индивидуалистской исходной структуре. Но без регуляции он не сможет принести свои целительные плоды.

Посредством чего же должна происходить регуляция? Ответ

ясен: посредством закона, связанного с принуждением (силой): следует обеспечить такое общественное состояние, в котором «свобода под внешними законами сочетается с непреодолимым принуждением, т. е. совершенно справедливое гражданское устройство» (6, 13).

Поскольку человек имеет тенденцию к безграничному употреблению своей свободы — к этому его побуждает его эгоизм, — то общество, в котором может осуществиться свобода *всех*, поневоле является таковым, что находится под принуждением. «Вступать в это состояние принуждения заставляет людей, вообще-то расположенных к полной свободе, беда, а именно величайшая из бед — та, которую причиняют друг другу сами люди, чьи склонности приводят к тому, что при необузданной свободе они не могут долго ужиться друг с другом» (6, 13). Индивидуальная свобода, ограниченная законами, связанными с принудительной силой, иначе говоря, то состояние, которое Кант называет «гражданским устройством», гарантирует антагонизм без разрушительной агрессии. «Необузданная свобода» сменяется прирученной свободой и «в таком ограниченном пространстве, как гражданский союз; эти же человеческие склонности производят впоследствии самое лучшее действие, подобно деревьям в лесу, которые именно потому, что каждое из них старается отнять у другого воздух и солнце, заставляют друг друга искать этих благ все выше и благодаря этому растут красивыми и прямыми; между тем как деревья, растущие на свободе, обособленно друг от друга, выпускают свои ветви как попало и растут уродливыми, корявыми и кривыми. Вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство — все это плоды общительности, которая в силу собственной природы сама заставляет дисциплинировать себя и тем самым посредством вынужденного искусства полностью развить природные задатки» (6, 13).

Положение 6. Форма, в которой должны сосуществовать обобществившиеся индивидуумы для достижения целостного и оптимального развития своих задатков, теоретически точно составима. Но как прийти к тому «ограниченному пространству», в котором люди сосуществуют антагонистически и все же мирно, если как и прежде верно то, что отдельный человек склонен к злоупотреблению своей свободой и весь подобный гражданский союз именно и существует только ради предотвращения такого злоупотребления?

Кант считает создание граждански конституированного общества из-за эгоистической склонности к злоупотреблению свободой за счет других свободных индивидуумов самой трудной задачей, встававшей когда-либо на земле перед человеком. Кант не оспаривает того факта, что отдельный человек ощущает необходимость подобного, связанного с принуждением, законообразно конституированного общества; но Кант знает,

что одновременно у каждого отдельного человека сохраняется тайное или явное намерение самому этого принуждения избежать. Ничто не помогает: человек так сосредоточен на своих собственных эгоистических интересах, что сам по себе и не желает такой свободы в рамках закона, которая связана с принуждением, если же другой свободы нет, он стремится лично для себя неограниченно расширить эти рамки. Поскольку стремление к злоупотреблению свободой так же сильно, как и сам индивидуум в стремлении к самому себе, то человек нуждается в *господине*, который обязал бы его подчиниться, что необходимо для регулируемой свободы всех. «Человек», — согласно знаменитому кантовскому dictum, — «есть животное, которое, живя среди других членов своего рода, *нуждается в господине*. Дело в том, что он обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних...» (6, 14).

Но так как всякий «господин» опять-таки является отдельным человеком с точно такой же склонностью к злоупотреблению свободой, каковую он должен подавлять в других, то проблема создания гражданского устройства становится труднейшей среди всех прочих задач: «... из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого».

Если же, несмотря на это, приблизительно верное решение будет найдено, то достижение подобного факта возможно лишь *позднее* — для этого необходимы три вещи:

а) «правильное понятие о природе возможного государственного устройства» (6, 14);

б) «в течение многих веков приобретенный опыт» (6, 14);

в) «добрая воля, готовая принять такое устройство» (6, 14).

Для Канта в его время еще не существует государства, могущего похвастаться наличием подобного гражданского устройства. Согласно его политическому анализу, прежде всего в трактате о вечном мире и в учении о праве 1797 г., люди его эпохи живут в общественных структурах, управляющихся более или менее деспотично, — иначе говоря, в государствах, чьи правители являются «господами», ставшими таковыми в силу исторической случайности — кривая тесина над кривой тесиной, хотя Фридрих II, как одобрительно упоминает Кант, все же *сказал* о себе, что он есть первый слуга государства.

Нынешние демократии, становлению которых, хотя лишь и в самой начальной стадии, Кант был свидетелем, при всех присущих им недостатках, в целом получили бы кантовское одобрение, поскольку в них идея гражданского союза образует базис государственно-общественного сосуществования. Правда, остался ли бы очень доволен Кант партийными демократиями — вопрос невыясненный; он еще не имел возможности иметь суждение по этому поводу.

Положение 7. Даже предположив, что мечта о совер-



шенном государстве однажды будет пересажена на почву реальности и воплотится в той форме, какую обрисовал Кант, то при всем том положительном, что получит индивидуум, останется один негативный момент, о котором мы говорили вначале, а конкретно то негативное, суть коего заключается в следующем: индивидуум «человек», в отличие от животного, не достигнет полного развития своих задатков: индивидууму отказано в полной реализации человеческой спонтанности в сфере действия и познания, только *род* достигнет полного развития. Поскольку этот последний действительно состоит из индивидуумов, но ни один из них не достигнет полного развития задатков, то и достижение человеческого предназначения отодвигается за горизонт, называемый нами *историей*. То, что мы таковую имеем, объясняется только тем, что индивидуальное бытие не годится для адекватного исполнения родового в человеке, т. е. того, чем является человек по своей сути. Исполнение необходимым образом передвигается от индивидуума к индивидууму, от поколения к поколению. Кант неоднократно подчеркивает эту внутреннюю историчность человека как необходимое следствие создания (*Verfaßtheit*) человека как смертного, разумного, настроенного на развитие задатков существа и отмечает удивительную незавершенность индивидуума и его историческую подготовительную функцию для последующих индивидуумов. Он находит «удивительным», «что старшие поколения трудятся в поте лица как будто исключительно ради будущих поколений, а именно для того, чтобы подготовить им ступень, на которой можно было бы выше возводить здание, предназначающее природой, и чтобы только позднейшие поколения имели счастье жить в этом здании, для построения которого работал длинный ряд предшественников (хотя, конечно, не преднамеренно), лишенных возможности пользоваться подготовленным ими счастьем. Но каким бы загадочным ни казался такой порядок, он необходим, если раз навсегда признать, что одаренные разумом животные, которые, как класс разумных существ, все смертны, но род которых бессмертен, должны достигнуть полного развития своих задатков» (6, 10).

Между тем Кант не пасует перед этой историчностью человека. Лишь в том случае, если бы предназначение человека заключалось исключительно в завершенности индивидуума на этой земле, то для Канта имели бы место и горечь, и подавленность, и негативное жизнеощущение. У Канта нет такого негативного жизнеощущения. Его философия не дает индивидуальности погибнуть в своем отношении к обществу, как бы кардинально ни важна была общественная экзистенция для отдельного человека. Кантовская философия морали и сопряженная с ней метафизика морали смотрят не на исторических индивидуумов, а на лишенный всякой историчности и временности принцип в индивидууме.

Знание о принадлежности к умопостигаемому, уже не к историческому порядку, придает кантовскому мышлению убедительный пафос. Если бы человек был только историчен, т. е. существом, в котором индивидуально не удается предназначение рода, то человек сходил бы в могилу, более или менее отчаявшись. Кант же, напротив, перемещаясь в собственное небытие, находит возможность с позиций той перспективы полной уверенности говорить о плодах, которые мы частично посеяли и которые отныне не можем пожинать только для самих себя.

Историческо-общественная экзистенция в своей антагонистической идеальной форме — гражданском устройстве — является пока все же экзистенцией страдания (*Leidenexistenz*), смысл которой не выявится и при взгляде на грядущие поколения. Человек — таково последнее слово Канта — хотя и становится человеком лишь в обществе себе подобных, но поскольку он как индивидуум может стать не *целым* (*ganz*) человеком, то оно оставляло бы его по окончании его земного бытия как фрагмент прошлого — разбитым, но только частично, и обреченным на безутешность, если бы впереди у всякого общества и всякой индивидуальности не было надежной перспективы того другого, «высшего и неизменного порядка вещей, в котором мы пребываем уже сейчас».

*Перевод с нем. Ю. А. Волкова*

## К 200-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ ВЕЛИКОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ БУРЖУАЗНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

### ГЕГЕЛЕВСКОЕ УЧЕНИЕ О ПРОТИВОРЕЧИИ И ФРАНЦУЗСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ XVIII ВЕКА

*И. С. Нарский*

*(Академия общественных наук при ЦК КПСС)*

Показать отчетливо, какую роль сыграли в комплексе и взаимодействиях события Великой французской буржуазной революции, наполеоновских войн и европейской Реставрации в становлении взглядов Гегеля на категорию противоречия, на понимание им структуры и функций этой категории, взятой в единстве с категориями «противоположности», «снятие», «тождество (примирение)», «становление» и «основание», в системе гегелевской философии, нелегко. Источники, которые помогли бы раскрыть связи «Науки логики» с политическими событиями конца XVIII — первых трех десятилетий XIX вв., имеются: это ранние рукописи Гегеля, его «Феноменология духа», кое-что из переписки и отчасти сами его зрелые произведения, но интересующая нас информация в них, так сказать, «зашифрована»,

а прямых указаний Гегеля о путях однозначного раскрытия «шифров» нет. Процесс становления теории и метода диалектики у Гегеля очень запутан, осмысление им противоречий жизни мистифицировано. Но косвенно можно выявить немало. При анализе необходимо двойное движение — от событий политической истории к их отражению в философии и от фактов философского развития Гегеля как теоретика диалектики к реалиям жизни общества.

К своему пониманию категории «противоречие», а значит к идеям, во многом определившим своеобразие его диалектики в целом, Гегель шел медленно и зигзагообразно, не сразу придал своим идеям и собственно философское звучание. В Тюбингене он высказал мысль, что главная задача философии — это выработать умение управлять людьми. В Берне размышляет над философским смыслом понятия «примирение» и примирение порицает, но во Франкфурте отношение к нему меняет. В Иене он добавил, что философия призвана исследовать пути преодоления конфликтов. В статье для «Критического философского журнала» он заявил, что надо вскрыть единство как в истории философии, так и в истории политических событий. Две идеи все более и более доминируют у Гегеля: необходимость прогресса и благотворность таких компромиссов, которые в конечном счете ведут не назад, но вперед. И соединение этих двух принципов выражается у Гегеля движением диалектического Разума и реализацией свободы. А критерий благотворного компромисса — это ситуация, где отрицательное «исчезает, становясь чем-то подчиненным» в отношении положительного результата, как философ потом напишет во «Введении» к берлинским лекциям на тему философии истории.

Среди историко-философских источников взглядов Гегеля на противоречие я особо выделяю Лейбница. Именно у Лейбница возникла идея всеобщего историко-философского синтеза через «снятие» различных и даже противоположных друг другу прошлых концепций, и он приближается к будущему гегелевскому пониманию «опосредования». Лейбниц синтезирует в своем методе прямо противоположные друг другу положения — *lex continui* и принцип монадности, т. е. дискретности, принцип всеобщих различий и *lex identitatis indiscernibilium*, а также объединенный принцип минимума средств и максимума результатов (*mini-max*). Из более ранних источников важно указать на Джордано Бруно, *coincidentio oppositorum* которого и, в частности, как совпадение «наибольшего и наименьшего», было потом сочувственно охарактеризовано Гегелем как «основная идея» великого ноланца.

А к каким выводам побуждали политические события и размышления над ними? В 1807 г. Гегель в письме Х. Цельману заметил, что в горниле революции во Франции дух изба-

вился от устаревшего, как «от детской обуви». Гегель приветствовал антифеодальные преобразования Наполеона в Рейнской области. Но наблюдал Гегель и то, как Французская революция трижды переходила в свою все более глубокую противоположность, и каждый раз он реагировал на это живо.

Первый из этих переходов состоял в том, что якобинский террор после казни Эбера и Шометта и в итоге принятия прериальских декретов утратил ореол революционной законности, тем самым отрицая и подрывая свой революционный смысл, что и было в полной мере использовано затем контрреволюцией 9 термидора: не только крайне непопулярный «максимум» заработной платы был причиной того, что секции восточных предместий Парижа не выступили на защиту Робеспьера, а центральные секции активно поддержали Конвент против вождя якобинцев, а среди последних начался раскол. История последующего времени показала, что к так называемой «трусости» Гегеля перед революцией не сводится ряд его известных выводов о революции XVIII в. во Франции. Да, у Гегеля не было того, что называют революционным темпераментом, но он был прав, когда в лекциях по философии истории потом говорил, что «...субъективная добродетель, управляющая только на основании убеждения, влечет за собой ужаснейшую тиранию» (Гегель, Соч., т. VIII, с. 417), и еще: «Итак, господствует подозрение, но когда добродетель становится подозрительною, она уже осуждена» (там же, т. VIII, с. 416).

Понятно теперь, почему после 9 термидора не произошло общего изменения отношения Гегеля к Французской революции: собственно, контрреволюционный аспект 9 термидора был для него мало заметен, и ему важно было то, что социальный прогресс не может обрести гарантий, если не обеспечено «отделение» свободы от анархии,— об этом предупреждал Гегель в статье «Die Verfassung Deutschlands Letzte Fassung» (1802). *Гуманистические* идеалы революции — вот что было главным для Гегеля. В «Jenaer Realphilosophie» Гегель подчеркивал, что при отсутствии законности превращение революции в тиранию неотвратимо (см. изд. Berlin, 1969, S. 246); революция обязана создать новую законность и обеспечить ее неукоснительное соблюдение. В свете данной позиции Гегеля звучат уже не как отход вправо его более поздние слова из § 5 «Философии права» о «негативной» стороне политической «свободы рассудка», которая привела к «времени ужаса» (Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts. В., 1981, S. 43, 412): и в берлинский период Гегель не отступил от своего убеждения, что Французская революция была безусловной исторической необходимостью (см. там же, § 115. То же изд., S. 451). Странно видеть «отход вправо» именно в констатации того, что, к сожалению, действительно произошло. В гласности как таковой консерватизма нет. А революция, не желающая создания новой закон-



ности, превращается в свою противоположность (на это толкает и логика борьбы с активной контрреволюцией, и психологическая эскалация страстей, и инициатива недостойных людей).

Поучительно в этой связи сопоставить оценку Гегелем культурно-политического пункта якобинской диктатуры с позицией консерваторов в лице Эдмунда Бёрка, Фридриха Гентца и Фридриха Карла фон Савиньи. Именно реакция на Французскую революцию справа положила начало собственно консервативному течению в Европе, и отношение к ее идеалам и достижениям стало своего рода лакмусовой бумажкой для оценки последующих движений в политике и идеологии. Так вот, если Гегель видел в участниках Великой революции «творцов своей свободы», то консерваторы, как, например, Ф. Гентц, который перевел на немецкий язык и издал как «Betrachtungen über die Revolution in Frankreich» главный антиреволюционный труд Бёрка, увидели в этих людях только тех, кто-де продемонстрировал порочность «претензий разума», бесплодность всякой ориентации на него. Но ведь та историческая необходимость революции, о которой Гегель говорил в § 115 «Философии права»,— это, по его убеждению, именно *разумная*, а не расудочная необходимость! Но необходимость есть и в том, что революция должна суметь не только защитить себя, но и создать новые, демократические законы и охранить их строгое исполнение. Отнюдь не злорадством, но глубокой печалью окрашены слова Гегеля в лекциях по эстетике, высказанные, в связи с разбором Клопштока, о том, что утро свободы перешло в «убивающий свободу день». Вспомним и тридцатый из «Иенских афоризмов».

Второй переход революции в свою противоположность после 9 термидора 1794 г.— это 18 брюмера 1799 г. Хотя Наполеон декларацией трех консулов объявил, что революция окончилась, однако во втором этапе самоотрицания Французской революции Гегель увидел скорее прямое ее продолжение (а не отрицание отрицания), сохраняющее многие идеалы революционной эпохи и ведущее вперед: из «Феноменологии духа» и писем Гегеля той поры видно, что Наполеон в представлении Гегеля продолжает дело Французской революции для других стран, в том числе для Германии, и Гегель, строго говоря, не изменил такой оценки и в дальнейшем. Но дело Наполеона пало, и к 1830 г. Гегель утрачивает веру в то, что некоторый один народ в течение долгого времени может действовать как доверенная сила мирового духа. В § 347 «Философии права» мы еще находим тезис о том, что происходит смена народов, передающих друг другу эстафетную палочку авангардной силы истории, но заканчивается это сочинение Гегеля более скептической установкой.

На жизнь Гегеля пала череда очень разных эпох, история

обгоняла прежние установки философии. Третий переход революции в свою противоположность, ознаменованный решениями Венского Конгресса в сентябре 1815 г., которые утвердили режим Реставрации, означал уже в абстрактно политическом плане не наполеоновский компромисс между республикой и монархией, а торжество абсолютного легитимистского принципа как победу старого над новым. Так понял это и Гегель, и он занял в отношении этого режима неизменно враждебную позицию. Для него это было не осуществление или хотя бы завершение отрицания отрицания революции, а просто второе и жестокое отрицание как попытка вообще перечеркнуть действие этого диалектического закона в истории. Вместе с тем в схеме противоречия это ослабляло идею отрицания синтезом антитезиса. Гегель видит факт временной стабильности Реставрации и считает, что пока приходится «примириться» с существующей обстановкой, не изменяя принципу «снятия»: в 20-х гг. больших революционных сил не видно, значит надо продолжать анализ действительности, прослеживая дальнейшее политическое развитие стран Европы.

Жирондисты в свое время не сумели достигнуть плодотворного компромисса, якобинцы вообще не желали его и пришли к самоизоляции от народа. Ни тем, ни другим, по мысли Гегеля, не удалось осуществить «снимающее» отрицание старого, которое (отрицание) сохранило бы в интересах нового из прежнего то, что было в нем действительно «рационального». Это попытался осуществить Наполеон, но его общеевропейская миссия окончилась крахом. Но на глазах Гегеля происходит постепенное разрушение казавшихся прежде прочными бастионов Священного Союза, и он делает выводы и из этого урока истории. В целом он далек от пессимистической мысли, что все усилия и жертвы были-де напрасны и что реставрация *абсолютно* сомкнула конец всемирно-исторического витка с началом. И вообще этот виток еще не завершился, например, на родине Гегеля, в Германии, где никакой «реставрации» *sensu stricto* в главной части — Пруссии после поражения Наполеона не происходило (впрочем, также и потому, что при Наполеоне здесь не было семимильных шагов вперед, которые были бы потом аннулированы шагами назад, но реформы Штейна и Гарденберга произошли, и они сохранились). Но Гегель желал большего, и поздняя его статья «Английский билль о реформе 1831 г.» показывает, что его идеал находится теперь где-то посреди между английской и прусской политической действительностью. Тем самым вновь предполагается «Aufheben» как единство сохранения лучшего от прежнего, отрицания отжившего и подъема на более высокий уровень развития.

Но нам важен здесь не поздний Гегель, а процесс становления самих его взглядов на «становление». Последнее и реализуется в конечном счете в триаде «противоречия», т. е. на

ступени существенного как сущностного. Эта триада у Гегеля овеяна духом того удара молнии, с которым он в «Феноменологии духа» сравнивает переход к новому состоянию мира, и на эту триаду еще не упала тень от совы Минервы, считающей, что ей не под силу провидеть будущее. Но мы знаем, что Гегелю никогда не было по пути с романтиками, для которых Французская революция XVIII в. была абсурдом и грехопадением. И если для Ф. Гентца деяния революционеров Парижа были бессмысленной «анархией», то для Гегеля как революционные страсти, так и идеалы Просвещения отнюдь не были бессмысленными: они двигали историю вперед, но, в силу «хитрости разума», двигали в рассудочно *отчужденной* форме. А ведь отчуждение у Гегеля двусмысленно: оно не только есть как бы заторможенное состояние на пути развития истины, — временное и для этого пути как «передышка» неизбежное, — оно также есть то состояние, в котором зреют силы для лучшего будущего! И философия — провозвестник этого. Поэтому Гегель, как об этом вспоминал К. Л. Михелет, одобрительно отнесся, а было это за три года до его смерти, к сравнению воздействия философской мысли на общество с криком петуха, предвещающим омоложение облика мира, а значит пробуждающим все окрест к восприятию нового как должного. Для движения от «сущего» к «должному» события Великой Французской революции незаменимы, и философия энциклопедистов послужила и для этих событий, и для дальнейших шагов истории криком галльского петуха. Виктор Кузэн в 1866 г. на страницах «Revue des Mondes» вспоминал, что Гегель в беседах с ним заявлял, что *всегда* считал Французскую революцию «самым великим событием в истории человечества после возникновения христианства». Вспомним и 20-й из «Берлинских афоризмов» Гегеля.

Сам взгляд Гегеля на соотношение «сущего» и «должного» вел к его специфическому пониманию структуры противоречия и его разрешения как синтеза. Если Кант перенес «должное» в трансцендентный мир, а Фихте отнес реализацию идеалов в чрезвычайно далекое будущее, Шеллинг же перешел от такой позиции к прямо противоположной, отождествив «должное» с налично «сущим» времен «Священного Союза» европейских государств, — союза, направленного против всякого вольномыслия, то Гегель занял диалектическую позицию, используя один из оттенков категории «снятие», появившейся у него еще во франкфуртский период: «должное», если бы оно совпало с «сущим», потеряло бы всякий смысл, а если оно удалено от нас в бесконечность, то никому не нужно. Но здесь далее возможны два различных решения: (1) следует разделить идеалы на отдаленные и ближайшие, (2) либо надо снизить идеалы до тех требований, которые достижимы при жизни этого или ближайшего поколений, так что «наличное бы-

тие» не должно быть отделено от «действительности» далекой дистанцией. Гегель избрал второе решение. Оно сделало идеалы реальными для большинства, и для 20-х гг. XIX в. в Германии было реалистичным. Но идеалы оно снизило, а история на 20-х гг. остановиться не могла.

К чему же решение Гегеля привело при формировании структуры «противоречие — взаимодействие его сторон — разрешение противоречия»? Известна формула Гегеля, что стороны противоречия «уходят в основание» и исчезают в нем. Но она носит слишком общий характер и совместима с обоими, (1) и (2), решениями. Известно, что Гегель полностью оправдывал те революции, которые предшествовали Французской XVIII в., но подход его к последней не таков, здесь его «синтез» приобрел вид сословно-конституционной монархии как искомого идеала, — это синтез, способный, по мнению Гегеля, соединить революцию со стабильностью и законностью послереволюционного устройства. А возможны ли иные виды социального синтеза? — такой вопрос он не ставил. Но он увидел, что во Франции такой синтез выродился в неустойчивое состояние, которое привело потом к июльской революции 1830 г.; в Германии, где политической революции не было, для 20-х гг. XIX в. конституционно-монархический режим был бы действительным шагом вперед, но монархия так и не пожелала стать конституционной; тогда как в Англии, как это Гегель признал в статье «Английский билль о реформе 1831 г.», сословная структура государства себя уже изжила. Положение в Германии Гегеля не удовлетворяет, он отнюдь не отождествляет свои взгляды с политикой Фридриха-Вильгельма III: в Пруссии нет революционного произвола, но налицо произвол монархически-бюрократический. И дело, собственно, для Гегеля было не в сохранении монархического принципа, а в авторитете государства и суверенитете законов. Обоснованию этого и должно было послужить уже сложившееся его диалектическое учение о «синтезе» противоположностей через «основание», но именно того, что подлежало обоснованию, фактически в жизни не было.

После 1815 г. Гегель оказался в трудной теоретической ситуации: реальные факты политической истории Европы подорвали пафос «Феноменологии духа», Французская революция окончилась политически полной противоположностью, и это потребовало перестройки всей диалектической схемы Гегеля в отношении философии истории. Гегель отверг теперь схему Руссо, по которой изначальная свобода людей отрицалась эпохой насилия и зависимости, а та, в свою очередь, подлежала отрицанию через восстановление общественного договора в его чистоте. Поэтому Гегель отказался от своей прежней идеализации античности, сохранив такой подход к ней только в эстетике. Но схема Руссо была ценна сохранившимся в ней прин-



ципом отчуждения, и Гегель перенес его на структуру всей своей философской системы в целом (что было усилено и идущим от Фихте мотивом). Уже давно Гегель привлек этот принцип и к философии истории, но теперь изобразил в своей новой схеме исторического процесса преодоление отчуждения как очень трудный и медленный процесс. И здесь он оказался ближе к истине (а кто взял всерьез его «дипломатические» слова, будто в германском мире «все свободны»?).

И как отразилось все это на самой трактовке структуры противоречия? В ней усилились мотивы компромисса, которые методологически выразились не только в акценте на «основание», но и в стремлении считать синтезом сравнительно исходное состояние противостояния противоположностей. Это стремление наглядно выступает в сюжетах, весьма далеких от политики, как-то: истолкование «летающей стрелы» Зенона или дифференциал в анализе, на что обратил внимание Маркс в своих «Математических рукописях». В политике же это выступает как отказ от разрешения социальных противоречий: Гегель считает, что это — отказ от преждевременного или поспешного, органически не подготовленного их разрешения и замена несовершенного разрешения компромиссом. Следует признать, что компромиссы бывают различными, и среди них действительно бывают такие, которые в смысле дальнейшего прогресса наиболее плодотворны. Среди уроков истории есть и такие, которые говорят в пользу этого вывода Гегеля, хотя и не все уроки истории таковы.

## И. КАНТ И ВЕЛИКАЯ ФРАНЦУЗСКАЯ БУРЖУАЗНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

*И. Ф. Абрамова*

*(Калининградский государственный университет)*

Великая французская буржуазная революция 1789—1794 гг., начавшаяся 200 лет назад, оказала значительное влияние на социально-политические и правовые взгляды ее современников, живших не только во Франции, но и во многих других странах. Даже уже вполне сложившийся шестидесятилетний немецкий философ Иммануил Кант не избежал в своей литературной деятельности 90-х гг. XVIII в. существенного воздействия событий, происходивших во Франции. Именно тогда в его уже обширном и разнообразном творчестве появилась первая политическая статья «О поговорке: «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» (1793), трактат «К вечному миру» (1795), который можно считать политическим завещанием Канта, и «Метафизические начала учения о добродетели» (1797), тоже носящие ярко выраженный политический характер.

Революционные идеи, непосредственно связанные с борьбой нарождавшейся буржуазии и народных масс против феодализма, настолько глубоко и органично вошли в труды И. Канта, что это позволило К. Марксу охарактеризовать его философию как «немецкую теорию французской революции»<sup>1</sup>. Народная, буржуазно-демократическая по своему характеру, Французская революция решительнее и основательнее, чем какая-либо другая из ранних буржуазных революций, покончила с феодально-абсолютистским строем и этим способствовала развитию прогрессивных для своего времени капиталистических отношений.

В указанных выше работах родоначальник немецкой классической философии не только критикует феодальный строй, но и обосновывает необходимость буржуазно-демократических преобразований, «объявляет неправомерной всю феодально-абсолютистскую действительность Германии, стоит за отмену решительно всех феодальных порядков, действующих в стране»<sup>2</sup>.

Пользуясь широко распространенными в его время правовыми абстракциями — «естественное право» и «общественный договор», — Кант наполнил их вполне конкретным, даже революционным содержанием. Физиократы и идеологи французского Просвещения Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро, П. Гольбах и некоторые другие на основе идеи «естественного права» начали критиковать феодальные порядки как противоречащие естественной справедливости. В их концепциях «естественное право» выступало в качестве принципов природы человека и его разума, которые должны найти свое отражение в действующих законах. Первый программный документ Великой французской революции — «Декларация прав человека и гражданина» 1789 г. — провозгласил законными все естественные и неотъемлемые права человека, каковыми считались «свобода, собственность, безопасность и сопротивление угнетению». «Декларация» гласила: «Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах». Общественные отличия могут основываться лишь на соображениях общей пользы. «Цель каждого государственного союза, — говорилось в ней, — составляет обеспечение естественных и неотъемлемых прав человека». Идея «общественного договора» воплощалась в «Декларации» провозглашением народного суверенитета — «закон есть выражение общей воли... все граждане имеют право участвовать лично или через своих представителей в его образовании». Все граждане считались равными перед законом, что открывало перед всеми «в равной мере доступ ко всем общественным должностям, местам и службам». «Декларация» утверждала свободу личности, совести, веротерпимости, слова и печати. Она устанавливала равномерное распределение налогов между всеми гражданами, отчетность и ответственность адми-

нистрации. Заключительная 17-я статья «Декларации» объявляла, что «собственность есть право неприкосновенное и священное», подчеркнув тем самым ее классово ограниченную сущность, но имела и прогрессивное, антифеодалное содержание, поскольку стремилась защитить крестьянскую и буржуазную собственность от покушения на нее феодалов<sup>3</sup>.

Следующий законодательный документ Великой французской буржуазной революции — конституция 1791 г. — явился шагом назад по сравнению с «Декларацией прав человека и гражданина». Во Франции устанавливалась конституционная монархия. Главой исполнительной власти являлся «божьей милостью и силой конституционных законов» король, наделенный довольно широкими полномочиями. Высшим органом законодательной власти объявлялось Законодательное собрание, избираемое двухстепенными выборами. Избирательная система строилась на основе имущественного ценза. Женщины были лишены избирательного права, а мужчины, в зависимости от их имущественного положения, делились на активных и пассивных граждан, которые и составляли большинство и не могли участвовать в выборах в Законодательное собрание, в департаментские и местные органы власти<sup>4</sup>.

Демократические принципы «Декларации прав человека и гражданина» частично были осуществлены лишь после свержения монархии 10 августа 1792 г. Аграрные декреты, принятые 14, 20—22 и 25—28 августа того же года, несколько улучшили бедственное положение крестьян, являвшихся важнейшей движущей силой Французской буржуазной революции. Созыв Национального конвента и провозглашение республики 22 сентября 1792 г. позволили объявить землю достоянием нации. В 1793 г., когда у власти находились якобинцы, была принята еще одна конституция, ставшая самой демократичной из всех известных конституций XVIII—XIX вв. Она базировалась на политических идеях Руссо — принципах свободы, равенства и народного суверенитета, которые лаконично сформулировал и развил Робеспьер в новой «Декларации прав человека и гражданина»<sup>5</sup>. К перечню свобод, провозглашенных в декларации 1789 г., добавлялись: право петиций, право собраний и право на восстание против правительства, нарушающего право народа, свобода религиозных культов, обязанность общества предоставлять работу неимущим, обеспечивать средства для существования нетрудоспособным, заботиться о просвещении всех граждан.

Сравнивая эти документы Великой французской революции с политическими воззрениями Иммануила Канта, нельзя не отметить прогрессивность идей великого немецкого философа. Элементы «прирожденной свободы», признаваемой Кантом, тождественны основным положениям революционной декларации прав. Главными принципами «правового общения» И. Кант

объявляет гражданские свободы и равенство всех перед законом. Требование категорического императива права: «поступай так, чтобы твоя свобода могла сосуществовать со свободой всех» (4(2), 268)\*,— перефразирует 6-ю статью французской конституции 1793 г.: «Свобода — это принадлежащее человеку право делать все, что не вредит правам другого». Такое понимание свободы создавало экономические и политические предпосылки для развития капиталистических отношений.

И. Кант считает необходимым уничтожить самые корни феодализма, ликвидировав все виды феодального землевладения. Он даже оспаривает право государя на землю: «Земля не является частноправной, а принадлежит только народу... Верховный повелитель не может иметь доменов, т. е. земельных угодий для частного пользования». (4(2), 247). Выступал И. Кант и против наследственных привилегий дворянства. На свой собственный вопрос: «В праве ли суверен основать дворянское сословие как наследственное, занимающее промежуточное положение между ним и прочими гражданами?» — Кант ответил решительно: «Нет». «Человек благородной крови не есть тем самым благородный человек» (6, 268), — считал он. Противоправным представляется И. Канту и произвол верховного правителя в вопросе о назначении на государственные должности. Он защищал свободу печатного слова, которую рассматривал как «единственный палладиум прав народа», но тем не менее ограничивал эту свободу «рамками глубокого уважения и любви к своему государственному устройству» (4(2), 95). Вероисповедание И. Кант рассматривал как «внутреннее дело совести каждого гражданина», в которое государство вмешиваться не вправе.

Все это доказывает, что Кант стоял на передовых для своего времени позициях. Однако нередко его обвиняют в том, что он не делал «таких решительных революционных выводов, к каким пришли прогрессивные мыслители во Франции, особенно Ж.-Ж. Руссо и его последователи»<sup>6</sup>, т. е. Марат и Робеспьер. Прежде всего это касается теории «общественного договора». По Руссо, условием возникновения государства являются добровольные соглашения свободных граждан. Условием же свободы, с его точки зрения, является равенство не только политическое, но и имущественное, которое обязано охранять государство, не допуская поляризации богатства и нищеты. И Марат, и Робеспьер осуждали закрепленный конституцией имущественный ценз, ограничивающий избирательные права граждан.

---

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



Канта же критиковали и продолжают критиковать за деление граждан на активных, самостоятельных, и пассивных, которые существенно зависят от воли других. К таковым Кант относил подмастерьев, приказчиков, служащих, рабочих, оброчных крестьян, домашнюю прислугу, т. е. людей, не владеющих собственностью, которую он рассматривал как одно из основных прав человека. Все пассивные граждане, по его мнению, могли бы приобрести самостоятельность, но до тех пор, пока это не произойдет, они должны быть лишены избирательного права. Тем не менее исторически такая точка зрения была прогрессивной, соответствовала передовым политическим идеям эпохи, о чем свидетельствует подобное деление граждан, закрепленное в якобинской конституции. Идеи же Руссо и его последователей даже их сотрудники по борьбе считали несколько преждевременными в данный момент.

Та же теория «общественного договора» послужила обоснованием идеи народного суверенитета, народовластия, где законы непосредственно принимаются собранием всех граждан, что давало народу право отказать в повиновении главе государства, если он нарушает «общественный договор». И. Кант придерживался совершенно иной точки зрения по этому вопросу: «Если даже власть или ее исполнитель, глава государства, нарушит первоначальный договор и тем самым, по мнению подданных, утратит право быть законодателем, так как уполномочивает действовать правительство совершенно насильственно (тиранически), то все же подданному не разрешается никакое сопротивление как ответ насилем на насилие» (4(2), 90). Запрет восстания И. Кант объясняет так: «...добываясь таким способом своего права, народ совершает величайшую несправедливость, ибо этот способ (если его принять в качестве максимы) делает ненадежным всякое правовое устройство и приводит к состоянию полного отсутствия законности (*status naturalis*), где всякое право, по меньшей мере, перестает иметь действие» (4(2), 92). Таким образом, любое восстание народа против существующего порядка И. Кант рассматривал как действие противоправное. Однако, как сам он указывал: «Если права народа попораны, то низложение его (тирана) будет справедливым» (6, 303).

Очевидно, что Кант перенес решение этих важнейших политических проблем в область этики, морали и права. К. Маркс охарактеризовал это так: он «...превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в *чистые* самоопределения «*свободной воли*», воли в себе и для себя, человеческой воли, и сделал из нее таким образом чисто идеологические определения понятий и моральные постулаты»<sup>7</sup>. Вот почему концепция Канта была названа «немецкой теорией французской революции».

В современной Иммануилу Канту Германии еще не сложи-

лось революционного третьего сословия, не было сколько-нибудь сильной политической оппозиции, поэтому идеи Французской буржуазной революции не могли быть на практике осуществлены в этой экономически и политически отсталой стране, а единственной формой сопротивления могла стать борьба идеологическая. Гуманизм и стремление преобразовать существующую действительность в лучшую и более разумную, свойственные немецкому Просвещению, до Канта носили скорее утопический характер. «Появление кантовского учения о праве и государстве,— как отмечает Е. В. Поликарпова,— стало переломным моментом в развитии политического сознания передовой буржуазной интеллигенции Германии. Кант стал для Германии нового времени первым политическим писателем, противопоставившим отвлеченным мечтам немецкого Просвещения конкретные принципы буржуазного правового государства. Его заслуга — в обосновании программы буржуазно-демократических преобразований»<sup>8</sup>. Оценивая отношение И. Канта к Великой французской буржуазной революции, практически все исследователи отмечают его противоречивость. С одной стороны, как указывали современники великого философа, он восторженно приветствовал происходившие во Франции события, жадно прочитывал сообщения о них в газетах, а все разговоры непременно сводил к их обсуждению. С другой же стороны, революцию он охарактеризовал как действие противоправное, не подлежащее одобрению.

Некоторые возвели этот так называемый революционный парадокс Канта в разряд антиномий, где «и тезис и антитезис можно доказать одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами» (4(1), 161).

Другие же попытались пролить свет на природу столь явного противоречия. Так, например, П. Н. Галанза полагает, что в общем и целом для Канта характерно «отрицательное отношение к революции» как действию противоправному, что великий философ являлся «только сторонником буржуазно-либеральных реформ, не колебавших господствующего положения феодального класса Германии»<sup>9</sup>. Тем не менее, как уже показано, И. Кант стоял за отмену решительно всех порядков, действовавших в феодальной Германии. Правда, он не считал, что достичь этих изменений необходимо только путем революции.

Отметив, что на первом этапе Кант «открыто выразил свое восхищение французской революцией», П. Н. Галанза указывал, что со временем в трудах этого философа «решение политических вопросов носило все более консервативный характер»<sup>10</sup>. Объяснял он этот факт тем, что «языком Канта говорил страх перед плебейской расправой с феодалами, проведенной во Франции, на который накладывается общее усиление политической реакции в самой Пруссии»<sup>11</sup>. Доказательством ему

служит анализ работ 90-х гг., где от требования гарантии безопасности для бывшего монарха (см. 6, 304) И. Кант переходит к осуждению восставшего, как виновного в преступлении, государственной измене, как человека, пытавшегося погубить свое отечество (4(2), 241).

Вероятно, И. Кант имел в виду вовсе не поворот в сторону реакции, а просто до конца развил свою теорию, первоначально изложенную лишь в виде тезиса. Исходя из того, что любое восстание или революция представляют собой правонарушение, Кант должен был предусмотреть и наказание за него. Однако этого не происходит: «Но если бы даже бурей революции, вызванной дурным устройством, было бы неправомерно достигнуто более законосообразное устройство, то и тогда нельзя считать дозволенным вернуть народ к прежнему устройству, хотя при этом устройстве каждый, кто прибегал к насилию, по праву мог бы быть наказан как мятежник» (6, 293). Считая необходимым предоставить бывшему сюзерену гарантию, что он не будет привлечен к ответственности за прежнее дурное управление, И. Кант одновременно отказывал ему и в праве поднимать контрреволюцию против стихийно победившей революции: «Если бы народу удалось восстание, то глава должен был бы вернуться к положению подданного и не поднимать восстание с целью взять власть, но и не следует бояться, что его привлекут к ответственности за его прежнее управление государством» (6, 304).

Более того, общественный строй, достигнутый в результате восстания в Швейцарии, Нидерландах и Великобритании, с точки зрения И. Канта, справедливо было считать весьма удачным. Патриархальному деспотическому правительству, существовавшему в Германии, Кант противопоставлял справедливое «патриотическое» правительство. Несомненно, под таковым он подразумевал революционное правительство Франции, поскольку в это время французских революционеров называли «патриотами».

В конце 1792 г., когда в Германии уже поутихли восторги по поводу «зари свободы и торжества прав человека» и началось клеймение народных масс за их жестокость, когда появились высказывания о том, что чернь не созрела для свободы, И. Кант дал отповедь столь робкому и неустойчивому общественному мнению. Он указал, что созреть для свободы может лишь тот, кто добудет себе эту свободу, что первые шаги на ее поприще неизбежно должны отличаться грубостью и жестокостью там, где народ раньше привык только повиноваться.

Тогда же И. Кант прочел в переводе Гентца книгу Берка «Размышления о французской революции», теоретически доказывающую правоту тех, кто, испугавшись революционной грозы, морально поддерживал интервенцию во Франции стран коалиции, имевшей целью восстановление монархии.

Если бы великий немецкий философ устранился расправы над Людовиком XVI, который был гильотинирован 21 января 1793 г., то он бы не опубликовал в конце сентября того же года свою первую политическую статью «О поговорке: «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики», в которой принципы государственного устройства, кажущиеся Канту справедливыми и правомерными, почти полностью совпадают с программой Французской революции. После обнародования манифеста герцога Брауншвейгского, когда прусская армия взяла в болотах Аргонны, присоединившись к войскам коалиции, И. Кант смело поставил вопрос: «Могут ли другие державы образовать союз в поддержку свергнутого государя для того, чтобы не оставить безнаказанным преступление, совершенное народом, и чтобы оно не было соблазном для других государств? Имеют ли они право и призваны ли силой возвращать государственное устройство любой другой страны, возникшее в результате революции, в прежнее состояние?» (4(2), 246).

Ответ, данный Кантом, довольно просторен и опять переносит нас из исторической реальности в область международного права, но он совершенно однозначен. Говоря о союзе народов, И. Кант подчеркивает, что «согласно идее первоначального общественного договора необходим союз народов не для того, конечно, чтобы вмешиваться во внутренние раздоры другой стороны, а для того, чтобы оказать друг другу помощь при нападении внешних врагов» (4(2), 270). А рассуждая о целях войн, Кант категорически заявляет: «Ни одна война между независимыми государствами не может быть карательной войной (*bellum punitivum*)» (4(2), 274).

Более того, оценивая события Французской революции по прошествии нескольких лет, в «Споре факультетов» (1798). И. Кант признает ее явлением исторически необходимым, прогрессивным фактором, ведущим к более совершенному строю. Кант обращается к «событию нашего времени», которое «доказывает моральную тенденцию человеческого рода» к совершенствованию, к прогрессу. «Революция одного одаренного народа, которую мы видели в наши дни, пусть она будет удачна или нет, даже если она сопровождается такими несчастьями и ужасами, что добропорядочный человек не решился бы второй раз даже удачно проделать такой эксперимент за счет стольких жертв,—заявляет И. Кант,—эта революция, скажу я, встречает у зрителей (которые не сами участвуют в игре) такое сочувствие, которое граничит с энтузиазмом»<sup>12</sup>. Не боится он и предсказать «повторение революционных взрывов» в будущем, «ибо данное событие слишком огромно, слишком переплетено с интересами человечества и по своему влиянию слишком распространилось на все части мира, чтобы народы не вспомнили о нем при благоприятной возможности и чтобы не были возобновлены попытки подобного рода»<sup>13</sup>.



Столь высокая оценка, данная И. Кантом Великой французской буржуазной революции, дала основание Ю. Я. Мошковской считать, что Кант был «совершенно последователен, когда с поразительной смелостью взялся за защиту не только теории французской революции, но и ее практики»<sup>14</sup>. Разделяют это мнение и исследователи из ГДР. «Кантовское признание французской революции — не случайность», — утверждают они. Это не раз подчеркивается проблематикой его философии, соответствует ее исходной и конечной целям»<sup>15</sup>.

Е. В. Поликарпова тоже отмечает, что взгляды Канта не становились со временем более реакционными, а просто его позиция «совпадала с позицией той крупной и средней французской буржуазии, чьи интересы отстаивали в 1789—1791 гг. Барнав, Дюпре, Ламетье, в 1792 г. — Бриссо, Кондорсе, Ролан, Гаде»<sup>16</sup>. Эта «солидная и умеренная буржуазия», как ее определял В. И. Ленин, была позднее на время отодвинута в сторону<sup>17</sup>, и на сцену вышли парижские санкюлоты, их идеологи и организации. Именно их взгляды и отличались той радикальностью, которой не было у И. Канта. Таким образом оказывается, что даже колебания и противоречия кантовской теории государства и права отражали колебания и противоречия в развитии самой буржуазной революции во Франции, отражали саму специфику буржуазной революции с присущими ей полочнчатостью, ограниченностью, непоследовательностью.

Л. А. Калинин, не ограничиваясь простой констатацией противоречивости в отношении Канта к Французской революции, вскрывает ее причины и философский смысл этой противоречивости<sup>18</sup>.

И. Кант рассматривает события во Франции как «феномен не революции, а эволюции естественно-правовой конституции»<sup>19</sup>, т. е. как звено в цепи непрерывного прогресса легальности, усиливающей моральность общества. Достижение политических свобод, хотя бы в их буржуазно-ограниченном толковании, и позволило ему дать в целом оптимистическую оценку революции и ее возможностей.

Однако, будучи идеалистом и стоя на метафизических позициях, Кант был не в состоянии разглядеть основного смысла революции — качественного скачка в развитии общества — перехода от феодальной формации к буржуазной. Общество, с его точки зрения, не претерпело качественных изменений, а лишь медленно эволюционировало, заставляя отчасти переориентировать существовавшую до этого систему моральных норм и ценностей.

В своем отношении к Французской революции, ее ходу и последствиям И. Кант оставался идеалистом, стремящимся к просветительству и постепенному нравственно-правовому совершенствованию общества, которое в идеале должно было бы происходить путем реформ, проводимых главой государства;

однако даже ему уже было очевидно, что сильные мира сего не будут особенно стремиться к выполнению своего нравственного долга, из чего вытекала закономерность и неизбежность революций.

Великая французская буржуазная революция осуществила на практике то, что было созвучно идеям Канта о справедливом устройстве правового государства. И если кантианство в собственно философском плане в первой половине XIX в. утратило свое влияние, то в области права и учения о государстве влияние И. Канта никогда не исчезало, а с 20—30-х гг. прошлого столетия все более возрастает. Анализ кантовских трудов, посвященных этим вопросам, актуален и сегодня, особенно для нашего общества, в котором идет разработка основных положений концепции социалистического правового государства.

<sup>1</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Философский манифест исторической школы права//Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 88.

<sup>2</sup> Поликарпова Е. В. Учение И. Канта о праве и государстве: Автореф. дис. канд. юрид. наук. М., 1973. С. 4.

<sup>3</sup> См.: Конституции и законодательные акты буржуазных государств XVII—XIX вв. М., 1957. С. 250—252, С. 330—333.

<sup>4</sup> См.: La Constitution française, proclamée le 18 septembre 1791. Strasbourg s. a.

<sup>5</sup> См.: Constitution française, précédée de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, décrétée par la Convention Nationale de la France en 1793 et présentée à l'acceptation du peuple français. Paris. l'an II.

<sup>6</sup> Галанза П. Н. Учение И. Канта о государстве и праве. М., 1960. С. 4.

<sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Философский манифест исторической школы права//Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 88.

<sup>8</sup> Поликарпова Е. В. Указ. соч. С. 6.

<sup>9</sup> Галанза П. Н. Указ. соч. С. 4.

<sup>10</sup> Там же. С. 5.

<sup>11</sup> Там же. С. 56.

<sup>12</sup> Кант И. Спор философского факультета с юридическим//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1981. Вып. 6. С. 104.

<sup>13</sup> Там же. С. 104.

<sup>14</sup> Мошковская Ю. Я. Французская буржуазная революция 1789—1794 гг. М.; Л., 1941. Гл. 6. С. 338.

<sup>15</sup> Manfred Buhr, Gerd Irrlitz. Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische. Quelle das Marxismus. Teil I. Berlin, 1968. S. 16.

<sup>16</sup> Поликарпова Е. В. Указ. соч. С. 17.

<sup>17</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 226.

<sup>18</sup> Калининников Л. А. Теория революции в «критической философии»//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1981. Вып. 6. С. 104.

<sup>19</sup> Кант И. Указ. соч. С. 104.

## ЛОГИЧЕСКОЕ КАНТОВЕДЕНИЕ

В последнее время в ряде наук когнитивного цикла (логика, лингвистика, психология, «искусственный интеллект») возникла потребность в новых идеях, источник которых был обнаружен в традиционных философских концепциях, а развитие логики и лингвистики предоставило в распоряжение ис-

следователей новые методы анализа текстов и содержащихся в них рассуждений. Перспективность такого рода исследований навела калининградских кантоведов на мысль, что соответствующее времени развитие кантоведения должно учитывать новые тенденции, возникшие на стыке изучения традиционных философских концепций и наук когнитивного цикла. Из этого осознания и некоторых организационных усилий, направленных на его воплощение в жизнь, возникло направление в историко-философской науке, которое получило название «логическое кантоведение». Это направление в настоящее время включает исследования двоякого типа: во-первых, раскрытие эвристического потенциала кантовской философии для современных исследований по логике и смежным областям знания и, во-вторых, применение разработанных в логике и лингвистике точных средств для анализа структуры кантовских текстов и рассуждений. В качестве организационной поддержки таких исследований было решено провести серию семинаров, посвященных логико-лингвистической проблематике в кантоведении. Открыл эту серию семинар «Наследие Канта и современные логико-лингвистические исследования» (Калининград, 12—13 ноября 1987 г.). К логическому кантоведению относится также работа секции «Философия Канта и современные логико-методологические исследования» в рамках IV Кантовских чтений, посвященных 200-летию юбилею «Критики практического разума» (Светлогорск Калининградской обл., 12—14 октября 1988 г.). В проведенных обсуждениях доминировали четыре темы: 1) философия Канта как источник идей для современных исследований по логике и «искусственному интеллекту»; 2) роль философии Канта в становлении современных логико-философских концепций; 3) исследование текстов Канта при помощи логико-лингвистических средств; 4) анализ смысла терминов и характера рассуждений в философии Канта с помощью текстологического и сравнительно-исторического методов. Первые шаги логического кантоведения в Калининграде показали, что постепенно формируется научное направление, открывающее новые связи философской традиции с современностью, обещающее дать целый комплекс плодотворных идей для развития современной логики и смежных с ней областей знания и, возможно, знаменующее новый этап в изучении текстов самого Канта.

В настоящем разделе сборника мы представляем первые результаты исследований в области логического кантоведения.

Следующий шаг — проведение в сентябре 1989 г. очередного теоретического семинара «Логическое кантоведение-2: Логика практического разума». На этом семинаре рассматривались связи кантовской практической философии с областями логики, учитывающими особенности рассуждений о действиях человека и компьютера, о ценностях, нормах, императивах и т. п., а также примененные логико-лингвистических средств к анализу корпуса кантовских текстов по практической философии.

*Редколлегия.*

## ИММАНУИЛ КАНТ И СОВРЕМЕННАЯ ЛОГИКА

*В. А. Смирнов*  
(Институт философии АН СССР)

Логика в своем развитии всегда обращалась к истории философской мысли. Это стало традицией. С одной стороны, результаты логики опробовались при решении тех или иных философских проблем, а с другой стороны, обращаясь к различным философским учениям, логика черпала в них новые идеи, получала дополнительные стимулы для развития новых направлений. Хорошо известно, что целый ряд направлений

логической науки возник именно так. Яркий пример — временная логика. Первоначально временная логика возникла просто как вспомогательная историко-философская дисциплина для анализа античных текстов, а затем, получив импульс со стороны сугубо историко-философской проблематики, она превратилась в самостоятельный очень интересный раздел неклассической логики, в котором были получены результаты, обнаружившие неожиданные выходы даже на технические приложения (например, применение логических средств к синтезу и верификации программ — одно из перспективных направлений, которое имеет прикладное значение). При этом за небольшой срок, буквально за 10—15 лет, произошел переход от историко-философской проблематики к проблемам прикладного характера.

Такая тенденция сокращения срока от подхода сугубо теоретического, очень абстрактного, до подхода прикладного характерна для наших дней. Но я считаю, обращение к философии Канта — это не просто стандартное обращение к одной из философских систем наряду с другими системами. Здесь есть некоторая специфика. И специфика определяется нынешним состоянием современной науки.

В Москве прошел Всемирный конгресс по логике, методологии и философии науки (август 1987 г.), и, осмысливая результаты конгресса, можно отметить такую очень характерную черту в логической науке. На Канадском конгрессе было сконцентрировано внимание на связи логики с теорией познания, Зальцбургский конгресс привлек внимание ученых к связи логики с лингвистикой и ориентировал на контакты логиков с лингвистами. Московский конгресс четко проявил связи логики с прикладными темами, с компьютерной наукой, причем в очень разностороннем плане. Здесь надо подчеркнуть, что эта связь логики с современной компьютерной наукой в широком смысле слова осуществляется не сама по себе, а через связь логики с теорией познания, с глубокими философскими проблемами. Это и понятно. Например, японская программа создания компьютеров 5-го поколения требует глубокого анализа общения человека с машиной, создания языков, понятных и для человека, и для машины. Здесь возникает очень много интересных проблем. Какого рода эти проблемы и почему обращение к Канту здесь интересно?

Во многом наука развивалась в абстракции от наших возможностей, ресурсов, и мы абстрагировались от конечности — как от конечности субъекта познания, так и от конечности наших возможностей. Сейчас уже от этого невозможно абстрагироваться полностью. Любая система, будь то компьютер или человек, — это конечные системы — везде мы имеем дело с конечной памятью, конечными ресурсами; какие-то задачи решаются при абстрагировании от этих пределов, но работа в



реальных условиях, особенно прикладные вопросы требуют учета конечности по всем параметрам. Здесь как раз не случайно обращение к кантовской в широком смысле проблеме — конечности человека во времени и предельности возможностей человека как физического существа. Это вопросы очень глубокие, в том числе и в логическом плане. Само понятие конечного при всей его ясности оказывается отнюдь не тривиальным. Более того, возникает проблема эффективности: важно не только то, что задача в принципе разрешима, нам надо знать, решается она данными средствами или не решается.

Вопрос об эффективности гораздо сложнее. И здесь опять возникает проблема соотношения стандартного теоретико-множественного подхода и подхода более эффективного. В данном случае мы снова обращаемся к проблематике Кантовой философии. Я говорю об одной из центральных проблем — проблеме не просто эффективности, но еще и сложности. Нам важно не только знать, что задача в принципе разрешима, но знать, также, насколько она сложна. Круг этих проблем как раз и стимулирует очень внимательное отношение и к интуиционизму, и к кантовской философии в целом.

Не ставя целью изложить какие-то законченные результаты, я попытаюсь просто поставить некоторые проблемы для размышления. Не подлежит сомнению, что сейчас особое внимание привлекает эффективный подход. Возьмем, к примеру, логическую семантику. Стандартная семантика — теоретико-множественная: мы принимаем идею актуальной бесконечности. Упомянутые выше проблемы указывают на необходимость разрабатывать более эффективную семантику. И в этом смысле полезно обратиться к наследию Канта, в частности, к его работам на стыке критического и предкритического периода 1763 г. В дальнейшем я буду обращать внимание в основном на эти работы. Обратимся к работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1, 391—510).

Известна лейбницевская концепция соотношения возможного и действительного. Лейбниц исходил из идеи, что понятие возможности является исходным понятием, а понятие действительности является вторичным, т. е. действительность — одно из возможного. Эта лейбницевская идея лежит, по существу, в основе всей классической математики: мы описываем возможное, а действительное выбираем как одно из возможных. Кант подходит к вопросу совершенно иначе. Он считает, что идея возможного (он различает логическую возможность и реальную возможность), идея реальной возможности не является первичной. Грубо говоря, для того, чтобы иметь идею возможного, нам нужно иметь идею действительного, потому что возможное есть некоторая перекombинация существующего. Исходя из чего-либо и зная методы замены, перекombинации существующего, мы и приходим к идее раз-

личных возможностей. Отсюда мысль Канта о доказательстве бытия Бога заключается в следующем: поскольку идея возможного вторична, а возможность у нас имеется, значит что-то должно быть абсолютно действительным. И это он отождествляет с идеей Бога.

В данном случае нас интересует не теологическая сторона дела, тем более, что сам Кант впоследствии отказывается от теологической трактовки, а интересует сама общая концепция, открывающая совершенно иное понимание соотношения между действительным и возможным и совершенно другую понятийную структуру. Эта понятийная структура как раз и легла в основу интуиционизма — более тонкого подхода к основаниям математики и вообще к нашему стилю мышления. Этот подход, который заложен, в какой-то степени в кантовской работе, достаточно глубокий и воспринятый интуиционизмом, как раз очень интересен для нас в свете построения неклассических, более эффективных, более операционалистских семантик, которые сложнее традиционных, но имеют большое прикладное значение. Большой вклад в развитие такого подхода внесли ученые нашей страны, особенно математики школы Лузина и школы Маркова. Этот подход относится к одному из самых перспективных направлений в логической науке, в основаниях математики.

Теперь я хотел бы остановиться на некоторых общих моментах понимания логики. Сейчас, в связи с приложением логики к компьютерной науке, очень остро встал следующий вопрос. Традиционно считалось, что логика абстрагируется от психологии: логику не интересует, как реально мыслит человек, а важно то, как надо мыслить, чтобы при истинности посылок получить истинный результат, безотносительно к тому, кем реализуется этот способ мышления (человеком или машиной). Дело логики — изучать возможные классы рассуждений. Эта восходящая к Лейбницу традиция и в современной логической науке является господствующей. Однако сейчас, когда возникла необходимость решать серьезные прикладные задачи, нередко ставится вопрос, не следует ли от нее отказаться? Не обратиться ли логике вновь к обыденному мышлению? Высказывается мнение, что старая логика рассуждает абстрактно, а надо изучать, как на самом деле рассуждает человек. Я бы не согласился с такой постановкой проблемы, с таким ее решением.

Некоторые специалисты компьютерной науки, ставя вопрос именно так, пытаются развивать логику обыденного рассуждения. На мой взгляд, вряд ли это перспективное направление, ибо обращаться надо не к анализу обыденного рассуждения, а к очень глубоким теоретико-познавательным и другим учениям, к философии, может быть, даже к теории психологии. Математику мы не построим, бегая от одного человека к дру-

гому и спрашивая, как они вычисляются. Прикладные вопросы не дают оснований для развития логики и математики. По этому поводу Кант высказался очень четко. Я хочу обратить на это внимание. Кант пишет: «Далее логику принято разделять: на логику *естественную*, или *популярную*, и на *искусственную*, или *научную*... Но такое разделение неправомерно, ибо естественная логика, или логика обычного разума, есть, собственно, не логика, но антропологическая наука, имеющая лишь эмпирические принципы, так как она толкует о правилах естественного применения рассудка и разума, каковые познаются лишь *in concreto*, следовательно, помимо сознания их *in abstracto*. Поэтому лишь искусственная, или научная, логика заслуживает этого имени как наука о необходимых и всеобщих правилах мышления, которые могут и должны быть познаваемы *in concreto a priori*, независимо от естественного применения рассудка и разума, хотя первоначально их можно было бы находить лишь посредством наблюдения этого естественного применения»<sup>1</sup>. Мысль Канта очень интересна и, на мой взгляд, современна. В. М. Сергеев считает, что эти взгляды Канта устарели<sup>2</sup>. Конечно, многие идеи Канта можно считать устаревшими, но тем не менее мне кажется, что здесь Кант не устарел. Именно в данном случае он современен. Это, разумеется, дискуссионный вопрос. Мое мнение состоит в том, что центральный путь развития логической науки не в ориентации на обыденные рассуждения, а в ее ориентации на более глубокие теоретические, философские основания науки и мышления в целом.

В связи с этим мне хотелось бы обратить внимание на некоторые моменты. Я хочу вернуться к ранним кантовским работам, пониманию Кантом логики. Мы привыкли считать, что Кант остался в стороне от основного русла развития логики, и если Кант оказал влияние, скажем, на Фреге, то скорее как мыслитель, высказывавший противоположные идеи. Существует точка зрения, что Кант не имеет отношения к формальной логике, не внес в нее никакого вклада. Я думаю, здесь нужны некоторые коррективы. Поставим такой вопрос. Возможны ли, по Канту, истинные суждения с пустым субъектом? Это важный вопрос. На мой взгляд, при традиционной интерпретации силлогистики предполагается непустота субъекта в позитивных суждениях, а в отрицательных нет. Такое понимание категорических суждений было предложено В. Оккамом. Мною была аксиоматизирована силлогистика, соответствующая этой трактовке (и названа *C2*)<sup>3</sup>. Как обстоит дело у Канта? Этот вопрос проясняется при анализе ряда его текстов, прежде всего антиномий. «Мир конечен в пространстве и времени» и «Мир бесконечен в пространстве и времени» суть противоположные суждения. Кант допускает, что такие суждения могут быть оба истинными. Но в каком случае? Если бы он принимал, что субъект

должен быть не пуст, они не могли быть одновременно истинными. Это противоречит законам логики. Но они могут быть истинными при условии, что субъект пуст. Согласно Канту, понятие мира — пустое понятие. Ничего ему не соответствует. Таким образом, Кант допускает работу с пустым термином.

Но если это так, то, конечно, он должен был принимать и саму стандартную логику, силлогистику. И в этой связи целесообразно обратиться также к работе 1762 г. «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма». Казалось бы, работа очень четкая и ясная, и, на первый взгляд, здесь Кант просто повторяет Аристотеля. Однако здесь есть некоторая тонкость. Я хочу обратить внимание, что, по Канту, первая фигура делает чистые умозаключения, а все остальные модусы сводятся к ним с помощью непосредственных рассуждений, т. е. выводов из одной посылки. Какие Кант принимает непосредственные умозаключения? Только обращение и противопоставление. Можно построить таким образом понимаемую силлогистику, но совершенно без логического квадрата. Не обязательно, чтобы общеотрицательные суждения являлись отрицанием частноутвердительных и частноотрицательные — общеутвердительных. В целом это очень интересная проблема — выяснить, как Кант понимал силлогистику, имея в виду, что он допускает пустоту субъекта, а все последующие его работы именно это и предполагают. Я могу, в частности, сослаться на уже упомянутую работу «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», на некоторые места «Критики чистого разума», где подтверждается концепция возможности пустоты субъекта<sup>4</sup>.

Теперь о другой работе на стыке докритического и критического периода, об «Опыте введения в философию понятия отрицательных величин» (1763), где Кант выдвигает очень глубокие идеи. Иногда говорят, что Кант принимал только традиционную силлогистику. Это не совсем так. Он четко понимает значимость «исчисления счастливых случайностей», т. е. теории вероятностей, и называет ее *логикой* счастливых случайностей. Более того, он ставит вопрос о методе философии и методе математики. Он резко возражает, когда философия понимается по аналогии с математикой, и говорит, что это мало к чему приводит, но очень настойчиво подчеркивает важность применения методов математики к философским проблемам; он считает, что и естествознание не должно строиться по методу математики, а должно применять математику. Это то, что касается вероятностной логики.

У Канта имеется и несколько иного плана очень интересная, но, к сожалению, не получившая развития мысль о расширении логического на другие сферы. Эта идея, насколько мне известно, оказалась не реализованной. Я имею в виду следующее. В упомянутой работе «Опыт введения в философию по-



нения отрицательных величин» Кант пишет, что в математику вошло учение о положительных и отрицательных числах. Но никакого его аналога, если мы абстрагируемся от количественной стороны дела, в области философской проблематики не разрабатывается. И далее Кант выдвигает интересную программу рассмотрения, внедрения этих идей. Нас в первую очередь интересует область собственно логических исследований. Здесь, я думаю, этой мысли можно придать более оперативный смысл. При этом можно поступить двояким образом. С одной стороны, можно использовать общую теорию измерения, разрабатываемую школой П. Суппеса, А. Тверского и др.<sup>5</sup>.

Обычно теория измерений строится таким образом, что используется множество положительных действительных чисел. Теория, когда рассматриваются все действительные числа, менее разработана. А это нетрудно сделать, учитывая наличие развитых теорий измерений, и рассмотреть шкалу отображения на все числа (положительные и отрицательные). Это один путь. Второй путь рассмотрения, который может быть более нагляден, — это сопоставление в логике понятию не только объема, но и антиобъема. Любое понятие характеризуется как тем классом объектов, которые обладают какими-либо признаками, так и тем классом объектов, которые ими заведомо не обладают. Впервые эта идея использована Крипке в последних его работах. Если мы будем понятие характеризовать парой — классом тех объектов, которые обладают, и классом объектов, которые не обладают признаками (при этом мы не обязаны допускать, что пересечение объема и антиобъема не пусто и что их объединение охватывает весь универсум), то это дает возможность понять реальные противоположности в смысле Канта. Например, когда мы говорим «счастливый», мы характеризуем классы людей, обладающих и заведомо не обладающих этим свойством, хотя эти классы могут пересекаться и т. д. И тогда противоположное понятие есть понятие, где антиобъем стал объемом, а объем — антиобъемом. Таким образом, мы даем очень хорошую экспликацию понятия противоположного.

Н. А. Васильев писал, что мы привыкли считать, что наши органы чувств дают только положительную информацию, а для отрицательной информации у нас органов чувств нет. Отсутствие признака есть всегда результат вывода. «Стол не зеленый». Что это такое? Я не вижу, что он не обладает зеленостью. Я вижу, что он желтый, а желтым и зеленым предмет не может быть одновременно, и отсюда делаю вывод, что он не зеленый. А представьте себе организм, который может воспринимать не только наличие признака, но воспринимает и отсутствие признака. И тогда может оказаться, что он одновременно может быть и зеленым, и не зеленым. Или представьте прибор, имеющий  $n$  каналов, выходов. Мы приходим к идее многомерной логики. И в этом отношении идея Канта

об отрицательных величинах в математике очень глубока. Если ее переформулировать в логическом плане, она актуальна в наши дни. И самое главное, имеются средства для ее обсуждения.

В итоге мне хочется подчеркнуть, что я специально взял вопросы, лежащие в истоках философии Канта, относящиеся к переходу от докритического к критическому периоду. Здесь идеи более просто сформулированы, но на базе этих идей в последующем реализуется кантовская философия, и я думаю, здесь имеются возможности, во-первых, проанализировать многие собственно кантовские идеи с использованием современных средств. Во-вторых, внимательное прочтение Канта с этой точки зрения подскажет нам новые пути развития логической науки, будет стимулировать разработку новых логических средств.

<sup>1</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 325.

<sup>2</sup> Сергеев В. М. О логике аргументации в «Основах метафизики нравственности» И. Канта//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1986. Вып. 11. С. 47—54.

<sup>3</sup> Смирнов В. А. Адекватный перевод утверждений силлогистики в исчисление предикатов//Актуальные проблемы логики и методологии науки. Киев, 1980.

<sup>4</sup> Кант И. Критика чистого разума. Пг., 1915. С. 298—303.

<sup>5</sup> Krantz L., Luce R., Suppes P., Tversky A. Foundations of Measurement. Vol. 1. N.-Y.; London, 1971.

## ЛОГИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

В. С. Меськов

(Московский государственный университет)

**«ДВЕ ВЕЩИ НАПОЛНЯЮТ ДУШУ ВСЕГДА НОВЫМ И БОЛЕЕ СИЛЬНЫМ УДИВЛЕНИЕМ И БЛАГОГОВЕНИЕМ, ЧЕМ ЧАЩЕ И ПРОДОЛЖИТЕЛЬНЕЕ МЫ РАЗМЫШЛЯЕМ О НИХ,— ЭТО ЗВЕЗДНОЕ НЕБО НАДО МНОЙ И МОРАЛЬНЫЙ ЗАКОН ВО МНЕ» (4 (1), 499).**

Обычно исследователи останавливают внимание, образно говоря, на «звездном небе» и «моральном законе», а «Критику практического разума» (1788) рассматривают в качестве одного из трех главных произведений И. Канта по вопросам этики.

Думается, что в этом произведении существен и еще один аспект — акцент на возможности размышления об этих двух сферах. Действительно, нас не может не поражать сама возможность такого размышления. Мы, вслед за И. Кантом, должны задаться вопросом о том, требует ли каждая из этих сфер своего способа размышления, или мы можем размышлять о них единым образом. Как соотносятся, если имеются, эти способы между собой? Какова логика, соответствующая (экспли-

цирующая) этим способом рассуждения? Как И. Кант решал эти вопросы в рамках «Критики практического разума»?

Актуальность такой постановки вопросов определяется рядом обстоятельств. Во-первых, имеет место факт участвовавших запросов естествоиспытателей по поводу негегелевских типов диалектики; во-вторых, все более дает себя знать недостаточная разработанность в диалектическом материализме концепции противоречия, видов противоречия, механизмов возникновения и преодоления противоречивости; в-третьих, требует дальнейшего осмысления сама диалектика И. Канта, материалистические мотивы его философской концепции. Представляется целесообразным рассмотреть «Критику практического разума» и с этих позиций.

Нас специально будут интересовать следующие проблемы: характер диалектики практического разума, характер и виды противоречий, способы устранения противоречий, устранение противоречий как механизм расширения описательных возможностей, экспликация этих механизмов средствами систем современной логики, характер логической системы, адекватной данным способам рассуждения.

Обратимся прежде всего к выяснению вопроса об основных чертах кантовской диалектики, как они представлены в анализируемом произведении. Прежде всего заслуживает внимания утверждение о том, что характер применения чистого разума (спекулятивный или практический) не изменяет его диалектическую природу: «Чистый разум, будем ли мы его рассматривать в спекулятивном или практическом применении, всегда имеет свою диалектику, так как он требует абсолютной целокупности условий для данного обусловленного, а ее можно найти только в вещах в себе» (4(1), 437—438). Это обстоятельство находит отражение и в структуре изложения критики практического разума: «...мы будем иметь в ней *учение о началах и учение о методе*, а в учении о началах будем иметь в качестве первой части *аналитику* как правило истины и *диалектику* как изложение и устранение видимости в суждениях практического разума» (4(1), 327). В дополнение к этому разум должен «исследовать эту видимость, откуда она возникла и как можно ее устранить» (4(1), 438).

Здесь мы находим явное определение диалектики как рассматривающей возникновение, изложение и устранение видимости в суждениях чистого разума.

Кант дает ответ и на вопрос о том, в чем заключается эта видимость: «...из приложения этой идеи разума о целокупности условий (стало быть, о безусловном) к явлениям неизбежно возникает видимость, будто эти явления суть вещи сами по себе (ведь без предостерегающей критики их всегда считают таковыми); эта видимость никогда не казалась бы ложной, если бы она не выдавала себя из-за *противоречия* разума с

самим собой в применении его основоположения к явлениям — предполагать безусловное для всего обусловленного» (4(1), 438). Таким образом, противоречие разума с самим собой является лишь проявлением этой видимости. Такой подход в определенном смысле уже предreshает понимание противоречия как сугубо гносеологической характеристики. Причем в силу кантовского понимания диалектики как учения о возникновении, изложении и устранении видимости при анализе противоречий также должны быть решены вопросы их возникновения, изложения и устранения. Именно в этом смысле нужно понимать его утверждение о том, что антиномия есть заблуждение, но не тривиальное, а благотворное — требующее своего устранения. Представляется, что именно этот позитивный смысл нужно вкладывать в имеющую место трактовку диалектики Канта как негативной: «...антиномия чистого разума, которая обнаруживается в его диалектике, на деле есть самое благотворное заблуждение, в какое может только впасть человеческий разум, так как, в конце концов, она побуждает нас искать ключ, чтобы выбраться из этого лабиринта...» (4(1), 438). Аналогичным образом обстоят дела с разумом в его практическом применении: «Как чистый практический разум он также ищет безусловное для практически обусловленного (зависящего от склонностей и естественных потребностей)...» (4(1), 438).

Рассмотрим процесс кантовского диалектического анализа на примере возникновения, изложения и устранения антиномии практического разума.

Возникновение антиномии покоится на принятии следующего положения: «Два определения, *необходимо* связанные в одном понятии, должны быть соединены как основание и следствие, причем так, что это *единство* рассматривается или как *аналитическое* (логическое соединение), или как *синтетическое* (реальная связь), первое — по закону тождества, второе — по закону причинности» (4(1), 442).

Далее, возьмем два необходимо связанных понятия — «добродетель» и «счастье». Зададимся вопросом о характере связи между ними. Кант показывает, что эта связь не аналитическая, следовательно, она синтетическая, то есть в данном случае причинностная. Что же в этой паре является причиной? Сформулируем два возможных ответа:

1-й. *Счастье* — причина добродетели.

2-й *Добродетель* — причина счастья.

Первое, по Канту, безусловно невозможно, а в силу этого и безусловно ложно. Второе — также невозможно, а в силу этого ложно, но не безусловно. Таким образом, оба из рассматриваемых высказываний получают истинностную оценку «ложно», при данном анализе, что не соответствует закону исключенного третьего, а поэтому и трактуется как антиномия.

Согласно результатам проведенного ранее анализа эта ан-



тиномия есть лишь проявление видимости, и последующей задачей диалектического рассмотрения является ее устранение.

Кант проводит такое устранение путем явного учета условий истинностной оценки. Первое высказывание ложно безусловно и поэтому не может изменить свой статус. Второе же лишь условно ложно, то есть при определенных других условиях оно может рассматриваться и как истинное. В тексте мы находим ответ на вопрос о том, каково это условие, при котором второе высказывание является истинным. Оно ложно при условии, что существование в этом мире является единственным способом существования разумного существа. Тогда, если мы предположим возможность существования в других мирах, отличных от того, в котором второе высказывание не принимается, то в этих мирах оно может оказаться истинным. Следовательно, для такого мира первое высказывание, как и ранее, будет оставаться ложным, а вот второе, противоречащее ему, уже станет истинным. Отсюда для данного мира антиномия не возникает. Сказанное позволяет сделать вывод, что для устранения антиномии мы должны в данном случае просто изменить мир.

Проведем логическую реконструкцию данной процедуры устранения противоречия. Здесь прежде всего предметом тщательного логического анализа должна стать Кантова концепция миров. В связи с этим обращает на себя внимание употребление Кантом терминов «возможный мир» («...этот мир мы знаем слишком мало и еще в меньшей мере можем сравнивать его со всеми возможными мирами...» (4(1), 474); «С помощью метафизики дойти от познания *этого* мира до понятия о боге и до доказательства его бытия *достоверными выводами* невозможно потому, что мы должны были бы познать этот мир как совершеннейшее возможное целое, стало быть, познать для этого все возможные миры, дабы иметь возможность сравнивать их с этим миром, значит мы должны были бы быть всеведущими, чтобы сказать, что этот мир был возможен только благодаря *богу*...» (4(1), 474), «чувственно воспринимаемый мир», «мир явлений», «мир вещей в себе», «умопостигаемый мир» и т. д. Особое место в этой концепции должно быть отведено миру, в котором мы можем усмотреть, если будем иметь соответствующий ключ, «высший неизменный порядок вещей» (4(1), 438).

Мы не можем даже претендовать в рамках данной статьи на какую бы то ни было полноту или даже адекватность, а лишь попытаемся предложить некоторую логическую реконструкцию, представляющую исходный материал знаний.

Единственный аналитический мир — умопостигаемый, необходимый, подчиненный вечному и неизменному порядку вещей.

Множество синтетических миров — чувственно воспринимаемых, возможных явлений.

Явным образом эта мысль сформулирована, например, в «Основах метафизики нравственности» (1785): «Это должно привести нас к различию (хотя и грубому) *чувственно воспринимаемого мира* и *мира умопостигаемого*, из которых первый из-за различной чувственности у отдельных воспринимающих мир субъектов также может быть чрезвычайно различным, тогда как второй, лежащий в его основе, остается всегда одним и тем же. Даже в отношении самого себя и притом с помощью знания, какое человек имеет о себе благодаря внутреннему восприятию, он не может притязать на знание о том, каков он сам по себе» (4(1), 295).

Важнейшая здесь проблема носит преимущественно гносеологический характер — это соотношение между аналитическим миром и возможными синтетическими мирами. У Канта мы находим, что умопостигаемый мир содержит основание чувственно воспринимаемого мира. Связующим звеном — колодцем между этими мирами — является сам человек с его разумом: как существо осязающее он принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, как существо разумное, мыслящее он принадлежит к умопостигаемому миру.

Введя понятия аналитического и синтетических миров, можно реконструировать Кантово понимание противоречия и его видов. Свое естественное место обретают аналитические, или логические, противоречия как противоречия аналитического мира — отношение между высказываниями и их отрицаниями, которые не могут быть одновременно истинными и не могут быть одновременно ложными.

Вторую группу противоречий составят противоречия синтетических миров, к ним относятся:

а) *диалектическое* противоречие —

а 1) отношение между высказыванием и его отрицанием, каждое из которых принадлежит одновременно по крайней мере двум из множества синтетических возможных миров, и причем в одном из миров они оба являются истинными, а в другом одно из них истинно, а второе — ложно;

а 2) отношение между высказыванием и его отрицанием, каждое из которых принадлежит одновременно по крайней мере двум из множества синтетических возможных миров, и причем в одном из миров они оба являются ложными, а в другом одно из них истинно, а второе — ложно;

б) *фактическое* противоречие — отношение между высказыванием и его отрицанием, которые не могут быть одновременно истинными и одновременно ложными ни в одном из синтетических возможных миров, которым они одновременно принадлежат.

Эти результаты можно представить в символической форме. Пусть  $A$  — аналитический мир;  $x_1, x_2, x_3, \dots$  — синтетические миры;  $\uparrow, \sim, \dashv$  — обозначения для аналитического, диалектиче-

ского и фактического отрицаний соответственно. Тогда,  $p$  и  $]p$  находятся в отношении *аналитического* противоречия, е. и т. е.

$$p, ]p \in A \text{ и } [p]_A = \text{И} \supset [ ]p]_A = \text{Л},$$

но

$$[p]_A = \text{Л} \supset [ ]p]_A = \text{И};$$

$p$  и  $\sim p$  находятся в отношении *фактического* противоречия, е. и т. е.

$$\forall X: p, \sim p \in X \text{ и } [p]_X = \text{И} \supset [ \sim p]_X = \text{Л},$$

но

$$[p]_X = \text{Л} \supset [ \sim p]_X = \text{И},$$

здесь  $X$  — метаварiableная по синтетическим мирам;

$p$  и  $\sim p$  находятся в отношении *диалектического* противоречия е. и т. е.

1)  $\exists x_i: p, \sim p \in x_i$  и  $[p]_{x_i} = \text{И}$  и  $[ \sim p]_{x_i} = \text{И}$ , но

$$\exists x_j: p, \sim p \in x_j \text{ и } [p]_{x_j} = \text{И} \supset [ \sim p]_{x_j} = \text{Л} \text{ или}$$

$$[p]_{x_j} = \text{Л} \supset [ \sim p]_{x_j} = \text{И}, \text{ причем } i \neq j;$$

2)  $\exists x_i: p, \sim p \in x_i$  и  $[p]_{x_i} = \text{Л}$  и  $[ \sim p]_{x_i} = \text{Л}$ , но

$$\exists x_j: p, \sim p \in x_j \text{ и } [p]_{x_j} = \text{И} \supset [ \sim p]_{x_j} = \text{Л} \text{ или}$$

$$[p]_{x_j} = \text{Л} \supset [ \sim p]_{x_j} = \text{И}, \text{ причем } i \neq j.$$

Представим в данном символизме рассмотренную выше антиномию практического разума. Обозначим безусловно ложное высказывание как  $p$ . Утверждение о его безусловной ложности обозначает, что  $\forall X: p \in X$  и  $[p]_X = \text{Л}$ ; тогда ложность  $\sim p$  при определенном условии обозначает, что оно ложно в некотором из миров  $X$ , например, в мире  $x_i$ , следовательно, для этого мира  $p$  и  $\sim p$  оба оказываются ложными:

$\exists x_i: p, \sim p \in x_i$  и  $[p]_{x_i} = \text{Л}$  и  $[ \sim p]_{x_i} = \text{Л}$ . В силу этого и определения диалектического противоречия мы, для того, чтобы устранить антиномию, должны найти другой мир  $x_j$  ( $i \neq j$ ), для которого  $\exists x_j: p, \sim p \in x_j$  и  $[p]_{x_j} = \text{Л}$ , а  $[ \sim p]_{x_j} = \text{И}$ . Все становится на свои места в этом мире, он уже непротиворечив. Перейдя к нему, мы устраняем видимость, что является последним шагом в развертывании кантовской диалектики.

Устранение противоречий является не только требованием диалектики Канта, но и, если так позволительно выразиться, его всеобщей методологии.

Об этом Кант говорит, например, характеризуя требования к философской системе: «Величайшая обязанность философа —

быть *последовательным*, но именно это встречается реже всего. Древнегреческие школы дают нам больше примеров этого, чем их дает наш *синкретический* век, когда искусственно создается та или иная *примиряющая система* (Coalitionssystem) противоречивых основоположений, полная недобросовестности и мелочности...» (4(1), 338). Более того, непротиворечивость, по Канту, вообще является имманентной характеристикой обладания разумом: «То, что требуется для возможности применения разума вообще, а именно, чтобы принципы и утверждения его не противоречили друг другу, не составляет части его интереса; оно есть вообще условие обладания разумом; только расширение [разума], а не просто соответствие [его] с самим собой мы относим к его интересу» (4(1), 452). Таким образом, мы стоим перед необходимостью единым образом рассмотреть вопрос об устранении видимости, противоречивости и о механизме этого устранения. Таким механизмом является, по Канту, расширение разума, достигаемое в его практическом применении, или иначе, в практическом разуме.

В чем же состоит характерная особенность, прежде всего, теоретического применения разума? Кант отвечает: «Теоретическое применение разума занималось предметами одной только познавательной способности, и критика разума в отношении этого применения касалась, собственно, только *чистой* познавательной способности, так как эта способность возбуждала подозрение, которое потом и подтверждалось, что она слишком легко теряется за своими пределами среди непостижимых предметов или же противоречащих друг другу понятий» (4(1), 326). Более того, критика чистого спекулятивного разума «доказывает, что этого разума далеко недостаточно, чтобы ... решать важнейшие предлагаемые ему задачи...» (4(1), 482). Итак, можно выделить, следуя Канту, по крайней мере, три сферы недостаточности разума в его теоретическом применении: А) область непостижимых предметов (вещей самих по себе); В) область противоречащих друг другу понятий; С) задачная неполнота. Первая трудность разрешается в практическом применении разума за счет обращения к опыту (на уровне гносеологического описания за счет введения соответствующего понятия опыта): «...предметы, с которыми мы имеем дело в опыте, отнюдь не вещи сами по себе, а только явления и что, хотя в отношении вещей самих по себе нельзя угадать, даже невозможно постичь, каким образом, если дается А, должно быть *противоречием* не полагать и В, которое совершенно отличается от А (необходимость связи между А как причиной и В как действием), все же можно вполне представить себе, что они как явления необходимо должны быть некоторым образом (например, если иметь в виду временные отношения) связаны между собой в *одном опыте* и не могут быть разъединены, не вступая в *противоречие* с той связью, посредством которой воз-



можен этот опыт, а ведь единственно лишь в опыте они суть предметы и познаваемы нами» (4(1), 375).

Кант сам задает вопрос: «Но действительно ли расширяется таким образом наше познание посредством чистого практического разума, и имманентно ли в практическом разуме то, что для спекулятивного было трансцендентно?», и отвечает: «Конечно, но только в практическом отношении ... теоретическое познание чистого разума приумножается, ... это приумножение состоит лишь в том, что указанные понятия, прежде проблематические (только мыслимые) для чистого разума, теперь асерторически объявляются такими, которым действительно присущи объекты, так как практический разум неизбежно нуждается в существовании их для возможности своего и притом практически безусловно необходимого объекта ... хотя нам отнюдь не дается их созерцание ... на основе этой допускаемой реальности их невозможно никакое синтетическое положение ... идеи еще не знание ... все же они (трансцендентные) *мысли*, в которых нет ничего невозможного» (4(1), 469). Или иначе, «... практический разум теперь сам по себе и без соглашения со спекулятивным разумом дает сверхчувственному предмету категории причинности, а именно *свободе*, реальность (хотя только как практическому понятию и только для практического применения), следовательно, на деле подтверждает то, что там можно было только *мыслить*» (4(1), 316). Итак, второй процедурой, расширяющей возможности в практическом применении разума, является придание статуса реальности некоторым сверхчувственным предметам.

И наконец, еще одним методическим приемом является просто допущение: «... разуму пришлось допустить, что *такие предметы имеются...*» (4(1), 470). Основание такого допущения ничего общего с произволом или бесконтрольным субъективизмом, как это нередко все еще можно встретить в литературе, не имеет: «... это *законная* потребность допустить что-то, без чего не может иметь место и то, что мы неукоснительно *должны* полагать для целей нашего поведения» (4(1), 315). Условием такого типа допущений является также внутренняя непротиворечивость. Идеи бога и бессмертия мы не познаем и не усматриваем даже в отношении их возможности, не говоря уже о их действительности. Но так как они условия необходимого объекта воли, определенного этим законом, «т. е. [условия] одного лишь практического применения нашего чистого разума» (4(1), 314), то «можно и должно *допустить* их возможность в этом практическом отношении, хотя мы и не можем теоретически познать и усмотреть ее. Для последнего требования в практическом отношении достаточно того, что они не заключают в себе внутренней невозможности (противоречия)» (4(1), 314—315).

В третьем случае (задачная неполнота) непосредственно

для рассматриваемой антиномии постулаты чистого практического разума (бессмертия, свободы, бытия бога) приводят к «...понятиям, которые спекулятивный разум мог, правда, предложить в качестве задач, но не мог их раскрыть. Следовательно: 1) к понятиям, при раскрытии которых разум мог лишь впасть в *паралогизмы* (а именно к понятию бессмертия)...; 2) к понятию, относительно которого спекулятивный разум содержит только *антиномию*, а решение этой антиномии он мог основывать только на проблематически, правда, мыслимом, но по объективной реальности самом по себе недоказуемом и неопределимом понятии...; 3) придают смысл тому, что спекулятивный разум, хотя и мог мыслить, но должен был оставить неопределенным только как трансцендентальный *идеал*, ...» (4(1), 467).

Проведенный анализ позволяет сделать ряд выводов относительно проблемы устранения противоречий. Мы уже выделили, вслед за Кантом, один способ устранения противоречия — замена одного из синтетических миров на другой, но этот прием не является единственным и универсальным. Кант выделяет и использует еще два таких приема — уточнение содержания понятий и введение новых понятий. Эти три метода могут использоваться как независимым образом, так и комплексно. Примером второго случая служит Кантово решение антиномии практического разума, где наряду с методом изменения синтетического мира используется и метод введения новых понятий.

Все эти методы широко применяются в современном естествознании. Особенно широкое распространение получил последний из них. Ряд результатов современной квантовой механики существенным образом стал использовать первый метод. Итак, мы видим, что в результате практического применения разума имеет место реальное его расширение. Здесь вполне уместен вопрос о характере этого расширения. Стандартной моделью расширения является кумулятивная модель, в которой новая область просто содержит в себе старую, и если она представлена некоторым множеством, то старая есть просто ее подмножество. В случае, когда речь идет о моделях познания, такой кумулятивный подход отражает ситуацию простого накопления, исключающую возможность отбрасывания положений, которые ранее считались доказанными. Ничего отбросить нельзя, можно только добавлять новое. Хорошо известна и логика, соответствующая такой модели, — это интуитивистская логика.

Такой подход является далеко не единственным. В последнее время стали анализироваться возможные модели некумулятивного подхода. Основой его является принятие возможности расширения знания за счет как раз отбрасывания некоторых положений, ранее считавшихся установленными или доказанными. Среди таких моделей сейчас стала интенсивно разра-

бываться так называемая немонотонная модель и соответствующие ей немонотонные логики рассуждений.

После этих общих замечаний вполне уместно обратиться к сформулированному ранее вопросу о характере логики, которая соответствует кантовской практике рассуждений в области приложения практического разума.

Пусть  $\Gamma$  есть обозначение для некоторой совокупности посылок (в частном случае  $\Gamma$  — теория), из которых, применяя законы и методы классической логики, выведено диалектическое, в смысле Канта, противоречие, то есть

$$\text{из } \Gamma \text{ выводимо } A \wedge \sim A \quad (1)$$

Если бы противоречие было просто аналитическим, то по законам классической логики отсюда просто следовало бы отрицание  $\Gamma$ , то есть  $\neg\Gamma$ . В этом смысле аналитическое противоречие носит разрушительный характер. В данном же случае мы, вслед за Кантом, должны или уточнить понятия, или провести замену синтетического мира, или ввести новые понятия так, чтобы диалектическое противоречие устранялось. По существу, речь идет о пополнении (расширении)  $\Gamma$  некоторой новой, не содержащейся в ней ранее в явном или неявном виде информацией. Причем в результате такого пополнения из  $\Gamma$  и этой новой информации (обозначим ее, например,  $B$ ) уже не выводится  $A \wedge \sim A$ :

$$\text{неверно, что из } \Gamma \wedge B \text{ выводимо } A \wedge \sim A. \quad (2)$$

Легко видеть, что выводимость здесь понимается не в классическом смысле, а именно в немонотонном, об этом как раз и говорит принятие (1) и (2).

Получив этот результат, мы можем ответить на вопрос о характере логики, соответствующей способам рассуждения в сфере практического применения разума, то есть ответить на вопрос о характере логики практического разума. Эта логика будет существенно немонотонной. Ответ принципиально ясен. Задачей дальнейшего профессионального логического анализа является построение адекватных систем немонотонной логики, способных описать законы и правила диалектических рассуждений (в смысле Канта).

#### ФОРМАЛИЗАЦИЯ АКСИОМЫ СВЕРТЫВАНИЯ НА ОСНОВЕ КАНТОВСКОГО МЕТОДА КОНСТРУИРОВАНИЯ МАТЕМАТИЧЕСКИХ ПОНЯТИЙ

*А. Н. Троепольский*  
(Калининградский государственный университет)

Как известно, возникновение кризиса в основаниях математики на рубеже XIX—XX вв. было обусловлено обнаружением формализованного аналога парадокса Рассела в идеальном исчислении  $K$ , которое рассматривалось в качестве адекватной

формализации канторовской «наивной» теории множеств, лежащей в основе всей математики<sup>1</sup>. Существование формализованного парадокса в  $K$ , как известно, связано с существованием в нем аксиомной схемы свертывания, записываемой в виде

$$() \exists y \forall x ((x \in y) \equiv F(x)),$$

где  $F(x)$  представляет любую лпф, свободную относительно  $x$ , но не содержащую свободно  $y$ , а стоящие вначале круглые скобки указывают на замыкание всеобщности всех остальных свободных переменных, если таковые имеются. Эту аксиомную схему можно словесно интерпретировать следующим образом: существует сущность  $y$  такая, что для всякой сущности  $x$  верно, что  $x$  принадлежит  $y$  тогда и только тогда, когда выполняется условие  $F(x)$ . Иными словами, согласно этому подходу «все сущности, для которых выполнено какое-либо данное условие, образуют некоторую сущность — класс»<sup>2</sup>.

Продемонстрируем пример возникновения антиномии Рассела в исчислении  $K^3$ . Допустим существование расселовского множества в предметной области  $D$  исчисления  $K$ . Тогда возможен следующий вывод, в котором звездочками отмечено противоречие.

1.  $() \exists y \forall x ((x \in y) \equiv F(x))$  {акс. схема свертыв.}.
2.  $\exists y \forall x ((x \in y) \equiv \sim (x \in x))$   $\{1: F(x) / \sim (x \in x)\}$ .
3.  $\forall x ((x \in S) \equiv \sim (x \in x))$  {удаление  $\exists$  по  $S:2$ }.
4.  $(S \in S) \equiv \sim (S \in S)$  {удаление  $\forall$  по  $S:3$ }.
5.  $S \in S$  {допущение}.
6.  $\sim (S \in S)$  {удаление  $\equiv:4, 5$ }.
- \* 7.  $\sim (S \in S)$  {сведение к нелепости 5, 6, удаление 5}.
- \* 8.  $S \in S$  {удаление  $\equiv:4, 7$ }.

Продемонстрированная антиномия показывает, что по такому ясному условию, как  $\sim (x \in x)$ , нельзя образовать множество. Это вызывает повышенное удивление математиков, побуждая тем самым исследователей к активному изучению причин возникновения формализованного аналога парадокса Рассела в наивной теории множеств. На сегодняшний день имеется обширная литература, в которой выдвигаются самые различные гипотезы о причинах возникновения и путях устранения парадокса Рассела. Список такой литературы в несколько десятков наименований приведен в «Основаниях теории множеств» Ф. Френкеля и И. Бар-Хиллела. Однако, если исключить из этого списка публикации, содержащие явно ошибочные подходы, то все равно, как отмечают Ф. Френкель и И. Бар-Хиллел, все оставшиеся приемлемые подходы нельзя считать вполне удовлетворительными, так как они существенно ограничивают классическую математику<sup>4</sup>.

В этих сложных условиях в основаниях математики, когда многочисленные предлагаемые решения расселовской антиномии обнаруживали медленное, постепенное продвижение вперед, психология форсированного исследования этой проблемы посте-



ленно уступила место психологии накопления частичных результатов, вследствие чего, как нам представляется, острый интерес к этой проблеме у специалистов несколько упал.

Однако он никогда полностью не исчезал. В этом отношении показательна статья А. А. Ханагова «Существуют ли в формальной логике парадоксы?», где автор приходит к выводу, что в формальной логике они не возможны<sup>5</sup>. Мы разделяем основные интенции статьи А. А. Ханагова, но считаем, что опорные понятия этой статьи, в частности, понятия «формальная логика», «законы логики», недостаточно точно определены, недостаточно ясны.

В этой связи мы считаем необходимым и плодотворным осуществить анализ данной проблемы более конструктивными в широком смысле средствами, под которыми мы понимаем методы, применение которых приводит к однозначно понимаемому результату в исследовании.

Как известно, одним из таких методов является кантовский метод конструирования математических понятий в чистом созерцании. Кант характеризует его следующим образом: «Пространство и время — вот те созерцания, которые чистая математика кладет в основу всех своих познаний и суждений, выступающих одновременно как аподиктические и необходимые; в самом деле, математика должна показать все свои понятия сначала в созерцании, а чистая математика — в чистом созерцании, т. е. должна их конструировать, ведь только в чистом созерцании может быть дан материал для априорных синтетических суждений. Способность созерцать а priori касается не материи явления, т. е. не ощущения в нем, потому что ощущение составляет нечто эмпирическое, а только формы его — пространства и времени» (4(1), 98—99).

Выше мы показали, что причина возникновения формализованного аналога парадокса Рассела в исчислении  $K$  заключается в записи логической формы аксиомы свертывания в формализованном языке исчисления  $K$ .

В связи с этим возникает необходимость проверить адекватность формализации принципа образования множества по условию в виде аксиомной схемы свертывания  $\exists y \forall x (x \in y \equiv F(y))$  на основе кантовского метода конструирования математических понятий в чистом созерцании<sup>6</sup>.

Если мы рассматриваем аксиомную схему свертывания как формализацию принципа образования множества по условию, то при такой интерпретации, которая является главной подразумеваемой интерпретацией аксиомной схемы свертывания, мы рассматриваем сущность  $x$  в  $x \in y$  как элемент более сложной сущности  $y$ , представляющей собой образующее по условию  $F(x)$  множество. Но понятия «элемент множества» и «множество» являются математическими. Следовательно, согласно Канту их можно конструировать в чистом созерцании. Осуществим эту

процедуру. Выберем произвольно множество  $A = \{1, 2, 3\}$ . И тут же непосредственно в чистом созерцании усматриваем, что  $1 \neq \{1, 2, 3\}$ ,  $2 \neq \{1, 2, 3\}$ ,  $3 \neq \{1, 2, 3\}$ , т. е. непосредственно усматриваем, что множество  $A$  и его элементы не тождественны. Но  $A$  мы выбрали произвольно. Следовательно, на основе кантовского метода конструирования математических понятий в чистом созерцании убеждаемся, что для всякого множества верно, что оно и его элемент не тождественны. Но с другой стороны, как известно, правила логического исчисления разрешают подставлять в аксиому свертывания вместо  $x$  и  $y$  одну и ту же сущность, что в случае удаления кванторов  $\exists$  и  $\forall$  по одной и той же сущности в представленном порядке устранения кванторов приводило к формализованному аналогу антиномии Рассела в исчислении К. Какой же выход можно найти из данной трудности? Рассмотрим опять главную подразумеваемую интерпретацию аксиомной схемы свертывания с учетом необходимости сохранить в исчислении отношения « $\in$ » правило подстановки одной и той же сущности вместо  $y$  и  $x$  при системе кванторов  $\exists$  и  $\forall$ . Итак, аксиомная схема свертывания формализует принцип образования множества по условию и одновременно разрешает подстановку одной и той же сущности вместо индивидуальных переменных. Как совместить эти условия? Очевидно, это становится возможным, если мы аксиомную схему свертывания с учетом ее главной интерпретации запишем в виде:

$$\exists y \forall x ((x \in \{y\}) \equiv F(x)),$$

где  $\{ \}$  — оператор образования множества по условию  $F(x)$ , а  $\{y\}$  — множествообразующая переменная.

Специфика этой переменной заключается в том, что в ее составе имеется константная часть  $\{ \}$ , не подлежащая замене, что обуславливает лишь принцип подстановки в эту переменную в отличие от обычной индивидуальной переменной  $y$ , где подстановка в переменную  $y$  совпадает с подстановкой на место переменной  $y$ . Нетрудно доказать, что, используя принцип подстановки в множествообразующую переменную, легко устранить формализованный аналог антиномии Рассела из наивной теории множеств, который имел место в исчислении К. Для этого снова, как и в предыдущем примере, допустим существование в предметной области  $D$  расселовского множества  $S$  и сделаем попытку вывести противоречие из аксиомной схемы свертывания по условию образования множества  $\sim (x \in x)$  при ее новой записи. В результате развернется следующий вывод:

1. ( )  $\exists y \forall x ((x \in \{y\}) \equiv F(x))$  {акс. схема свертыв.}.
2.  $\exists y \forall x ((x \in \{y\}) \equiv \sim (x \in x))$  {1:  $F(x) / \sim (x \in x)$ }.
3.  $\forall x (x \in \{S\}) \equiv \sim (x \in x)$  {удаление  $\exists$  по S:2}.
4.  $(S \in \{S\}) \equiv \sim (S \in S)$  {удаление  $\forall$  по S:3}.

Очевидно, что из  $(S \in \{S\}) \equiv \sim (S \in S)$  невыводимо  $S \in S$  и  $\sim (S \in S)$ , как бы мы ни старались продолжить вывод по корректным правилам вывода. При этом утверждение  $(S \in \{S\}) \equiv$

$\equiv \sim (S \in S)$  получает хорошо осмысленную содержательную интерпретацию: тогда и только тогда множество  $S$  принадлежит в качестве элемента одноэлементному множеству  $\{S\}$ , когда  $\sim (S \in S)$ , т. е. когда оно не принадлежит себе в качестве элемента. Теперь поставим вопрос: какие индивиды должны содержать предметная область  $D$  при интерпретации аксиомной схемы свертывания как формализации принципа образования множеств по условию? На первый взгляд ответ представляется простым: предметная область  $D$  должна содержать в себе отдельные предметы, множества этих отдельных предметов, множества множеств отдельных предметов и т. д. Однако нетрудно видеть, что с такой предметной областью  $D$  мы, используя аксиомную схему свертывания, будем образовывать лишь одноэлементные множества вида  $\{y\}$ , т. е. множества либо вида  $\{a\}$ ,  $\{\{a\}\}$ ,  $\{\{\{a\}\}\}$  и т. д., либо множества вида  $\{m\}$ ,  $\{\{m\}\}$ ,  $\{\{\{m\}\}\}$  и т. д. И никогда не образуем множества вида  $\{a, b, c\}$  либо  $\{m\}$ ,  $\{N\}$ ,  $\{S\}$ , т. е. многоэлементное множество. Для того чтобы обеспечить такую возможность, очевидно, необходимо допустить существование в предметной области  $D$  наряду с существованием отдельных предметов, множеств отдельных предметов, множеств множеств отдельных предметов и т. д., а также последовательностей отдельных предметов, множества последовательностей отдельных предметов, множества множеств последовательности отдельных предметов, списки отдельных предметов, множества списков отдельных предметов, множества множеств списков отдельных предметов и т. д.<sup>7</sup>

Очевидно, что допущение такой универсальной предметной области  $D$ , с одной стороны, позволяет подставить в аксиому свертывания вместо  $x$  и  $y$  последовательность  $a, b, c$  и получить многоэлементное множество  $\{a, b, c\}$ , а с другой стороны, как нетрудно видеть, такая подстановка как бы выводит нас за границы традиционных теоретико-множественных представлений, что в свою очередь наводит нас на мысль о возможности других, не теоретико-множественных интерпретаций аксиомной схемы свертывания.

В итоге аксиомную схему свертывания обобщенно следует записать в виде

$$(\ ) \exists y \forall x ((x \in \langle y \rangle) \equiv F(x)),$$

где  $\langle y \rangle$  — выделенная переменная на основе содержательной связи ее с  $F(x)$ , и дать ей следующее обобщенное прочтение. Существует такая сущность  $y$ , что для всякой сущности  $x$  тогда и только тогда  $x$  принадлежит выделенной сущности  $\langle y \rangle$ , когда  $y$  содержательно релевантна с  $F(x)$ .

Как и множествообразующая переменная  $\{y\}$ , выделенная переменная  $\langle y \rangle$  также имеет константную часть  $\langle \ \rangle$ , не подлежащую замене, и вследствие этого для данной переменной, как и для  $\{y\}$ , имеет силу правило подстановки в переменную.

Нетрудно видеть, что обобщенная запись аксиомы свертыва-

ния с выделенной переменной  $\langle y \rangle$  также не позволит получить противоречие в выводе с использованием этой аксиомной схемы при замене  $F(x)$  на  $x \notin x$ .

Проводимый анализ вселяет в нас надежду систематическим образом разработать прикладное исчисление предикатов с отношением « $\in$ » (принадлежности), включающим в свои постулаты как обычные индивидуальные переменные, так и выделенные переменные.

Возможно, что аналогично тому, как проникновение во внутреннюю структуру пропозициональной переменной породило более богатую по своим дедуктивным возможностям первопорядковую логику предикатов и широко раздвинуло область логического, так и проникновение в структуру выделенной переменной и установление корректных правил обращения с ней расширит дедуктивные возможности формальной логики и также раздвинет горизонты логического.

<sup>1</sup> Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. М., 1966. С. 171—173.

<sup>2</sup> Там же. С. 172.

<sup>3</sup> См.: Клини С. Математическая логика. М., 1973. С. 221—222.

<sup>4</sup> Френкель А., Бар-Хиллел И. Указ. соч. С. 24—26.

<sup>5</sup> Ханагов А. А. Существуют ли в формальной логике парадоксы?// Природа. 1978. № 10.

<sup>6</sup> Более подробно о принципах конструирования математических понятий в пространстве и времени можно прочитать в нашей статье «И. Кант и проблема обоснования нетривиального теоретического знания» (Философские науки. 1981. № 3).

<sup>7</sup> Смирнов В. А. Формальный вывод и логические исчисления. М., 1972.

## «КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА» И СПОСОБЫ ПОСТРОЕНИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ СИСТЕМ

*В. Н. Брюшинкин*

*(Калининградский государственный университет)*

В последние годы категория «знание» попала в фокус теоретических и практических исследований по «искусственному интеллекту». Новая роль этого понятия открыла неожиданные перспективы для приложения философских концепций. Философы получили возможность перейти от комментирования и критики к конструктивному вкладу в теорию «искусственного интеллекта» (ИИ). Сейчас нет более богатых моделей знаний, их получения и функционирования, чем те, что наработаны в классических и современных философских концепциях. Однако этот колоссальный массив знаний о знаниях хранится в форме, совершенно не приспособленной для применения в системах ИИ в силу своеобразия языка философии, трудностей извлечения из отдельных концепций необходимой информации, зависимости философских знаний от культурно-исторического контекста.



Поэтому важной задачей для философа становится ныне перевод философских знаний о структуре и функционировании интеллекта в «процедурную» форму, т. е. в форму, непосредственно приспособленную для включения в круг исследований по конструированию интеллектуальных систем. В этой статье я попытаюсь приступить к решению поставленной задачи на материале Кантовой философии.

Почему важно обращение к Канту? До сих пор в исследованиях по ИИ, за небольшими исключениями, господствует идеология эмпиризма с характерным для нее пониманием интеллекта как *tabula rasa*. В чрезвычайно популярных в первые десятилетия развития ИИ исследованиях по моделированию нейронных сетей идеология эмпиризма выразилась в идее самоорганизации, согласно которой закономерные связи в нейронной сети порождаются из первоначального множества случайных связей под воздействием некоторого индуктивного процесса, в частности, обучения на примерах. О «живучести» эмпиристской концепции в исследованиях по ИИ свидетельствует, к примеру, недавняя попытка построения интеллектуальной системы, основывающейся на автономном процессе обучения, «в результате которого в общем потоке информации, поступающей из внешнего мира, постепенно выявляются те устойчивые сочетания элементов, их свойств и отношений, в терминах которых описываются закономерности мира, используемые потом при организации поведения. Заранее невозможно установить, какие из элементов войдут в описание закономерностей...»<sup>1</sup>. Не случайно подобная установка вполне в духе философии эмпиризма приводит к необходимости «практически мгновенной обработки громадных массивов данных»<sup>2</sup>.

Тем не менее уже в 60-х годах в рамках исследований по распознаванию образов возникла другая стратегия моделирования функций интеллекта. М. М. Бонгард, к примеру, утверждал, что необходимо придумать систему, которая, «имея состояния, имитирующие человека, имела бы сверх того относительно мало других состояний. Именно придумать, ибо надежда, что такая система организуется сама, не более обоснованна, чем надежда на то, что, бросив в ящик куски металла и набор инструментов, после долгой тряски мы вынем из ящика хорошо работающие часы»<sup>3</sup>. Нетрудно заметить, что стремление *придумать* такую систему сразу же приводит к *рационалистской* ориентации вместе со всеми ее внутренними неувязками, главной из которых является невозможность без некоторой формы предастонавленной гармонии согласовать результаты, полученные рациональным путем, с опытом.

Эффективно работающая интеллектуальная система, таким образом, должна сочетать в себе высокую степень первоначальной организации с чувствительностью к опыту, т. е. должна включать в себя только такие рациональные принципы, которые

заранее согласованы с опытом и могут помочь нам в его обработке и интерпретации. Именно такой пример сочетания опытной и рациональной компонент нашего знания мы встречаем в философии Канта, в которой познавательная способность человека управляется рациональными принципами, которые или обуславливают самую возможность опыта, или обладают ясными ограничениями, устранивающими их применение вне пределов возможного опыта.

### Структура познавательной способности и макроархитектура интеллектуальных систем

В последнее время многие специалисты по ИИ пришли к заключению, что для построения эффективных интеллектуальных систем необходимо взаимодействие различных способов представления и различных методов обработки знаний, применяемых к решению одной и той же задачи<sup>4</sup>. К способам представления знаний относятся, например, исчисление предикатов первого порядка, системы фреймов, схем, сценариев, семантические сети и т. п., к методам обработки знаний — универсальные (метод резолюций, обратный метод Маслова) и проблемно- (предметно-) ориентированные (к примеру, экспертные правила). Отсюда возникает проблема *макроархитектуры* интеллектуальной системы: каким образом организовать взаимодействие различных способов представления знаний и методов обработки знаний, чтобы обеспечить наиболее эффективную работу интеллектуальной системы?

Главной проблемой современного этапа исследований по ИИ является построение систем, способных совершать действия с объектами в реальном масштабе пространства-времени (роботика), и систем-консультантов в определенных предметных областях, сравнимых по возможностям с людьми — специалистами в данной области знаний (экспертные системы). В отличие от первых систем ИИ, базировавшихся на универсальных (синтаксических) методах обработки информации, эти системы принимают во внимание семантический и прагматический аспекты, т. е. основываются уже на знаниях о рассматриваемой предметной области. Структуры данных превращаются в знания, как только данные отторгаются от конкретной задачи, решаемой в данный момент, и могут быть вызваны в любой момент по желанию пользователя. Поскольку эти структуры оторваны от конкретной задачи, они должны иметь внутреннюю интерпретацию на некоторой системе объектов и их отношений. В результате в интеллектуальной системе возникает внутренняя репрезентация исследуемой предметной области, которую обычно называют *моделью мира* данной интеллектуальной системы.

Если же робот предназначен действовать в изменяющемся мире, а экспертная система — совершенствоваться вместе с на-

коплением опыта, то нам следует предположить у интеллектуальной системы наличие способности к изменению ее модели мира, т. е. изменению знаний о предметной области. Но тогда одних только знаний о предметной области недостаточно для успешного решения задач в динамическом мире. Нужны знания о том, как изменять имеющиеся знания или хотя бы обогащать их. Этот последний вид знаний получил название *метазнаний*.

В таком случае макроархитектура автономной интеллектуальной системы, действующей с объектами некоторой предметной области *M* или работающей со знаниями о них, приобретает следующий вид:

МЕТАЗНАНИЯ  
СТРУКТУРЫ ЗНАНИЙ ОБ ОБЪЕКТАХ ИЗ *M*  
И ИХ ОТНОШЕНИЯХ  
СПОСОБЫ ОПОЗНАНИЯ ОБЪЕКТОВ  
И/ИЛИ ДЕЙСТВИЯ С ОБЪЕКТАМИ

Такое понимание макроархитектуры интеллектуальной системы делает возможным, а на мой взгляд, и необходимым, обращение к трансцендентальной философии Канта, в которой подробно разработаны способы взаимодействия между уровнями познавательной способности, в первом приближении аналогичным только что выделенным уровням макроархитектуры интеллектуальной системы.

Какова же структура познавательной способности (*Erkenntnisvermögen*) по Канту? В самом общем плане познавательная способность делится на два «ствола»: *чувственность*, связанную с восприимчивостью субъекта к воздействиям внешнего мира, и рассудок, представляющий собой рациональную деятельность по обработке данных, поставляемых чувственностью. В свою очередь, рассудок разделяется на две различные способности: *разум* и собственно *рассудок*. В дальнейшем употребляя последний термин, я всегда буду иметь в виду рассудок во втором смысле. Итак, в первом приближении можно представить себе структуру познавательной способности по Канту в виде следующей схемы:

РАЗУМ  
РАССУДОК  
ЧУВСТВЕННОСТЬ

Рассмотрим содержание этих уровней познавательной способности. Чувственность есть множество созерцаний (априорных или эмпирических). Ощущения, входящие в эмпирические созерцания, дают материю опыта, априорные созерцания — предварительную организацию опыта в пространстве и времени. Дальнейшая организация опыта является функцией рассудка. Рассудок, по Канту, можно охарактеризовать как способность к порождению правил, упорядочивающих чувственность. Продуктом деятельности рассудка является знание о мире чувственности, выражающееся в форме суждений субъектно-предикат-

ной структуры. Рассудок — главный уровень познавательной способности в том смысле, что именно на этом уровне происходит синтез знаний. Разум не является самостоятельной познавательной способностью, т. е. сам не порождает знаний, а представляет собой систему трансцендентальных идей, играющих в синтезе рассудка регулятивную роль и дающих этому синтезу цель. Продуктом деятельности разума оказывается систематичность знания. Однопорядковость разума и рассудка выражается в том, что они оба представляют собой способность давать правила: рассудок для чувственности, а разум для рассудка. Вместе с тем их функции по отношению к чувственности существенно различны. Если понятия рассудка, соединяясь с чувственными созерцаниями, дают знания, то понятиям разума вообще не может соответствовать никакой предмет чувственности. Это различие отношений разума и рассудка к чувственности свидетельствует о существенности для Канта идеи *иерархии* трех несводимых друг к другу уровней познавательной способности. Идея иерархии позволяет ограничить возможность возникновения трансцендентальной видимости, поскольку трансцендентный или имманентный способы применения идей разума зависят от того, «направляем ли мы идею прямо на якобы соответствующий ей предмет или только на применение рассудка вообще к предметам, с которыми он имеет дело» (3, 552).

При таком подходе очевидна аналогия между структурой познавательной способности и тем, что я назвал макроархитектурой систем ИИ. РАЗУМУ в таком случае соответствуют МЕТАЗНАНИЯ, РАССУДКУ — СТРУКТУРЫ ЗНАНИЙ ОБ ОБЪЕКТАХ И ИХ ОТНОШЕНИЯХ, а ЧУВСТВЕННОСТИ — СПОСОБЫ ОПОЗНАНИЯ ОБЪЕКТОВ. Уже эта не очень богатая аналогия позволит высказать некоторые, на мой взгляд, принципиальные соображения о способах построения интеллектуальных систем.

### **Кантов способ построения интеллектуальных систем**

Проведенная в предыдущем разделе аналогия позволяет нам рассмотреть, во-первых, Кантов способ формирования познавательной способности как образец для процедуры проектирования макроархитектуры интеллектуальных систем и, во-вторых, механизм работы познавательной способности как прообраз для организации работы интеллектуальной системы.

В предшествующих работах<sup>5</sup> я уже обосновывал тезис о том, что трансцендентальная философия основывается на двух парадигмах: физической и логической. Правда, фрагменты физического и логического знания не входят непосредственно в ткань Кантовой трансцендентальной философии, но они образуют лежащие вне самой философии образцы, которые детерминируют



способы решения философских проблем, в частности, структуру и способ действия познавательной способности. Следует заметить, что в тексте «Критики чистого разума» можно найти явные парадигматические связи между логикой и структурой и способом работы рассудка и разума, в отношении же ньютоновской механики указаний на такие связи в тексте нет, и их приходится реконструировать.

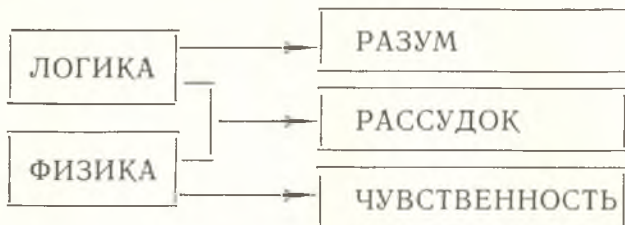
Итак, в качестве исходного материала для построения познавательной способности Кант выбирает знание двух типов: *физическое* (ньютоновская механика) и *логическое* (силлогистика и связанные с ней теории понятий и суждений<sup>6</sup>). Ньютоновская механика для Канта является фундаментальной теорией, описывающей устройство мира, в котором действует эмпирический субъект, а традиционная логика — главным из в то время существовавших методов обработки знаний о мире. Из взаимодействия структур знаний, свойственных указанным теориям, рождается структура познавательной способности в результате следующей процедуры.

В физическом знании выделяются две разнородные компоненты: языковые структуры, при помощи которых выражаются имеющиеся и порождаются новые знания, т. е., говоря современным языком, *способ представления* знаний и способ связи этих структур с реальностью, т. е. *способ восприятия*, делающий возможным приобретение субъектом знаний о эмпирическом мире. В способе восприятия выделяются форма и материя. Важнейшим обстоятельством, предопределившим Кантов подход к определению формы и материи восприятия, оказалось принимаемое в ньютоновской физике жесткое разделение материальных объектов и пространства и времени, истолковываемых как самостоятельно существующие «вместилища» материальных объектов. По этому образцу, встроенному в базисный фрагмент физического знания, Кант конструирует свое понимание чувственности, разделяя ее на априорную форму — созерцания пространства и времени, и апостериорное содержание — ощущения, связывающие субъекта с существующим вне его объектом. Я думаю, что здесь Кант формулирует фундаментальную для способа построения интеллектуальных систем процедуру реконструкции способа восприятия, свойственного данной системе, по принимаемому в ней базисному знанию о мире.

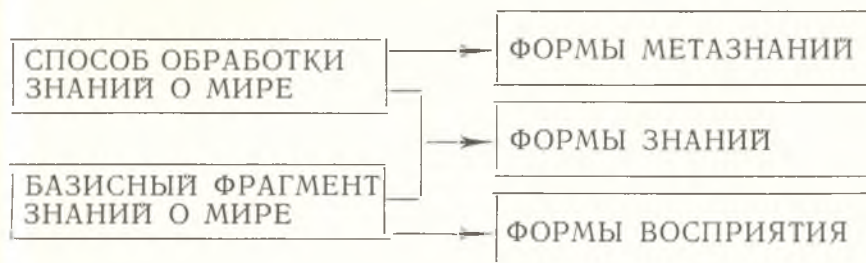
Несколько сложнее основания, по которым Кант выделяет основной способ представления знаний. Дело в том, что он должен быть не только формой выражения в базисном фрагменте (ньютоновской механике), но и согласовываться с предполагаемыми способами обработки знаний. В том типе логики, с которым работал Кант, — в традиционной логике, — основной единицей анализа знаний является суждение субъектно-предикатной структуры, так как понятия возникают как результат анализа суждений, а умозаключения состоят из суждений. Сам

Кант усиливает этот акцент на суждения, свойственный традиционной логике. Для него, например, умозаключения есть только суждения через опосредованный признак. Кстати, это соотношение между суждениями и умозаключениями оказывается парадигматическим для Кантовой трактовки соотношения рассудка и разума<sup>7</sup>. Отсюда следует, что выбранный Кантом первоначальный аппарат преобразования знаний приспособлен для обработки знаний в форме суждений. В то же время в ньютоновской механике законы, с одной стороны, и факты — с другой, также в конечном счете выражаются в форме суждений. Таким образом, суждение оказывается основной формой выражения знаний, согласованной со способами преобразования знаний в принятой логике. Тем самым способом представления знаний в рамках познавательной способности для Канта оказывается *суждение субъектно-предикатной структуры*. Предпочтение субъектно-предикатной структуры суждений сразу же вводит в рассмотрение проблематику понятий. В метафизической дедукции категорий Кант фактически формулирует метод перехода от способа представления знаний, свойственного данной интеллектуальной системе, к концептуальной структуре модели мира, соответствующей базисному фрагменту знаний. Схема этого перехода в общем виде такова: способ представления знаний — классификация возможных типов этого способа представления — система понятий, описывающих общую структуру модели мира. У Канта эта схема реализуется так: суждения — логическая классификация суждений — система категорий. Таким образом, Кант получает основные формы рассудка, детерминирующие структуру опыта субъекта. Предложенное истолкование Кантова метода формирования структуры познавательной способности, кстати, объясняет тот пункт философии Канта, который уже столько лет считается одним из наиболее уязвимых: выбор классификации суждений в логике в качестве основания для построения системы категорий, который обычно в гегелевской традиции философствования объявляется произвольным и случайным. Теперь ясно, что этот выбор не случаен, а необходимо связан с самим способом построения познавательной способности и способом представления знаний в этой познавательной способности.

Однако логика не сводится к теории суждений и понятий. Главная часть ее — теория логического вывода, в сознании Канта представленная умозаключениями аристотелевской силлогистики. Умозаключения стали для Канта образцом для формирования такой составляющей познавательной способности, как разум. Это в явном виде проведено в текстах самого Канта, поэтому я не буду далее обосновывать последний тезис. Отсюда получается следующая схема формирования структуры познавательной способности:



Эта схема легко обобщается так, чтобы она стала применимой к современным проблемам проектирования макроархитектуры интеллектуальных, например, экспертных, систем. Логика в таком случае обобщается до способа обработки знаний (исчисления предикатов, фреймов, выводов в семантических сетях и т. п.), а ньютоновская механика — до полученного от эксперта базисного знания о предметной области данной экспертной системы. Проведенная в предыдущем разделе аналогия между структурой познавательной способности и макроархитектурой интеллектуальной системы позволяет получить следующее обобщение Кантовой схемы:



Предложенная схема намечает общий способ проектирования интеллектуальной системы, обладающей «внутренними» возможностями расширения базисных знаний путем, в частности, рассуждений от условий возможности опыта. Эта способность к рассуждениям, основывающимся на глобальных принципах строения модели мира, поможет обеспечить такое важное свойство экспертных систем, как гибкость (робастность)<sup>8</sup>.

Однако вернемся к Канту. Вообще говоря, познавательная способность есть совокупность способностей человека, участвующих в порождении знаний о мире явлений (разум, рассудок, чувственность). Познавательная способность в целом и составляющие ее способности (уровни) допускают исследование с самых различных точек зрения, например, эмпирической психологии, физиологии и т. п. Однако для трансцендентального анализа важно выделить те характеристики этих способностей, которые непосредственно участвуют в расширении знаний о мире, и прежде всего их априорные формы. Поэтому структуру познавательной способности составляют *отношения априорных*

форм указанных уровней. Формами чувственности оказываются пространство и время, при помощи которых происходит первичная обработка субъектом чувственных впечатлений. Формы рассудка в отношении понятий — категории, которые служат матрицами для образования всех остальных априорных (предикабилии) и апостериорных понятий, формы рассудка в отношении способности суждения — трансцендентальные схемы категорий, которые лежат в основе применения категорий к опыту и образования синтетических априорных суждений, форма способности разума — трансцендентальные идеи, выполняющие регулятивную роль в отношении действий рассудка. Отсюда структура познавательной способности предстает в следующем виде:

АПРИОРНЫЕ ФОРМЫ	
РАЗУМ	ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ ИДЕИ
РАССУДОК	КАТЕГОРИИ ПРЕДИКАБИЛИИ
	СХЕМЫ
ЧУВСТВЕННОСТЬ	СОЗЕРЦАНИЯ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Таким образом, по своей формальной структуре познавательная способность есть система форм понятий (идеи, категории, предикабилии), созерцаний (пространство и время) и форм соотнесения понятий и созерцаний (схемы). Поиски аналогов таких структурных форм познавательной способности, на мой взгляд, помогут продвинуться в разработке архитектуры уровней систем ИИ.

Вообще говоря, в Кантовой конструкции познавательной способности и способа ее работы можно выделить три этапа: (1) построение действительного опыта субъекта, (2) определение принципов возможности этого опыта, задающих границы возможного опыта, (3) разработка способов расширения действительного опыта субъекта по направлению к границам возможного опыта. Если обратиться к тексту «Критики чистого разума», то нетрудно заметить, что задача (1) решается в основном в «Трансцендентальной эстетике» и «Аналитике понятий», задача (2) — в «Аналитике основоположений», а задача (3) — в «Трансцендентальной диалектике», особенно в Приложении к ней под названием «О регулятивном применении идей чистого разума». Порядок решения этих задач одновременно описывает этапы конструкции *содержания* познавательной способности.

Чтобы определить перспективу дальнейшей работы в направлении, указываемом темой настоящей статьи, я сейчас проведу предварительную аналогию между этими Кантовыми понятиями и некоторыми представлениями из исследований по ИИ. *Действительный опыт* — это множество явлений с определенной на них системой отношений, диктуемых категориями рассудка.



Объекты этого опыта — явления — принадлежат не внешнему миру, а являются внутренними репрезентациями, порожаемыми конструктивной деятельностью субъекта на основе типов восприятий, встроенных в базисный фрагмент знаний. Ближайшая аналогия из области ИИ — *модель мира*, на основе которой данная интеллектуальная система строит свои рассуждения о мире и действия в нем. Таким образом, Кантова «Критика чистого разума» попадает в ряд работ о построении моделей мира в интеллектуальных системах и способах извлечения знаний из этих моделей. Выявление *принципов возможности* опыта и образование на их основе понятия возможного опыта совпадает с выявлением *глобальных принципов* строения модели мира, работа с которыми помогает повысить эффективность, например, экспертных систем на границах применения исходных экспертных правил. *Способы расширения* действительного опыта, задаваемые идеями разума в их регулятивном применении, совпадают с тем типом метазнаний, которые в системах ИИ называются *эвристиками*. Впрочем, и сам Кант прямо называет регулятивное применение трансцендентальных идей эвристическим (3, 566, 571).

Следующим шагом в разработке предложенной в этой статье темы должен стать более подробный анализ Кантовых способов решения задач (1) — (3) и интерпретация выделенных этапов конструкции и способа работы познавательной способности в терминах современных разработок по ИИ.

<sup>1</sup> Вайнцивайг М. Н., Полякова М. П. Механизм мышления и моделирование его работы в реальном времени // Интеллектуальные процессы и их моделирование / Под ред. Е. П. Велихова, А. В. Чернавского. М., 1987. С. 209.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Бонгард М. М. Проблема узнавания. М., 1967. С. 180.

<sup>4</sup> См., например: Ленат Д. Искусственный интеллект // Современный компьютер. М., 1986. С. 174—186.

<sup>5</sup> См.: Брюшинкин В. Н. 1) Парадигмы Канта: логическая форма // Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1985. Вып. 10. С. 30—40; 2) Кант и силлогистика. Некоторые размышления по поводу «Ложного мудрствования в четырех фигурах силлогизма» // Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1986. Вып. 11. С. 29—38.

<sup>6</sup> Этот корпус логических теорий в наше время принято называть традиционной логикой, этому употреблению я и буду следовать.

<sup>7</sup> См.: Брюшинкин В. Н. Кант и силлогистика. С. 30—33.

<sup>8</sup> См.: Построение экспертных систем / Под ред. Ф. Хейес-Рот, Д. Уотерман, Д. Ленат. М., 1987. С. 57—58.

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ И ПРИНЦИПЫ

Л. А. Калининков

(Калининградский государственный университет)

Система Канта таит в себе все еще много непроященного для современных ее интерпретаторов, тем более странным сим-

биозом, казалось бы, исключаящих друг друга философских идей являлась она современникам и следующим за ними поколениям философов.

Кант сознательно и целенаправленно стремился осуществить «великий синтез» философских идей своих предшественников, добившись слияния в нерасторжимой целостности своей системы материализма философов круга Дж. Локка и французов-энциклопедистов с субъективистской, относительностью берклианско-юмистской школы, эмпиризма в теории познания от Ф. Бэкона до И. Ньютона с рационализмом картезианцев и школы Лейбница — Вольфа. Эта синтетическая работа Канта понимается все лучше, и я хотел бы в этом отношении отметить работу П. П. Гайдено «Эволюция понятия науки» (XVII—XVIII вв.). Формирование научных программ нового времени» (М.: Наука, 1987), в которой анализируется попытка кенигсбергского мудреца «примирить научные программы нового времени, по сути дела, начиная от Николая из Кузы через Галилея, Декарта, атомизм в лице П. Гассенди, Х. Гюйгенса, Р. Бойля, Р. Бошковича, ньютонианство и кончая научной программой лейбнице-вольфовской школы. Нельзя не учитывать и того, сколь органично использовал Кант идеи античного эпикуреизма и платоно-аристотелевского учения.

При аналитическом разложении столь мощной синтетической системы немудрено сосредоточиться на частях в ущерб целому. Текст «Критики чистого разума», коим обычно ограничивались, если не по намерениям, то по существу, многочисленные интерпретаторы, представал подлинным Протеем: он приобретал облик, соответствующий интенциям вчитывающегося, без всяких видимых для него усилий; пластичность текста казалась столь абсолютной, что он мог без малейшего сопротивления претерпеть метаморфозу в прямую противоположность к только что существовавшему лику.

Выразительной иллюстрацией к сказанному может служить статья кантоведа из Майнца Рудольфа Мальтера «Главные течения интерпретации «Критики чистого разума» в Германии от возникновения неокантианства»<sup>1</sup> и большая обобщающая монография «Философия Канта и современный идеализм»<sup>2</sup> под ред. И. С. Андреевой, в которых показано, что многообразие подходов в понимании Канта на Западе хотя и ограничено идеализмом, но простирается в широких его пределах от теолого-метафизических до феноменолого-аналитических интерпретаций. Довольно широк диапазон интерпретаций и в современной советской кантоведческой литературе. Основное направление, которое вытекает из ленинской оценки фундаментальных идей кантовской системы, данной В. И. Лениным в его «Материализме и эмпириокритицизме»<sup>3</sup> и которое можно считать традиционным для советского кантоведения и содержащим широкий спектр вариантов, рассматривает систему Канта в качестве дуа-

листической, стремящейся примирить идеализм с материализмом, найти компромисс между ними. Наиболее характерным выразителем этого направления можно считать академика Т. И. Ойзермана<sup>4</sup>, не раз высказывавшегося в том духе, что Канту свойственна роковая последовательность в дуализме, то есть парадоксальным образом ему удается быть последовательным в непоследовательности.

Своеобразное развитие этого подхода, ставшее, по сути дела, самостоятельным направлением в интерпретации системы Канта, осуществляется И. С. Нарским. Согласно данному направлению, которое может быть названо, в отличие от дуалистического, плюралистическим, система Канта содержит не две, а «все основные философские позиции — материалистическую, субъективно- и объективно-идеалистическую»<sup>5</sup> — соответственно четырем значениям кантовского понятия «вещь в себе».

Продолжает иметь место и такое направление, где система Канта рассматривается в качестве субъективно-идеалистической, а имеющиеся в ней «уступки» материализму попросту третируются как не имеющие сколь-либо существенного значения. Хотя данное направление ведет критику системы Канта «слева», но ирония ситуации заключается в полном тождестве получаемых результатов с теми, что обязаны критике этой системы «справа». Кант, истолкованный как субъективный идеалист, попросту оказывается первым в ряду неокантианцев. Наиболее выразительно представлено данное направление в настоящее время работой Н. К. Вахтомина<sup>6</sup>.

Мы же в целом ряде статей, опубликованных в «Кантовском сборнике»<sup>7</sup>, развиваем интерпретацию системы «критического идеализма» на путях отказа от дуалистического ее истолкования и акцентирования в ней синтеза моментов субъективного идеализма и материализма, который привел в итоге к построению системы, пролагающей пути к философской теории диалектико-материалистического типа. Наша интерпретация показывает, что систему Канта можно понять как предтечу построения диалектического материализма, осмысляемую в таком качестве только в настоящее время.

Современники Канта совершенно не были готовы к столь кардинальному перевороту в философии. Это один из тех немногих случаев в истории интеллекта, когда умственный горизонт эпохи был сразу раздвинут на два еще предстоящих столетия. Если сравнивать его с переворотом в науке, осуществленным Николаем Коперником, с которым сам Кант сравнивал главный пункт своего революционного переворота, и с тех пор сравнение это приобрело характер трафарета, то по глубине и размаху они все же несопоставимы. Ведь идея Коперника существовала и у его предшественников, причем у далеких предшественников, идея же Канта рождалась вообще впервые; идея Коперника — это идея в космологии, одной из самых об-

щих и, однако, конкретных естественных наук, но идея Канта, будучи философской, вообще глобальна по охвату картины бытия; идею Коперника подхватили, развили, сделали инструментом его современники, фундаментальная же идея Канта осталась для современников за семью печатями, с трудом осознают ее и сами потомки.

Развитие кантоведения заставляет поставить под сомнение степень точности общей оценки Кантовой системы В. И. Лениным. Она была осуществлена в специфических идейных условиях начала XX в. на основе частичного знакомства с трудами великого философа. В умонастроениях эпохи господствовало неокантианство различных толков, но для всех их общим местом был отказ признавать вещь в себе как объект, изгнание из системы Канта материализма. Разумеется, это была открытая и явная ревизия его идей. При таких обстоятельствах великой заслугой В. И. Ленина было напоминание об этом важнейшем обстоятельстве, без которого нельзя оценивать систему правильно. Указание, что уж по крайней мере мы имеем здесь дело с дуализмом, противостоящее мнению крупнейших авторитетов в философии того времени, говорит о Ленине как опринципиальном интерпретаторе, заставившем философскую общественность посмотреть на этот момент непредвзято. Для более точной же оценки необходимо было детальное знакомство со всеми сторонами филигранного теоретического построения. В «Предисловии ко второму изданию» «Критики чистого разума» Кант сам писал, что в столь обстоятельно продуманной и испытанной во всех деталях системе любые попытки «изменить самую малую часть тотчас же ведут к противоречиям не только в системе, но и в человеческом разуме» (3, 100).

Следовательно, точность интерпретации целого (и это Кант прекрасно понимал) существенно зависит от того, какие части упускаются или изменяются. Современное состояние вопроса, да еще с целями специального рассмотрения и оценки системы «критического идеализма», требует значительно большего учета тонкостей и частностей, чем можно было потребовать от состояния науки в начале века, когда оценка эта нужна была к тому же не как самоцель, а как средство. Для современного понимания идея дуализма Кантовой системы — это уже своего рода шоры.

Чтобы приблизиться к верной, по Кантовым интенциям, интерпретации его системы, надо обсудить вопрос о принципах такого истолкования. Адекватность интерпретации системе не может быть обеспечена цитатами, сколько бы мы их ни приводили. Изъятые из сложного контекстного целого, они утрачивают подлинный смысл, поскольку набор потенциальных смыслов весьма широк даже у понятия, не говоря о суждении или системе суждений. Привычка побивать оппонента цитатой — прием до недавнего времени универсальный — въелась в



нашу плоть и кровь и выражает схоластицизм нашей философской культуры. Чтобы отдать предпочтение той или иной интерпретации, надо отдать предпочтение системе ее принципов: проблема верности интерпретации решается на уровне принципов.

Нельзя сказать, что историко-философские наши анализы обходились вообще без принципов, но это были в основном принципы поверхностные, внешние для текстов. Без внешних принципов тоже нельзя обойтись, но их одних явно недостаточно. Таков, например, принцип классовой партийности. Будь Иммануил Кант хоть трижды выразителем интересов, по природе своей чрезвычайно противоречивых, прусской буржуазии XVIII в., он с успехом мог это делать как на путях материализма, так и идеализма. Возьмем, например, И. Г. Фихте или Л. Фейербаха. Кстати, из противоречивости интересов класса еще никак не следует, что его идеолог отражает их в противоречивой теоретической системе. Теоретическая система призвана противоречие разрешить, а не зафиксировать его. Последнее, скорее, — дело публициста: обнаружить проблему и заявить о ней. Противоречия общественной жизни и природы только тогда и отражены, когда схвачены теоретически непротиворечиво, как непротиворечиво схвачено ньютоновской механикой противоречие притяжения и отталкивания или квантовой — корпускулярно-волновой дуализм.

Для целей интерпретации философской системы значительно более важны внутренние для текста, герменевтические принципы, которые мы и призываем обсудить.

Первым таким принципом, без сомнения, должен быть принцип органической целостности, принцип тотальности, причем взятый непременно в двух его аспектах: 1) в аспекте тотальности роста системы, ее развития из первоначального зародыша и 2) в аспекте итогового корпуса текстов как контекста для любого частного текста. Относительно первого аспекта, который можно назвать принципом интенсивной тотальности, можно сказать, что рост системы может быть подобен органическому, а может быть уподоблен механическому росту. В первом случае система развивается подобно тому, как растет организм из зародыша или семени. В нем уже изначально, по следствию, содержится все необходимое для достижения совершенной зрелости организма, хотя на ранних стадиях бывает весьма трудно узнать конечное развитие существо. Для интерпретации системы Канта именно этот аспект чрезвычайно важен, ибо существует несметное число изложений, комментариев и комментариев к комментариям, в фундаменте которых лежит идея механического роста системы, когда она строится по единому замыслу, но по частям, одна деталь за другой, пока не будет приложена последняя из них. Только тогда система окажется дееспособной.

Например, утверждается, что первоначальное намерение Канта заключалось в построении теории, состоящей из двух частей: из мира природы и мира свободы, то есть он должен был ограничиться «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума». Поскольку, закончив эту работу, автор был разочарован: приладить одну половину общего механизма системы к другой никак не удавалось, — пришлось срочно дотраивать передаточный механизм — третью часть, то есть третью «Критику...». Правда, и эти последние усилия оказались паллиативными, система так и не достигла рабочего состояния.

Что на деле картина создания «Критической» системы иная, мы попытались обосновать в статье «Категорический императив и телеологический метод»<sup>8</sup>. Реальная история заключается в сочетании как органического, так и механического роста. Уже «Критика чистого разума» была очерком всей системы, в которой важнейшую роль призваны были сыграть телеологические отношения природы и телеологический метод: содержание всех трех «Критик» представлено на ее страницах в первоначальном, кратком — зародышевом — состоянии, где непропорционально разрослась гносеологическая часть системы, отчего общий вид критики чистого разума — это взрослый человек (гносеология), но с детскими руками (этико-правовая часть) и ногами (телеология). Уяснить это, в конце концов, можно, даже если бы за первой «Критикой» не последовали вторая и третья, но сделать это без них значительно труднее. Развитое целое, зрелый организм системы по принципу оборачивания метода дает возможность понять конституцию первоначальной стадии.

Вторая и третья «Критики» обеспечили пропорциональный рост таких органических частей системы, как метафизика нравов и телеология. Вместе с тем имел место и механический рост черт и черточек системы, добавлялись и детализировались многие частные стороны.

Особый интерес представляет открытие Кантом третьего рода априорных принципов — априорных принципов рефлексивной способности суждения. Потенциально этот род принципов изначально содержался в общей идее системы, в частности, в фундаментальном значении трансцендентального схематизма как средства связи чувственности и рассудка, который, с одной стороны, априорен, а с другой — представляет собой акты чистой рефлексии. Потребовавшиеся в связи с этим открытием изменения в морфологической структуре системы лишь укрепили эту морфологию, не коснувшись сути системы<sup>9</sup>. Кант выражает удовлетворение и уверенность в совершенстве и прочности своего теоретического построения: «Эта внутренняя уверенность возникла во мне благодаря тому, что при дальнейшем переходе к другим задачам я нахожу эту систему не только верной, но также, когда я не знаю, как найти правильный метод для исследования какого-нибудь определенного предмета, я осмелива-

юся оглянуться назад, чтобы получить выводы, которых не ожидал, только после общего обзора элементов познания и относящихся к ним способностей души»<sup>10</sup>.

Эта цитата приведена из знаменитого письма Канта к К. Л. Рейнгольду от 28 декабря 1787 г., которое используется часто как доказательство механического развития системы, поскольку Кант не знал о возможности априорных принципов для рефлексивной способности суждения. Открытие их было для него неожиданным. Однако он сразу же понял, что они явились следствием общих постулатов системы как таковой, что у системы есть своя логика, которая и заставляет решать все частные проблемы так, а не иначе. Что это? Органический или механический рост? Скорее первый, чем второй, хотя есть в этом эпизоде свойства и второго.

Как видно, использование интенсивной тотальности проливает новый свет на многие детали системы. Не менее важен второй аспект, называемый соответственно принципом экстенсивной тотальности. Отправляясь от этого принципа, необходимо для объяснения любого фрагмента системы учитывать корпус всех текстов, только в контексте целого может иметь место понимание любой детали. Разумеется, принцип экстенсивной тотальности может быть несколько ограничен, если иметь в виду, что совокупность текстов Канта можно разделить на две части: на тексты эзотерические, в которых рассматриваются принципы философской системы, и тексты экзотерические, в которых разъясняются прагматические и прочие следствия из принципов для руководства ими в жизненных ситуациях. Тексты второго рода для интерпретации также полезны, но от них можно и отвлечься до определенной степени.

Кажется, нет ничего понятнее и естественнее этого принципа, но и труднее, ибо он призывает к тщательности исследования, препятствует поспешности суждений. Особенно мешает этот принцип при работе над широкими обобщающими проблемами, где ты обращаешься к детали, а она, согласно этому принципу, сама грозит разрастись до огромных масштабов.

Возьмем параграф «Понятие природы у Канта» из названной выше работы П. П. Гайденко. Кантовское понимание природы берется здесь только в пределах теоретической философии, что резко ограничивает смысл понятия у Канта, так как вне поля зрения оказывается «интеллигибельная природа» и «природа в самом общем смысле слова», объединяющая интеллигибельную природу с эмпирической. В итоге природа истолковывается чисто феноменологически: «Природа, по Канту, есть только феномен, ее в целом творит активная деятельность трансцендентального Я. ...Никакой другой природы, кроме той, которая дается в этой конструкции, вообще нет. Помимо этой конструкции, есть вещь в себе, но эта вещь в себе не есть природа»<sup>11</sup>.

Что нам представляется неверным в таком понимании природы? Во-первых, резкое противопоставление природы и вещи в себе, которого у Канта нет, если иметь в виду постоянное изменение — углубление и совершенствование — образа природы как результат расширения поля действительного опыта за счет совокупности всего возможного опыта, где полная совокупность всего возможного опыта и есть вещь в себе как средство аффицирования нашей чувственности. У Канта существует тесная связь между природой как миром явлений и вещью в себе как постоянным источником расширения и углубления природы. Во-вторых, если рассудок не в состоянии непосредственно извлекать связи из природы (вещь в себе не сообщает нам никаких связей никогда и ни при каких обстоятельствах), если он вынужден а priori определять связь многообразного в природе (с помощью активной деятельности продуктивного воображения), отсюда еще не следует, что закономерности вещей самих по себе не существуют вне зависимости от познающего их рассудка.

Далее, такое понимание природы приводит к неправомерному заключению, что согласно Канту «в природе нет места целям»<sup>12</sup>. Здесь не учитывается, что образ природы дается нам не только с помощью рассудка и теоретического разума, но и с помощью рефлексивной способности суждения и разума практического, а они показывают, что телеология лежит в самой сущностной глубине природы. Механическая детерминация представляет собой лишь одну из сторон детерминации органической, и, значит отсюда, теоретическое видение природы, по Канту, одно-стороннее, не может дать целостной картины.

Вторым принципом герменевтического уровня, без сомнения, можно считать принцип презумпции непротиворечия. Суть принципа заключается в том, что из всех возможных прочтений текста, безусловно, предпочтительно прочтение его без противоречия, а если это невозможно, то с минимумом противоречий. Принцип этот требует подходить к автору текста с позиций логической «вменяемости».

Выражением этого принципа может служить требование понижения уровня противоречий. Если вообще без противоречия прочесть текст не удастся, то при интерпретации его следует стремиться оставить непротиворечивым уровень основоположений теории, ее аксиоматическое ядро, а противоречия перевести на уровень следствий из аксиом, когда не удастся вполне последовательно вывести все заключения. Объясняющая сила теории, если противоречие содержится в ней на уровне аксиоматического ядра, ничтожна; неверные же следствия могут быть блокированы.

Отношение к системе «критической» философии как к дуализму как раз и допускает противоречие в самом сердце системы. В свете этого многие элементы ее становятся непонятными,



выглядят случайными. Например, почему Кант настаивает, что трансценденция — это пустая идея нашего разума? Почему столь велико различие между теологической и психологической идеями, с одной стороны, и космологической идеей, с другой? И т. д. и т. п.

В то же время можно показать, что в Кантовой системе нет никакого агностицизма. Он лишь настойчиво утверждает, что внешний мир никак и никогда не дается нам сразу, целиком, весь и в этом смысле вечно остается непознанной вещью в себе. Вместе с этим он развивает идею относительности границы между природой и вещью в себе. В специфическом кантианском виде здесь заключена идея соотношения абсолютной и относительной истин. Утверждает он и то, что рассудок и теоретический разум ограничены в своих возможностях познанием мира механистической детерминации, но там, где бессилён рассудок, познание осуществляется разумом практическим и рефлексивной способностью суждения. Им выдвинута идея телеологического метода, преодолевающего ограниченность рассудка, умеющего так организовать взаимодействие с рассудком, что позитивное знание в итоге извлекается из противоречия.

На наш взгляд, непроясненным в системе остается статус априорных форм всех видов. Согласно Канту, они есть следствие трансцендентальности субъекта, асимметрии возможностей индивида и рода, где каждый отдельный индивид смертен, но род бессмертен.

Наконец, не меньшее значение имеет третий из предлагаемых принципов герменевтического уровня — принцип возможной ироничности в построении текста. Для кантовских текстов этот принцип чрезвычайно актуален. Что касается текстов популярных статей Канта, то ирония здесь присутствует явно, используется открыто и широко, когда она направлена против тех или иных конкретных оппонентов. Тут можно встретить все ее степени.

Значительно важнее то, что особый род иронии используется в эзотерических текстах, прежде всего в текстах «Критик», в «Религии в пределах только разума». Она носит логико-семантический характер и проявляется там, где Кант касается вопросов теологических или особо острых политических ситуаций. Например, не используя этого принципа, мы не в состоянии без противоречия ввести в систему постулаты практического разума. Целостность системы требует придания им смысла утверждений философско-исторических, а не теологических.

Таким образом, кантоведение — один из первых разделов историко-философской науки, который логикой своего развития вынужден преодолевать «докритическое» состояние, когда можно было, не обращаясь к проблемам методологии анализа, выдвигать те или иные положения, апеллируя просто к цитированию подходящих фрагментов текста. Только так можно преодо-

леть разногласию в интерпретации единого для всех предмета — собрания текстов Канта.

<sup>1</sup> Malter R. Main currents in the german interpretation of the «Critique of pure reason» since the beginning of neo-Kantianism.//Journal of the History of Ideas. Vol. XLII, n. 3. July—September 1981. P. 531—551.

<sup>2</sup> Философия Канта и современный идеализм/Под ред. И. С. Андреевой. М., 1987.

<sup>3</sup> См.: Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм//Полн. собр. соч. Т. 18. С. 206.

<sup>4</sup> См., например: Ойзерман Т. И. Идея философии как науки в трудах Канта//«Критика чистого разума» Канта и современность. Рига: Зинатне, 1984. С. 13.

<sup>5</sup> Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976. С. 44.

<sup>6</sup> См.: Вахтомин Н. К. Теория научного знания Иммануила Канта. М., 1986.

<sup>7</sup> См.: Калинин Л. А. 1) Об особенностях кантовского агностицизма//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1981. Вып. 6; 2) Постулаты практического разума (в свете кантовской философии истории)//Там же. 1983. Вып. 8; 3) Понятия «вещь в себе» и «вещь вообще» и их роль в системе кантовского «критицизма»//Там же. 1985. Вып. 10; 4) Категорический императив и телеологический метод//Там же. 1988. Вып. 13.

<sup>8</sup> См.: Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1988. Вып. 13.

<sup>9</sup> См. там же. С. 28—29.

<sup>10</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 560.

<sup>11</sup> Гайденок П. П. Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). Формирование научных программ нового времени. М., 1987. С. 405—406.

<sup>12</sup> Там же. С. 406.

## АНАЛИЗ КРИТИКИ КАНТОМ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО АРГУМЕНТА

*В. А. Бочаров*

*(Московский государственный университет)*

Как известно, онтологический аргумент, или онтологическое доказательство бытия бога, восходит к Ансельму Кентерберийскому (1033—1100). Он неоднократно критиковался, воспроизводился, трансформировался и вновь критиковался. Отправным пунктом в рассуждениях Ансельма является введение понятия бога как существа, превыше и больше которого невозможно помыслить никакого другого, т. е. существа, являющегося максимально совершенным. Это «максимальное совершенство» понимается и трактуется здесь не как признак объекта, взятого из некоторого рода сущего, а как признак, который фиксирует такое совершенство, которое выше любого совершенства самых совершенных объектов из всех (бесконечных по числу) родов сущего. Говоря иначе, это совершенство высшей, абсолютно бесконечной сущности.

Каким же образом из этого понятия дедуцируется существование? Если проанализировать рассуждения Ансельма и пере-

вести их на язык современной логики, то можно заметить, что доказательство тезиса «Бог существует» осуществляется в два этапа.

На первом из них обосновывается, что среди прочих предикатов, входящих в понятие бога, будет обязательно присутствовать и предикат существования. Действительно, в содержание данного понятия, согласно закону исключенного третьего, либо входит существование, либо нет. Допустим, что существование не входит в совокупность признаков, фиксируемых данным понятием, т. е. имеет место дефиниция

$$Д1. \text{ бог} = xA(x),$$

где  $A(x)$  — конъюнкция всех предикатов, входящих в определение бога, кроме существования<sup>1</sup>. Тогда можно построить новое понятие бога, которое будет содержать предикат существования, т. е. берется дефиниция

$$Д2. \text{ бог} = x[A(x) \wedge E(x)].$$

По мысли Ансельма, второе понятие описывает более совершенное, более максимальное существо, чем первое, ибо предмету, подпадающему под это понятие, приписано больше предикатов (существующий объект более совершенен, чем несуществующий). Поэтому, допустив, что с термином «бог» надо связывать Д1, мы приходим к противоречию, так как смогли «помыслить» существо максимальнее того, которое задается этим определением. Но тогда наше допущение неверно и данный член закона исключенного третьего должен быть отброшен. Следовательно, мы вынуждены принять второй член этой дизъюнкции, т. е. принять определение бога в смысле Д2.

Второй этап состоит в том, чтобы, по меткому выражению Г. Гегеля из данного, обоснованного на первом этапе, понятия бога «вылущить» его существование, т. е. предсцировать богу существование. Это осуществляется с помощью так называемого закона силлогистического тождества «S есть S», смысл которого состоит в разрешении повторить в предикате суждения то, что уже содержалось в субъекте. Применяя данное тождество к понятию  $x[A(x) \wedge E(x)]$ , взятому в качестве субъекта высказывания, мы без всяких затруднений получаем суждение «Бог существует» как аналитически истинное утверждение.

Здесь следует обратить внимание, что в предложении «Бог существует» термин «существует» фигурирует два раза — на месте субъекта, в составе понятия бога, что и обосновывается на первом этапе, и на месте предиката (второй этап доказательства). Поэтому критика (скажем об этом уже теперь) может касаться либо одного вхождения существования, либо иного, либо обоих одновременно.

Другая версия доказательства восходит к Р. Декарту и основывается на тех характеристиках, которые он приписывает идее бесконечной субстанции, содержащей больше объективной реальности, чем идея любой другой (конечной) субстанции.

Оставляя в стороне его аргументы, касающиеся концепции врожденности идеи бога и источника ее существования в нашем мышлении, мы остановимся лишь на том пункте, из которого существование бога, как утверждает сам Декарт, вытекает особенно ясно. Главная черта идеи бога, по мысли Декарта, состоит в том, что среди всех иных идей лишь она одна содержит в себе не только возможное и случайное, но и безусловное необходимое и вечное существование, т. е. именно в боге осуществляется единство сущности и существования. Существование, согласно его точке зрения, так же мало можно отделить от сущности бога, как от сущности треугольника величину его трех углов, равную двум прямым, или от идеи горы идею долины, так что мыслить бога совершеннейшее существо без существования, т. е. без совершенства, не меньше противоречие, чем мыслить гору без долины. Поэтому из того, что мы можем мыслить бога лишь как существующего, следует, что существование неотделимо от бога и потому он действительно существует.

Картезианское доказательство бытия бога, исходящее из идеи бога как высшей, наисовершеннейшей реальности, как совокупности всех реальностей, повторяет, таким образом, с некоторыми модификациями аргументацию Ансельма. Как и для последнего, для Декарта проблема сводится к обоснованию положения о необходимой принадлежности предиката существования содержанию понятия бога, откуда аналитически следует и утверждение о его существовании.

Это доказательство было подвергнуто критике уже современниками Декарта, но наиболее последовательное и развернутое обоснование некорректности данных рассуждений было дано И. Кантом в его «Критике чистого разума». Для понимания всего дальнейшего следует сразу же оговориться, что речь очевидным образом должна идти о реальном (актуальном) существовании, а не о каком-либо ином истолковании этого термина, скажем, о существовании в потенции, или в том смысле, в каком мы говорим о существовании абстрактных, идеализированных объектов, или о существовании персонажей литературы и мифологии т. п. Ведь только существование бога в первом смысле может быть религиозно значимо.

Приступая к анализу, Кант задается прежде всего вопросом, является ли суждение «Бог существует» аналитическим или синтетическим и можно ли без противоречия высказать утверждение «Бога нет». «Если оно (суждение «Бог существует». — В. Б.), — рассуждает Кант, — аналитическое, то утверждением о существовании вещи вы ничего не прибавляете к вашей мысли о вещи..., а это есть лишь жалкая тавтология» (3, 520), так как «а priori составив себе понятие о вещи, включающее, по нашему мнению, существование в свой объем, мы полагаем, будто можно с уверенностью заключить отсюда следующее: так как объекту этого понятия существование прису-



ще необходимо, т. е. при условии, что я полагаю эту вещь как данную (существующую), то ее существование также полагается необходимо (согласно закону тождества)». «Если же вы признаете, как и должен это признавать каждый разумный человек, что все суждения о существовании синтетические, то как же вы тогда утверждаете, что предикат существования нельзя отрицать без противоречия?» (3, 518, 521). Из этих рассуждений видно, что Кант базирует свой анализ на двух положениях, которые он считает непреложными, а именно:

(1) признании закона силлогистического тождества «S есть S», дающего возможность повторить в предикате ту информацию, которая уже содержится в субъекте;

(2) признании всех суждений существования синтетическими.

Указанные положения, будучи соотнесены с картезианским и ансельмовским доказательством бытия бога, немедленно вступают в противоречие. Действительно, понятие бога совпадает по своей логической структуре с понятием, фиксируемым в Д2. Поэтому, применяя к данному понятию положение (1), мы получаем в качестве аналитически истинного суждения утверждение «Бог существует»; но тем самым оказывается, что имеется по крайней мере одно аналитически истинное суждение существования, а это не согласуется с положением (2). И. Кант, правда, трактует так полученное утверждение как «жалкую тавтологию», однако такая квалификация не умаляет полученного результата — ведь аналитически истинное предложение и должно быть тавтологией. Представляется также, что данная квалификация является слишком поспешной и основанной на двух недоразумениях.

Первое из них состоит в следующем. Кант полагает, что существование в содержание понятия бога вносится произвольно, как некоторое априорное допущение. Однако это иллюзия. На самом деле и Ансельм, и Декарт не постулируют включение существования в понятие, а обосновывают это (см. вышеописанный первый этап доказательства).

Второе, не менее существенное недоразумение было в свое время отмечено Гегелем. В своем анализе кантовского опровержения он справедливо указал, что «субъект приобретает определенность и содержание лишь в своем предикате, а до этого, чем бы субъект ни был для чувств, созерцания и представления, он для понятийного познания есть лишь одно название»<sup>2</sup>, т. е., по мысли Гегеля, полагание вещи как существующей осуществляется лишь через предикацию этого признака, а не через его использование в содержании субъекта. В противоположность этому Кант не замечает данного различия в употреблении термина существования.

Как бы там ни было, но аналитическая истинность (тавтологичность) предложения «Бог существует» все еще не опровергнута. Какой же выход видит Кант из этой ситуации? Он

пишет: «Если в тождественном суждении (а таковым, по Канту, получается рассматриваемое суждение. — В.Б.) я отвергаю предикат и сохраняю субъект, то возникает противоречие (на этот пункт в рассуждениях Канта следует обратить особое внимание. — В.Б.); поэтому я и говорю, что (в тождественном суждении) предикат необходимо присущ субъекту. Но если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как не остается уже ничего, чему что-то могло противоречить» (3, 518—519). Кант предлагает нам не включать предикат существования в понятие бога, и тогда, конечно, мы не сможем получить в качестве аналитически истинного предложения «Бог существует». Но возникает вопрос, на каком основании мы можем не включать существование в понятие бога? Ответ на этот вопрос состоит в добавлении И. Кантом к положениям (1) и (2) еще одного, третьего положения, которое выглядит так:

(3) предикат существования не является реальным предикатом, т. е. не является определением вещи.

Иначе говоря, мысль Канта состоит в том, что он не признает правомерным образование понятий вида  $x[A(x) \wedge E(x)]$ , так как предикат существования, на основании положения (3), не является реальным, а следовательно, и не может быть членом совокупности реальных предикатов. Тем самым Кант пытается одним махом разрубить клубок несообразностей. Во-первых, теперь мы можем высказать без всякого противоречия утверждение «Бога нет», ибо теперь в понятие бога (субъекта суждения) существование, согласно положению (3), не имеет права входить. Во-вторых, предложение «Бог существует», которое является аналитически истинным, если допустить возможность наличия существования в понятии бога, опровергается не просто путем отрицания предикации, но и отрицанием субъекта, т. е. запретом использовать такого сорта субъекты. В-третьих, все суждения существования при таком подходе становятся суждениями синтетическими, а не аналитическими.

Решение, предложенное Кантом, лежит в русле старой философской традиции, в соответствии с которой существование является совершенно особым предикатом. Так, Аль-Фараби утверждал, что существование вещи есть не что иное как сама эта вещь, а Аверроэс выдвинул тезис, что существование существующей вещи не следует считать ее качеством. В самом деле, любой реальный предикат (качество, определение вещи) несет информацию о вещи. Предложение же существования, например «Сократ существует», говорит лишь о том, что Сократ есть вещь, никак качественно не определяя ее. Но если это так, то возникает вопрос, в какой же тогда роли выступает данный термин в языке?

В разные периоды своей научной деятельности Кант наметил разные ответы на этот вопрос, хотя, может быть, и не всегда их четко выражал. Так, уже в своей ранней работе

«Единственно возможное основание для доказательства бытия бога» (1763), прямо заявив, что «существование вовсе не есть предикат или определение вещи» и подробно обосновав это мнение, И. Кант далее пишет: «В тех же случаях, когда существование встречается в обычном словоупотреблении в качестве предиката, оно не столько предикат самой вещи, сколько предикат мысли о вещи» (1, 402), интерпретируя предикат существования, если использовать современную терминологию, как мета-предикат. С этой точки зрения сказать «Сократ существует» означает то же самое, что и сказать «Термин «Сократ» — не пуст». Однако, даже приняв в полном объеме мнение Аль-Фараби и Аверроэса, т. е. соглашаясь, что существование не есть качество существующей вещи, нельзя все же не видеть, что существование в предложении «Сократ существует» предикатируется именно Сократу, а не термину или мысли о Сократе.

В «Критике чистого разума» Кант дает еще одну трактовку данному термину, рассматривая его как логический предикат. Что при этом Кант понимает под логическим предикатом, остается не совсем ясным. Но судя по тем положениям, которые он высказывает по данному вопросу в указанной работе и особенно в своей «Логике», предикат является логическим, если его присоединение к понятию вещи (субъекту) не изменяет этого понятия<sup>3</sup>. Здесь уже существование понимается не как мета-предикат, а как первопорядковый предикат языка-объекта, но ведущий себя некоторым особым образом.

Кант, конечно же, прав в том смысле, что если универсум рассуждения является реальностью, областью сущего, то существование есть логический предикат, т. е. такой предикат, который не несет никакой информации. Действительно, совпадая в этом случае с универсумом рассуждения по объему, он, по закону обратного отношения между объемом и содержанием понятий, оказывается пустым по содержанию (информации)<sup>4</sup>, а потому присоединение данного предиката к любому другому не меняет информативности последнего; и, следовательно, понятия, задаваемые Д1 и Д2, оказываются равнообъемными, т. е. имеет место

$$(4) xA(x) = x[A(x) \wedge E(x)].$$

Но такое решение делает некорректной аргументацию Канта в самом существенном пункте, ибо если существование есть логический предикат, то отсюда с необходимостью следует существование бога, причем следует аналитически. В самом деле, согласно теории информации пустая информация составляет часть любой другой информации, поэтому из понятия бога, как бы мы при этом его ни определили, в силу равенства (4) и последующего использования закона силлогистического тождества, должно следовать «Бог есть». Т. е. критика Кантом онтологического аргумента оказывается в некотором смысле удовлетворительной, так как положение о том, что существо-

вание есть логический предикат, вступает в прямое противоречие с требованием, чтобы все суждения существования были синтетическими. Ведь пользуясь равенством (4), мы имеем право не только двигаться справа налево, т. е. убирать существование из понятия бога, но и слева направо, внося его тем самым в данное понятие.

Предлагаемое ниже решение состоит в следующем. Мы безоговорочно принимаем положение (2), так как все суждения о реальном (актуальном) существовании, несомненно, являются синтетическими. Вместо положения (3) принимается положение (3'), которое гласит:

(3') предикат существования является подлинно реальным предикатом, но не на области сущего, а на области возможных объектов.

Класс существующих объектов составляет лишь подкласс возможных, ибо все существующее очевидным образом является и возможным.

Принятие положения (3') является существенным в трех аспектах. Во-первых, это позволяет уточнить, чем же на самом деле является предикат существования, ведь отвечая теперь на вопрос, что такое возможный объект, мы должны принять следующую позицию. Возможные объекты — это не просто объекты, существующие вне и независимо от нас в сфере сущего, ибо здесь (в сфере сущего) существуют именно сущие объекты, но это не есть и мысль об объекте, ибо последняя есть именно мысль о нем. Возможный объект — это объект мысли, т. е. то, что давно уже принято в логике называть термином «предмет», или точнее — «предмет мысли». Иначе говоря, объект в этом случае берется не отдельно от процесса познания, а в связи с этим процессом. Но такие предметы могут иметь различный онтологический статус — быть актуально сущими, быть потенциально сущими, быть идеализированными объектами, быть прямыми фикциями типа Пегаса и т. д. Именно для такого сорта предметов указание на существование (в том или ином смысле) или несуществование (в соответствующем смысле) оказывается их реальной характеристикой, качеством.

Во-вторых, ограничение, наложенное подходом Канта, оказывается слишком жестким, так как оно ведет к запрету на использование выражений типа «существующая вещь», «существующее морское животное» и др. Такого сорта выражения имеют широкое «хождение» в языковой практике, и потому задача логико-философского анализа должна состоять не в их запрете, но в удовлетворительном объяснении их значения, роли и места в познавательном процессе.

И, наконец, в третьих, так как сам Кант готов допустить такую сущность, как бог, в качестве возможной, то и концепция существования должна быть адекватной этому сорту объектов, что как раз и достигается принятием положения (3').



Однако признание законности и правомерности выражений  $x[A(x) \wedge E(x)]$  вновь ставит во весь рост вопрос об аналитической истинности суждения «Бог существует». Поэтому следующий, чрезвычайно важный момент развиваемого здесь решения состоит в отказе от положения (1) И. Канта, т. е. в отказе от признания силлогистического тождества « $S$  есть  $S$ » логическим законом<sup>5</sup>.

Последнее должно показаться весьма странным, тем не менее можно строго обосновать, что закон силлогистического тождества не при всех условиях следует рассматривать в качестве закона логики. Суть дела заключается в том, что тождество этого вида, ставшее чуть ли не синонимом самой логики как науки, несомненно, является законом на области сущего. Если же мы выходим в более широкую область и тем самым начинаем оперировать с более широким классом понятий (терминов), то в этом случае выражение « $S$  есть  $S$ » может оказаться и ложным.

Тривиальным примером, когда силлогистическое тождество является ложным, может служить случай подстановки на место  $S$  противоречивого понятия, например « $P$  и не- $P$ ». Другим, более изощренным примером является случай применения силлогистического тождества к выражению вида  $x[A(x) \wedge E(x)]$ , которое как раз нас и интересует. В великолепно написанной книге Р. Смаллиана «Как же называется эта книга?» приводится вполне нешуточное доказательство того, что единорог существует. Рассуждение, ведущее к этому заключению, начинается с рассмотрения вопроса, какое из двух суждений надо считать истинным: «Существующий единорог существует» или «Существующий единорог не существует». Весь наш опыт, а он основывается в основном на оперировании с непустыми терминами, говорит нам о том, что мы должны считать истинным первое суждение. Но сделав такой выбор, мы как раз и ошибемся, так как из этого суждения (и это можно вполне строго формально показать) будет дедуцироваться суждение, что единорог существует. Таким образом, правильный ответ должен состоять в том, что истинным является суждение «Существующий единорог не существует», а это означает, что в данном случае силлогистическое тождество не принимается в качестве логического закона.

Последний пример, а также ряд других соображений, на которых мы не останавливаемся, подводят нас к выводу, формулируемому здесь в несколько ограниченной форме: по крайней мере для выражений вида  $x[A(x) \wedge E(x)]$  силлогистическое тождество может быть применено только при условии, если обоснована истинность утверждения о существовании объекта со свойством  $A$ . Но как раз это-то нам и не дано при доказательстве бытия бога, более того — именно это положение и является целью всего доказательства и должно быть его заключе-

нием. Таким образом, в картезианском и ансельмовском доказательстве содержится порочный круг, ибо при применении силлогистического тождества следует взять в качестве условия то, что еще только требуется обосновать. Если же, как это и должно быть при корректном способе рассуждения, положение «Бог существует» не брать в качестве предпосылки, то тогда нельзя применять силлогистическое тождество, и, следовательно, рассуждение, осуществляемое на втором этапе доказательства, оказывается неправомерным. Отметим, что на наличие круга в доказательстве указал и Кант, но причина такого положения оказалась для него неясной. Последнее было связано с его некритическим отношением к закону силлогистического тождества.

Однако теперь у нас есть возможность показать некорректность рассуждений и на первом этапе этого доказательства. Выше уже говорилось, что равенство (4) имеет место на области сущего. Это положение можно чисто формально обосновать, т. е. вывести в качестве теоремы логики утверждение:

(5) Если существует объект со свойством  $A$ , то имеет место равенство (4).

По контрапозиции отсюда следует сразу же утверждение:

(6) Если равенство (4) не имеет места, то не существует объект со свойством  $A$ .

Что же теперь следует отсюда для аргументации Ансельма? Если Ансельм полагает, что бог существует, то он не имеет никакого права «подсовывать» нам  $D_2$  в качестве определения такого объекта, который якобы отличен от объекта, задаваемого  $D_1$ , так как в этом случае, согласно утверждению (5), имеет место равенство (4), т. е. дефиниции говорят об одном и том же. Но это означает, что никакого доказательства необходимой присущности предиката существования в составе понятия бога на самом деле нет. Если же Ансельм настаивает на том, что эти две дефиниции задают разные объекты, то тогда, по утверждению (6), это может влечь только одно — «Бога нет», и мы тем самым уже здесь получаем окончательный ответ. Таким образом, в рамках современной логики можно достаточно детально проанализировать онтологическое доказательство и показать его полную несостоятельность.

В заключение, возвращаясь вновь к кантовской критике онтологического аргумента, следует сказать следующее. Несмотря на отдельные недостатки, о которых говорилось в статье, его анализ и сейчас поражает богатством высказанных идей, глубиной интуитивного постижения существа дела, а его рассуждения остаются меткими и неопровержимыми во многих своих деталях.

<sup>1</sup> В этом пункте мы используем запись понятий по Е. К. Войшвилло (см. его монографию «Понятие» (М.: Изд-во МГУ, 1967). Выражение  $xA(x)$  читается: «предмет  $x$  такой, что он обладает свойством  $A$ », а запись

$x(A(x) \wedge E(x))$  — «предмет  $x$  такой, что он обладает свойством  $A$  и существует».

<sup>2</sup> Гегель Г. Наука логики. М.: Мысль, 1972. Т. 3. С. 153.

<sup>3</sup> См.: (3, 521—522), а также Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 413.

<sup>4</sup> Как не вспомнить в этой связи гегелевское «Бытие есть ничто» (см.: Гегель Г. Указ. соч. С. 140).

<sup>5</sup> Начиная с этого пункта, все нижеследующее строго формально обосновано (доказано) в специальном субъектно-предикатном исчислении, построенном автором (см.: Бочаров В. А. Анализ так называемого онтологического доказательства бытия бога и его критика Кантом//Модальные и релевантные логики/Под ред. В. А. Смирнова; Ин-т философии АН СССР. М., 1982. С. 47—54.

## К ВОПРОСУ О «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АРГУМЕНТАЦИИ»

А. Ф. Грязнов

(Московский государственный университет)

В последние годы исследователи проявляют все больший интерес к различным сторонам кантовской философской аргументации. Этот вопрос рассматривается как с содержательной, так и формальной стороны. В первом случае обращается внимание на органичную взаимосвязь характерных для Канта способов рассуждения и поставленных им теоретических задач. Во втором — выявляется и анализируется сама логическая структура применяемой им аргументации. Впрочем, в большинстве зарубежных исследований затрагиваются обе стороны вопроса, и разница заключается лишь в том, чему придается основное значение. Но всегда так или иначе оценивается оригинальность кантовского подхода. Как и вся философия Канта, его аргументация служит для решения теоретико-познавательных и этикомировоззренческих проблем и имеет трансцендентальный характер. Многие западные авторы сейчас пишут о «трансцендентальной аргументации» (или «трансцендентальном аргументе» — этот термин стал традиционным) как о совершенно особом, не встречающемся до Канта типе аргументации, сохранившем значительный потенциал для реализации и совершенствования в современной философии. Вместе с тем признается, что в отношении понимания специфики трансцендентальной аргументации (ТА) еще сохраняется много неясности.

Давно известно, какую важную роль играют в кантовских текстах косвенные (апагогические) доказательства. В то же время сам Кант никогда не усматривал за этим видом доказательства возможность универсального применения. Он полагал, что косвенное доказательство, в логическом плане подчиняющееся правилу *modus tollens*, применимо прежде всего в математике и отчасти в естествознании — «только в тех науках, где объективное, т. е. знание того, что есть в предмете, нельзя подменить субъективным в наших представлениях» (3, 652).

Такие доказательства обладают достоинством очевидности (ибо противоречие всегда представляется с большой ясностью) и краткостью («достаточно найти хотя бы один ложный вывод среди следствий, вытекающих из противоположного суждения, и тогда само это суждение ложно, а, стало быть, доказываемое положение истинно». — Там же). Но злоупотребление косвенной аргументацией в философии усиливает позиции «задиристого» догматизма.

Сказанное, конечно, не означает, что сам Кант не использует такую аргументацию в своих философских целях. Так, уже в «Предисловии» ко второму изданию «Критики чистого разума» для доказательства различия вещей самих по себе и явлений читателю предлагается рассмотреть ситуацию, в которой подобное различие не проводится. В этом случае, считает Кант, все стало бы подчиняться закону причинности, не знающему в природе никаких исключений. И тогда, не впадая в противоречие, о душе нельзя было бы сказать, что она одновременно и свободна, и подчиняется необходимости. Избежать этого противоречия помогает допущение различия Вещей и явлений (3, 93—94). И, конечно, самое широкое применение апагогическая аргументация получает в учении об антиномиях космологической идеи.

Наконец, оригинальной разновидностью такой аргументации является кантовское «Опровержение идеализма». Здесь допущение в качестве исходного момента непосредственного внутреннего опыта в стиле «проблематического идеализма» (т. е. идеализма, для которого проблематично существование внешних вещей) заставляет в результате проведенного доказательства принять постоянные в восприятии внешние вещи как критерии наличия самого этого опыта.

Но поскольку применение косвенной аргументации, с точки зрения Канта, имеет свои пределы, то каким же требованиям должен отвечать наиболее адекватный для философии вид аргументации? Прежде всего доказательство «чистого разума» должно быть *прямым*, ибо оно «с убеждением в истинности связывает узрение ее источников» (3, 651). Но это свидетельствует и о том, что философские доказательства, по Канту, имеют эпистемологический характер. Аргументация философов также должна быть *честной*, чтобы можно было сопоставлять достоинства разных позиций (косвенное доказательство этого не позволяет делать).

Поскольку аргументация Канта способствует решению главных задач его трансценденталистского учения, то для нее в наибольшей степени характерно установление познавательных условий, при которых оказывается возможным опыт или знание определенного рода. Она также служит обоснованию и пониманию роли самих априорных способностей субъекта. Указывается, в частности, на невозможность представить отсутствие та-



ких способностей, ибо нельзя представить себе мир, в котором они бы не играли своей роли. Кант осуществляет введение абстракции «априорного» как неэмпирического, необходимого и всеобщего знания. Такое знание, рассуждает он, безусловно имеется, но опыт и индукция не могут быть его источником (Кант в полной мере учитывал выводы относительно «проблематичности» индукции, сделанные Юмом). И каким же еще, если не априорным, может быть это «объективное» знание?

Вот еще один аналогичный пример. Кант осуществляет своеобразный «мысленный эксперимент»: «Никогда,— отмечает он,— нельзя себе представить отсутствие пространства, хотя нетрудно представить себе отсутствие предметов в нем. Поэтому пространство следует рассматривать как условие возможности явлений, а не как зависящее от них определение; оно есть априорное представление, необходимым образом лежащее в основе внешних явлений» (3, 130). Данный аргумент, надо сказать, становится действенным лишь тогда, когда он вписывается в определенный философский контекст, о котором у нас еще будет повод поговорить.

Одной из важнейших разновидностей ТА является трансцендентальная дедукция. Правда, было бы неверно сводить все виды ТА к этой дедукции. Не случайно же Кант в «Аналитике» излагает учение о трансцендентальной дедукции категорий уже после их метафизической дедукции. А ведь обе в принципе отвечают на «вопрос о праве» и потому представляют собой две разновидности ТА. С помощью метафизической дедукции показывается, что наличие определенных логических функций есть необходимая предпосылка суждений рассудка об опыте, тогда как трансцендентальная дедукция устанавливает «объективное» применение категорий. Но метафизическая дедукция, а также другие метафизические аргументы получают у Канта достаточно ограниченное применение. Немецкий философ, как известно, считал, что они становятся бесплодными, когда им дают универсальное истолкование. Кстати, часто упускают из виду, что, по Канту, возможна не только трансцендентальная дедукция категорий, но и трансцендентальная дедукция регулятивных принципов диалектического разума. Он, к примеру, писал: «Итак, если можно показать, что троякого рода трансцендентальные идеи..., хотя и не относятся прямо ни к какому соответствующему им предмету или *определению* предмета, тем не менее при допущении такого *предмета в идее* приводят все правила эмпирического разума к систематическому единству и всегда расширяют опытное знание, никогда не противореча ему, то действовать согласно таким идеям есть необходимая *максима* нашего разума» (3, 571).

После введения в проблематику перейдем к рассмотрению некоторых структурных моментов, присущих ТА. С логической точки зрения, трансцендентальные аргументы уникальны тем,

что для них характерна зависимость одной из посылок от заключения, которое поэтому выступает в качестве принципа (Grundsatz), а не теоремы (Lehrsatz). Если представить ТА в виде умозаключения, то в его большой посылке будет констатироваться наличие некоторого опыта (E), например, опыта о явлениях в пространстве и во времени. С учетом кантовской классификации видов суждений встает вопрос об этой посылке. Очевиден ее синтетический характер, но какой? Ряд исследователей допускает, что большая посылка есть априорно-синтетическое суждение, поскольку в ней, как отметил М. Грэм, констатируется наличие опыта в «сильном», а не «слабом» смысле слова<sup>1</sup>. В первом случае имеется в виду опыт как априорный синтез многообразия ощущений, а во втором — сами ощущения, «материя опыта». Правда, следуя такой трактовке, в аргументации можно усмотреть возможность появления логического «круга».\* С. У. Арндт, придерживающийся феноменологической ориентации, вообще считает, что отличительной чертой ТА оказывается содержание в большей посылке феноменологического описания сущностных структур некоторой интенциональной операции сознания<sup>2</sup>. Как бы то ни было, очевидно, что первая посылка в трансцендентальном умозаключении не может сводиться к констатации «чистого опыта», что сделало бы это умозаключение неэффективным.

Малая посылка кантовских аргументов указывает на то, что некоторый принцип *P* (например, синтезирующая деятельность априорных форм чувственного созерцания) есть необходимое условие возможности опыта *E*. Скорее всего она представляет собой аналитическую истину, ибо предполагается, что данный принцип нельзя отрицать без противоречия<sup>3</sup>. Наличие указанных эпистемологических требований к посылкам отличает ТА от других дедуктивных аргументов. Но это содержательное, а не чисто формальное отличие, поскольку, как показал Арндт, ТА может быть выражена в различной логической форме (*modus ponendo ponens*, *modus ponendo tollens*, etc)<sup>4</sup>. В самом же общем виде структура аргумента выглядит так:

1. E.

2. P есть необходимое условие E.

3. Следовательно, P.

ТА иногда рассматривается как ответ на возражения «скептика» (этого идеализированного оппонента любой теории познания). С ее помощью показывается, что «скептик» подрывает свою собственную позицию, ибо принятие его возражений означало бы отказ от той самой концептуальной системы, в рамках которой они только и возможны. В этом случае с помощью ТА показывается необходимость определенного понятийного аппарата для получения определенного вида опыта. Любопытно

---

\* Мы далее вернемся к оценке этой возможности.

в связи с этим упомянуть знаменитую статью Д. Э. Мура «Доказательство внешнего мира»<sup>5</sup>, в которой этот английский философ-неореалист утверждает, что развивает линию Канта, считавшего «скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимым принимать лишь на *веру* существование вещей вне нас... и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению» (3, 101). Мур, как известно, начинал доказательство, указывая на свои руки. Принятие этой «посылки», как он полагал, позволяет последовательно вывести существование всех внешних вещей и тем самым доказать существование внешнего мира. Однако в данном случае мы вряд ли имеем дело с разновидностью кантовской ТА. Во-первых, посылка «вот две руки», с точки зрения Мура, есть некоторое утверждение о «чувственных данных» (*sense-data*) и потому не представляет опыт в «сильном» смысле. Во-вторых, данную посылку предлагается принять на веру, но по причине ее конкретного характера она куда более уязвима для возражений скептика, нежели большая посылка кантовских аргументов. И, в-третьих, доказательство Мура отнюдь не устанавливает, что существование внешнего мира есть *необходимое* условие возможности существования «двух рук».

Современная реконструкция кантовской ТА во многом связана с понятием «концептуальной схемы (системы)», получившим широкое распространение в аналитической философии и как бы заменившим понятие «априорной формы». Считается, что «схема» предоставляет необходимые критерии референции и предикации для определенного вида опыта<sup>6</sup>. Распространено также мнение, будто с понятием «концептуальной схемы» обязательно связан принцип верификации. Правда, речь идет не об эмпирическом верификационизме в стиле Венского кружка, а скорее о принятии установки так называемого «конструктивного антиреализма» (М. Даммит и его школа). В применении к рассматриваемой нами проблематике имеют в виду следующее. Например, если мы описываем мир как состоящий из пространственно-временной системы объектов, то должно быть возможно *знать*, продолжают ли существовать соответствующие объекты, не будучи воспринятыми актуально. Это знание, как полагают, обязательно должно быть в пределах достижимости наших субъективных способностей. Но такая верификационистская интерпретация, на наш взгляд, уже значительно отдалается от оригинального замысла Канта. В отношении указанного примера ему не было бы необходимости прибегать к верификационизму, поскольку в 1-й Аналогии своих «Основположений» им была показана субстанциальность (и, следовательно, постоянство) явлений природы.

Многие аналитики распространяют действие ТА на область

«философии сознания» и «философии языка». Так, например, возможность приписывания ощущений другим людям рассматривается как необходимое условие существования самого «языка ощущений». Л. Витгенштейн в своей знаменитой критике гипотетического «индивидуального (личного)» языка исходил из того, что невозможно описание индивидуального внутреннего опыта без указания на интересубъективный контекст (под которым подразумевалась разделяемая несколькими людьми «форма жизни»). Кстати, в противоположность Муру он стремился показать, что в рамках той или иной «языковой игры» сомнение, скажем, сомнение в существовании вещей вне нас, есть нечто вторичное, возможное только потому, что имеется ядро некоторых несомненных суждений о внешних вещах<sup>7</sup>.

Зачастую ТА сводят к, так сказать, «практическому силлогизму», и поэтому вопросы «скептика» рассматриваются как *внешние* (в стиле Р. Карнапа), практические вопросы относительно пригодности того или иного «концептуального каркаса». Но эта трактовка, думается, упускает важнейшую философскую цель ТА — установление объективной значимости субъективных условий познания.

Более верным представляется мнение, что кантовская ТА устанавливает объективную значимость с *внутренней* точки зрения<sup>8</sup>. При этом, однако, должен приниматься во внимание общий метафизический контекст, идея «коперниканского переворота». «Она, — пишет Я. Хинтиikka, — является одной из неявных предпосылок, на которых Кант основывает свои «трансцендентальные рассуждения». Поэтому, чтобы эти рассуждения приобрели дедуктивную неоспоримость, следует показать, что единственный способ объяснения возможности априорного знания определенных вещей заключается в предположении, что мы сами каким-то образом вложили в них соответствующие свойства и отношения»<sup>9</sup>. Кантовская позиция основывается на том, что «скептик» не может одновременно принимать идею «переворота» (т. е. тезис о зависимости объектов познания от условий познания) и отвергать объективную значимость концептуальной схемы<sup>10</sup>. ТА как таковая должна сделать эпистемологический скептицизм *в принципе* невозможным.

Далее следует отметить, что с помощью ТА Кант обосновывает аналитичность законов «общей логики». Ему отнюдь недостаточно утверждать, что аналитичность зависит от конвенционально установленного значения логических терминов. Но при этом в его рассуждениях обнаруживается «круг»: обоснование законов логики опирается на сами эти законы. Например, «закон противоречия» определяет логическую возможность знания<sup>11</sup>, из него вытекают все другие законы логики, с его помощью определяются аналитические суждения как таковые. Другой пример «круга» в ТА обнаруживаем в «Аналитике Основположений», где показывается, что объективность являе-



ний природы зависит от их причин, а причины зависят от субстанциональности явлений природы как объектов нашего познания. Примеры наличия «круга» в ТА можно было бы продолжить. Есть разные точки зрения насчет того, имеется ли в кантовской TA *circulus vitiosus* и совершает ли Кант ошибку *petitio principii*. По мнению Арндта, например, ТА свободна от этих логических заблуждений, поскольку ей не свойственно ни доказательство большей посылки с помощью заключения, ни наличие в большей посылке доказательства заключения. Скорее, речь может идти об особой трактовке отношения presupпозиции<sup>12</sup>. Как показал Х. Палмер<sup>13</sup>, следует различать аргументацию, в которой обнаруживается «круг», от так называемой уклончивой (*question-begging*) аргументации. Последняя есть характерная ошибка в споре, когда привлекают излишние посылки (зачастую это делается для того, чтобы непосредственные выводы замаскировать под опосредованные) или сообщают избыточную информацию в большой посылке (например: Все люди, включая Сократа, смертны; Сократ человек; Сократ смертен). Чистые круговые аргументы редко встречаются, поскольку очевидна их бесполезность. Другое дело — «презумптивно круговые» аргументы. Это, утверждает Палмер, незавершенные аргументы, в которых заключение позволяет установить посылку, сообщающую, как правило, о некоторой эпистемологической ситуации. Весь цикл рассуждения должен завершиться, чтобы посылка оказалась установленной. К такого рода рассуждениям, вероятно, относится и кантовская ТА.

В любом случае формальная сторона не исчерпывает всего содержания ТА, которая, на наш взгляд, имеет своеобразную герменевтическую направленность. В ней даже обнаруживается свой «герменевтический круг»: целое (некоторая априорная способность) становится понятным через часть (конкретный вид опыта), и наоборот. А роль герменевтического «предпонимания», позволяющего войти в «круг», играет тезис «коперниканского переворота». Кантовская «протогерменевтика» имеет в основном эпистемологический характер (использование ТА в этике не исключает данной оценки). Развитие же герменевтики в немецкой гуманитарной культуре конца XVIII — начала XIX вв. пошло, как известно, по иному пути. В данный период произошел перенос центра тяжести на вопросы интерпретации и понимания текстов (и в этой связи окончательно сформулировалось понятие «герменевтического круга»). Отметим также, что нетрадиционная «герменевтическая» трактовка кантовской ТА заслуживает специального рассмотрения и обоснования.

Несмотря на важность учета тезиса «переворота» для уяснения характера действия ТА, она совсем не обязательно должна связываться с точкой зрения субъективного идеализма. Подчеркивая, что мы в определенном смысле познаем в явлениях то, что сами в них вложили, Кант не только продолжает ста-

рую, идущую еще от античности, традицию, выраженную тезисом «подобное познается подобным», но и в типичной для него манере подчеркивает активный характер нашего познания<sup>14</sup>, представляющего собой преобразовательную и конструктивную деятельность.

<sup>1</sup> Gram M. S. Must Transcendental Arguments be Spurious?//Kant-Studien, 1974. Jg. 65. H. 3. S. 312.

<sup>2</sup> Arndt S. W. Transcendental Method and Transcendental Arguments//International Philosophical Quarterly, 1987. Vol. XXVII. N.-Y. P. 54.

<sup>3</sup> Walker R. C. S. Kant. London, 1982. P. 20—21.

<sup>4</sup> Arndt S. W. Op. cit. P. 57.

<sup>5</sup> Moore G. E. Proof of an External World//Philosophical Papers. London, N.-Y., 1959. P. 127.

<sup>6</sup> См.: Strawson P. F. The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London, 1966.

<sup>7</sup> См.: Wittgenstein L. On Certainty (Über Gewissheit). Oxford, 1969.

<sup>8</sup> Genova A. C. Good Transcendental Arguments//Kant-Studien, 1984. Jg. 75. H. 4. S. 484.

<sup>9</sup> Хинтикка Я. Кванторы, языковые игры и трансцендентальные рассуждения//Логико-эпистемологические исследования. М., 1980, С. 301.

<sup>10</sup> Genova A. C. Op. cit. P. 490.

<sup>11</sup> Кант И. Логика//Трактаты и письма. М., 1980. С. 358.

<sup>12</sup> Arndt S. W. Op. cit. P. 58.

<sup>13</sup> Palmer H. Do Circular Arguments Beg the Question?//Philosophy. 1981. Vol. 56. N 217.

<sup>14</sup> Как правильно отмечает Хинтикка, «трансцендентальным для Канта является тот аргумент, который демонстрирует возможность определенного вида синтетические знания, показывая, что оно зависит от той самой нашей активности, с помощью которой обретается это знание» (Hintikka J. Transcendental Arguments: Genuine and Spurious//Nous. 1972. Vol. 6. 275).

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА

А. Дегулис

(Институт философии, социологии и права АН Лит. ССР)

Состояние современной аналитической философии в некоторых существенных отношениях напоминает состояние докантовской философии. Противостояние в ней позиции натурализма («натурализованной» философии У. Куайна)<sup>1</sup> и позиции — условно-концептуального идеализма (по названию книги Н. Рещера)<sup>2</sup> если не тождественно, то аналогично противостоянию эмпиризма Локка и рационализма Лейбница.

Здесь, как и там, противостояние имеет место в силу того, что каждая из сторон находит слабые места у противной стороны в деле истолкования и критической оценки наших (до-философских) представлений о действительности. Речь идет о системе представлений, связанных в общее представление о едином временно-пространственном, причинно связанном мире. Назовем это представлением эмпирического реализма. Для

натуралиста оно является лишь предельным обобщением частного, эмпирического знания, и, следовательно, его достоверность есть достоверность общих, но лишь эмпирических положений. На это его критики резонно отвечают, что положения эмпирического реализма не могут быть обоснованы эмпирически, ибо такое обоснование *предполагает* истинность эмпирического реализма. На следующем шагу критики утверждают, что любое обоснование предполагает незыблемость определенной концептуальной системы и что не может быть обоснования концептуальной системы в целом — любое обоснование является внутриконцептуальным делом. Наконец, они утверждают, что понятие действительности основано на понятии обоснования и поэтому само является внутриконцептуальным понятием, т. е. что понятие о единой объективной действительности является пустым понятием.

Таким образом, однако, открывается простор для неконтролируемой философской спекуляции, и, естественно, именно в этом натуралист находит слабое место своего противника, и полемика начинает новую спираль.

Как известно, именно в контексте такой же дилеммы Кант выдвигает особый метод обоснования — метод трансцендентального анализа, — призванный заменить «эмпирическую дедукцию» и одновременно предотвратить эмпирически неконтролируемые спекуляции о действительности. Поскольку эта дилемма неизбежно возникает и в современных дискуссиях, нет ничего удивительного в том, что многим их участникам «трансцендентальные аргументы кажутся единственной надеждой для философии как автономной критической дисциплины»<sup>3</sup>. И действительно, так как трансцендентальная аргументация Канта направлена на выявление необходимых условий возможности опыта и так как современное представление о концептуальной системе в определенной мере возрождает идею таких условий, метод трансцендентальной аргументации, естественно, напрашивается как средство спецификации определенной концептуальной системы, так и доказательства ее правомочности.

Не существует, однако, общепринятого толкования этой аргументации — отчасти, возможно, и потому, что сам Кант дает множество поводов для разночтений. Тем не менее все ее допустимые толкования должны удовлетворять по крайней мере двум негативным условиям: во-первых, ее послыжки не могут содержать априорных положений о действительности (таковые, если они имеются, должны быть в числе его следствий), во-вторых, ее послыжки не могут быть ограничены лишь апостериорными, эмпирическими положениями о действительности (таковые не обладали бы доказательной силой в отношении тезиса о необходимых условиях опыта). В терминологии Канта это равнозначно требованиям того, чтобы метод был «прогрессивным» и чтобы он не сводился лишь к «эмпирической дедукции».

Для позитивного определения посылок, удовлетворяющих этим требованиям, следует дополнительно специфицировать смысл кантовского термина «трансцендентальное условие». Ставя вопрос об априорных — необходимых и всеобщих — условиях опыта, Кант различает материальные условия возможности опытного знания (то, что он иногда называет «физиологией» познания) и такие условия, которые по контрасту можно назвать формальными. Первые могут быть установлены лишь путем эмпирического исследования и поэтому не являются априорными в том смысле, что их знание необходимо для возможности опыта. Иначе обстоит дело с условиями второго рода, знание которых должно быть предположено в самом понятии опыта. Попытка установить их наличие эмпирическим путем являлась бы противоречивой, так как она предполагала бы, что знание того, что есть эмпирический опыт, может быть результатом познавательной процедуры, в которой такое знание отсутствует. Следовательно, знание того, что есть опыт как эмпирическое знание, необходимо присутствует в любом акте опыта, являясь формальным (независимым от какого-либо содержания опыта) и трансцендентальным (необходимым для любого содержания) условием возможности опыта. Соответственно как предпосылка обладания любым опытом это знание заключено в самом понятии опыта и может быть эксплицировано из него аналитическим путем.

Таким образом, трансцендентальная аргументация предстает в виде аналитического аргумента от посылки наличия опыта к следствию о необходимых предпосылках, заключенных в его понятии. Соответственно доказательство правомочности определенной концептуальной системы предстает как доказательство того, что ее принципы принадлежат к числу таких предпосылок.

Очевидно, что результаты так истолкованного трансцендентального аргумента не будут зависеть от каких-либо априорных положений о действительности, так как они методически устранены из числа его посылок, но они будут зависеть от того, как определяется понятие опыта. Согласно кантовскому принципу «Должно быть *возможно*, чтобы я *мыслю* сопровождало все мои представления» (3, 191) говорить об опыте в переносном смысле этого слова — значит говорить о сознательном опыте; сознательный же опыт — это тот опыт, который выражается эмпирическим суждением. Опыт необходимо обладает сужденческим или — как говорится в настоящее время — пропозициональным характером, и именно в этой форме он является объектом кантовской аналитики.

Таким образом, там, где эмпирист сетует на невозможность обосновать фундаментальные представления о действительности опытным путем, а рационалист вообще не обращает внимания на опыт, критический философ берется доказать, что они не-



обходимо заложены в понятии опыта. При этом эмпирист в данном случае — это не обязательно Юм и Локк; это может быть У. Куайн, для которого такие представления суть не более чем «сподручные мифы». Соответственно критический философ — это не обязательно Кант; в его роли может выступать П. Стросон или У. Селларс, издавна призывающие аналитическую философию в лоно трансцендентальной философии. Кроме того, критический философ — это не обязательно идеалист. Скорее, наоборот: использование трансцендентальных аргументов обычно имеет целью либо опровержение идеализма того или иного рода, либо доказательство реализма того или иного рода, не исключая материализм. Ценность таких аргументов (разумеется, если они корректны) заключается в том, что их посыпки ограничиваются лишь такими допущениями, которые приемлемы даже для идеалиста, и именно поэтому опровержение его позиции в данном случае являлось бы конечным. Итак, возможность (сознательного) опыта предполагает все те условия, которые конститутивны для способности суждения. Парадигматическим выражением этой способности является утвердительная (ассерторическая) речь<sup>4</sup>. Более того, само понятие суждения следует считать абстракцией от понятия утвердительного предложения. Следовательно, кантовскую аналитику способности суждения можно представить как семантику ассерторической речи. Этим первая не принижается (скорее возвышается вторая), а лишь высвобождается от тех дуалистических представлений, которые заложены в традиционном понятии суждения. Этим также не предполагается, что где-то уже существует семантически трансформированная приемница кантовской аналитики. Тем не менее, как мы видели, потребность в таковой очевидна при рассмотрении современной аналитической философии, и именно эту потребность призвана удовлетворить дисциплина, способная «обрисовать общие признаки, которыми должна обладать любая концептуальная система для того, чтобы она могла порождать знание о том мире, к которому она сама принадлежит»<sup>5</sup>. Поскольку такую цель ставит себе философия языка (теория значения или формальная семантика), она предполагает преемственность кантовского подхода к проблеме обоснования, хотя и не обязательно преемственность конкретных решений.

Итак, требуется выявление необходимых условий возможности опыта в предположении, что именно принципы эмпирического реализма обладают статусом таковых. То, что (эмпирический) опыт вообще возможен и, более того, фактически наличен, является общим местом для всех сторон философского спора о его основаниях. Разногласия начинаются там, где возникает вопрос, насколько далеко простираются его правомочия, его способность обосновывать наши познавательные претензии. В контексте этого спора тезис критической философии можно

представить так: возможность даже минимально ограниченного опыта, — при условии, что он обладает пропозициональной структурой, — необходимо предполагает использование определенных «категориальных» понятий и принципов, определяющих концептуальную систему эмпирического реализма. Иначе говоря, понятия и принципы эмпирического реализма априорны по отношению к любому возможному опыту.

Кант неоднократно подчеркивает, что никакое эмпирическое понятие не является безусловно необходимым для опыта вообще. Следовательно, если существуют правомерные априорные понятия, то они должны быть такими понятиями, которые фигурируют в любом опыте и поэтому определяют лишь то концептуальное пространство (единство апперцепции), которое необходимо для осознания «объекта опыта вообще». Но что представляют собой эти понятия, если они не являются понятиями конкретных объектов? Они не могут быть просто наиболее общими понятиями конкретных объектов, ибо в таком случае они отличались бы от менее общих понятий лишь степенью общности и тем самым принадлежали бы к классу эмпирических понятий, в котором все равны перед «трибуналом опыта». Без особой натяжки кантовское решение этой проблемы можно представить следующим образом: априорными являются те понятия, которые выражают логическую функцию любых понятий в суждении. Таким образом категории априорны по отношению к опыту в том смысле, что они выражают формы понятий, а не просто какие-то наиболее общие понятия.

Поясним это различие более подробно. Как, например, может быть определено понятие «объект» (которое соответствует кантовскому несхематизированному понятию субстанции)? Оно не может быть введено как последний член ряда субординированных понятий, наподобие ряда «тигр», «животное», «живое существо»,..., «объект», так как в таком случае оно ничего не определяло бы. Всё и вся является объектом; невозможно выделить какую-то область объектов как объектов и противопоставить ей какую-либо другую область объектов. Это значит, что понятие объекта возможно лишь как понятие формального метаязыка, а не как дескриптивное, содержательное понятие предметного языка, т. е. оно может быть введено только посредством металингвистической дескрипции, наподобие «то, что обозначает именной, сингулярный, термин предложения», или «то, что является субъектом возможной предикации».

Такая же трактовка распространяема на все категориальные понятия кантовской таблицы — в той мере, в какой она вообще приемлема с точки зрения современных методов формализации языка. В силе, однако, остается положение о металингвистическом статусе категориальных понятий: «В противоположность тому, чтобы быть *summa genera* объектов «в мире», — что принудило бы нас истолковать свойства, отношения и т. п. как

эмпирические объекты, — категории являются *summa genera* концептуальных единиц»<sup>6</sup>. Соответственно, доказательство того, что какие-то понятия необходимы для возможности любого опыта, тождественно доказательству того, что использование концептуальных единиц определенного рода необходимо предположено даже в элементарном эмпирическом суждении.

«Мысль о мире, — утверждает П. Стросон, — требует общих понятий; мысль о мире требует их применения в конкретных случаях. Это отражается во внутренней структуре несложных и негенерализированных высказываний, в различии между индивидуальными переменными и предикатными буквами. ...Фундаментальной формой высказывания является высказывание о том, что определенное понятие имеет применение в каком-то конкретном случае»<sup>7</sup>. Так как понятие — это то, что выражается предикативным термином, конкретный случай его применения — то, что указывается (идентифицируется) сингулярным термином, а мысль о мире — то, что выражается соответствующим утвердительным предложением, то априорное условие возможности элементарных эмпирических суждений — это то знание, которое необходимо заключено в понимании значения простейшего утвердительного предложения. Однако предложение в роли утверждения есть не что иное как претензия на истинность с предпосылкой способности удостоверения в ней.

Поэтому следует предположить, что как бы до эксплицитного знания каких-либо истин мы располагаем имплицитным и в этом смысле априорным знанием правил удостоверения предпологаемых истин. Очевидно, что в последнем случае мы имеем дело со знанием иного рода, нежели в первом случае, — с практической способностью правилосообразно действовать, не обязательно сопровождаемой способностью эксплицитно формулировать правила этого действия. К примеру, если дано: «Все *A* суть *B*» и «Это — *A*», то отсюда выводится «Это — «*B*» в соответствии с определенным правилом, которое само не фигурирует среди посылок вывода и все же является фундаментальной основой вывода. Разумеется, это правило может быть выражено (необходимо истинным) утверждением и включено в умозаключение в качестве дополнительной посылки. Но это не значит, что тем самым оно лишится статуса правила — оно же будет фигурировать в качестве основы вывода от нового множества посылок к следствию, как это четко показано в известном парадоксе Л. Кэррола. Дедуктивная способность заключается, скорее, в способности делать выводы, нежели в знании каких-то истин, — просто потому, что не может быть речи о знании истин там, где отсутствует способность удостоверения суждений путем инференциального развертывания. Это знание беспредпосылочно и априорно в том смысле, что любое утверждение (возможная посылка) должно быть уже охвачено инференциальными отношениями с другими для того, чтобы

оно вообще могло выступать в качестве утверждения, т. е. возможной посылки. В этом же смысле о нем можно говорить как о трансцендентальном условии возможности содержательных утверждений. Это знание конститутивно для знания значения формообразующих элементов языка, и именно оно определяет собой то, что можно назвать областью формального априори. Но значением обладают не только формообразующие элементы языка, логические термины, им обладают в равной мере внелогические, дескриптивные термины. Естественно, напрашивается вопрос, исчерпывается ли область априори областью формального априори, или, быть может, имеется также область того, что можно было бы назвать областью дескриптивного «материального» априори? Говоря постулативно, аналогично тому, как знание значения логических терминов первично проявляется в способности действовать в согласии с формальными правилами вывода, так и знание значения дескриптивных терминов первично проявляется в способности действовать в согласии с теми правилами вывода, которые вслед за У. Селларсом можно назвать материальными правилами вывода<sup>8</sup>. Номологические, законоподобные положения, представляют собой «принципы, в соответствии с которыми мы рассуждаем, а не просто посылки, из которых мы исходим в рассуждении»<sup>9</sup>. Придавать номологический статус какому-то положению, значит придавать ему статус материального правила вывода, которое конститутивно для значения дескриптивных терминов, фигурирующих в нем.

Необходимы ли номологические положения для возможности опыта? Попытаемся схематически обосновать положительный ответ. Поскольку восприятие является сужденческим актом, оно необходимо подлежит эпистемической оценке в терминах истинности, в частности, в терминах различия «видимости» и «видения». Известно, что видимость феноменально не отличается от видения, — поэтому если суждения восприятия основывались бы лишь на феноменальных «данных», то никакое различие между видимостью и видением не существовало бы. И наоборот, поскольку оно существует, являясь необходимой чертой любого сужденческого акта, оно требует иных, нежели феноменальных, оснований. Ограничимся схематичным примером: суждение « $Pa$ » выражает лишь видимость (является ложным), если известно, что все  $P$  необходимо суть  $Q$ , и, кроме того, известно, что  $\sim Qa$ . Почему знание того, что  $\sim Qa$ , свидетельствует о том, что « $Pa$ » выражает лишь видимость, а не действительность? Только потому, что положение «Все  $P$  суть  $Q$ » обладает номологической силой, а не просто силой индуктивного обобщения. Если бы оно обладало лишь силой последнего, то конъюнкция « $Pa$  и  $\sim Qa$ » могла бы прежде всего быть обращена против него, а не против достоверности восприятия. Казалось бы, что достоверность любого восприятия могла бы быть куплена ценой



отказа от каких-либо законоподобных обобщений. Однако такое низведение всех законоподобных положений до уровня простых обобщений в действительности имело бы не спасительные, а губительные следствия для суждений восприятия — ибо, утрачивая таким образом какие-либо выводные связи с другими суждениями, они тем самым лишились бы статуса собственно суждений. Следовательно, фундаментальное эпистемическое различие между видимостью и достоверным восприятием невозможно без использования номологических зависимостей, заключенных в предикативных ресурсах языка.

Далее: требуются средства различения между применением предиката « $P$ » к одному и тому же  $P$  и его применением к другому  $P$ <sup>10</sup>. В отсутствии таковых не могло бы быть речи о правильности его применения и каком-либо различии истинности или ложности утверждения. Действительно, в отсутствии критериев различения числа *предикаций* от числа *объектов* предикаций, числа «явленностей» от числа «явленного» любое применение предиката стало бы, так сказать, самоверифицирующимся, ибо ничто не могло бы воспрепятствовать применению комплементарного предиката представить как предикацию относительно другого объекта. Но о каком предикировании или утверждении может идти речь там, где применение определенного предиката совместно с применением любого другого, где смена характеристики объекта не отличима от смены объекта? Таким образом, функция характеристики не может иметь места изолированно от функции идентификации сингулярного термина.

Идентифицировать нечто — значит в конечном счете установить ситуацию удостоверения истинности утверждения или, что то же самое, ситуацию проверки применимости предиката. Лишь в том случае, если носитель языка способен произвести вывод от суждения формы  $Pa$  к суждению формы  $это — P$ , зная при этом, что  $a = это$ , можно говорить о предоставлении конечной ситуации удостоверения и тем самым об идентификационном использовании сингулярного термина суждения. Правилосообразная заменимость любого сингулярного термина на демонстративные термины типа «это» «здесь», «сейчас» — вот в чем заключается основа множественной отождествимости одного и того же объекта предикации и основа тем самым тождества утверждения, выражаемого различными по значению предложениями. Очевидно, что выражения «здесь» и «сейчас» не могли бы служить точкой отсчета для дейктической идентификации, если бы они, в свою очередь, не были бы взаимозаменяемы с такими сингулярными терминами, идентификационная функция которых не зависит от наличного положения субъекта, определяемого лишь содержанием его восприятий, а само это положение включает в единую идентификационную систему. Проще говоря, любое *здесь* и любое *сейчас* должно быть определено в отношении вопроса «где здесь?» и «когда сейчас?»

Речь идет о необходимости временно-пространственной локализации, о системе временных и пространственных положений (дат и мест), где каждый момент времени и каждое место пространства однозначно связаны друг с другом и с такими нулевыми точками координат, определенность которых не зависит от какой-либо наличной ситуации, так как наличность сама имеет местоположение в этой системе. Именно временно-пространственная локализуемость наличного положения субъекта создает для него возможность связать то, что находится здесь и сейчас (и поэтому воспринимаемо), с тем, что находится, находилось или будет находиться там и тогда (и поэтому не воспринимаемо), в понятие об одном и том же объекте предикации, сохраняющем свое тождество вне акта восприятия. Поскольку это понятие выражает основополагающую характеристику материального объекта, отсюда следует, что именно материальные объекты являются первичными логическими субъектами эмпирических суждений.

Итак, логическая идея единичного субъекта предикации смыкается с идеей временно-пространственно локализуемого объекта уже на уровне элементарных суждений восприятия: единичность множественно отождествимого объекта восприятия — это единичность объекта, находящегося где-то и когда-то и поэтому связанного пространственными и временными отношениями с тем, что налично здесь и сейчас. Знание же этих отношений первично проявляется не в знании геометрической или хронометрической «аксиоматики», а в знании того, как множественные способы явленности объекта зависят, скажем, от его близости или удаленности по отношению к наблюдателю. Допустим, что остенсивные (феноменальные) характеристики удаляющегося объекта сменяются так, что, скажем, то, что вначале было человеком, превращается в подобие муравья, затем — точки и наконец исчезает; спустя некоторое время все повторяется в обратном порядке. Что запрещает представить эту серию различных феноменальных характеристик одного и того же объекта как серию многих недолговечных объектов или как исчезновение одного и возникновение другого объекта? ИмPLICITное знание принципа, что феноменальные характеристики объекта законосообразно зависят от его пространственного положения по отношению к наблюдателю, в частности, так, что удаляющийся объект не может сохранять свои видимые размеры. Иначе говоря, временно-пространственная определенность объекта априорно налагает ограничения на способ его явленности и сама проявляется тем самым эмпирически: в различии между правилосообразной связью многих остенсивных предикаций, выражающих одно определенное суждение, и бессвязностью тех же предикаций в случае отсутствия временно-пространственных критериев тождества объекта этих предикаций.

Таким образом, уже самое беглое рассмотрение условий воз-

возможности элементарного эмпирического суждения или, что то же самое, того, что заключено в понимании значения любого предложения фундаментальной логической формы, дает основание для некоторых общих выводов. Во-первых, не может быть речи о концептуальном релятивизме, если под ним подразумевается тезис о том, что используемая нами концептуальная система — в аспекте ее категориальной структуры — не является единственно возможной системой «артикуляции» действительности или что ее использование зиждется лишь на случайных критериях «сподручности». Ведь если речь идет о действительности вообще, то идет речь о том, что выражается истинными эмпирическими суждениями вообще — именно поэтому действительность не может быть чем-то отличным от того, что выражают такие суждения в их системной взаимосвязи. Концептуальная система может не соответствовать действительности, быть не сподручной для какого-то опыта — но лишь в том смысле, что какие-то суждения, принадлежащие ей, могут быть ложными. Однако ложность одних суждений может быть установлена лишь на основе предполагаемой истинности других суждений того же класса; именно поэтому невозможна такая вещь, как глобальная ложность всех суждений определенного класса, в частности, класса эмпирических суждений. Аналогичным образом «сподручность» используемой концептуальной системы в отношении «потока опыта» является не просто счастливой случайностью, а необходимым следствием того, что опыт обладает сужденческой формой.

Во-вторых, поскольку самые элементарные эмпирические суждения были бы невозможны без использования категориальных принципов характеристики и индивидуации, конституирующих представление о законосообразном, временно-пространственном мире, последнее не может быть рассматриваемо, вслед за У. Куайном, лишь как «миф физических объектов» наравне с другими мифами. Ведь необходимым условием для мифа является наличие какого-то опыта, а в любом опыте уже используются указанные категориальные принципы. Иначе говоря, поскольку использование категориальной системы законосообразного временно-пространственного мира является необходимым условием возможности опытного знания, это знание возможно лишь как осознание объективного мира.

<sup>1</sup> Quine W. *Word and Object*. Cambridge (Mass.), 1960.

<sup>2</sup> Rescher N. *Conceptual Idealism*. Oxford, 1973.

<sup>3</sup> Rorty R. *Transcendental arguments, self-reference and pragmatism*// Bieri P., Horstmann R.-P., Kruger L. (eds.) *Transcendental Arguments and Science*. Dordrecht—Boston, 1979. P. 77.

<sup>4</sup> Когда речь идет об утвердительных предложениях, то имеются в виду равным образом и положительные (т. е. без отрицания), и отрицательные (т. е. с отрицанием) предложения. Например, «утверждается, что *p*» и «утверждается, что не-*p*», — оба эти выражения являются утвердительными предложениями.

<sup>5</sup> Sellars W. *Essays in Philosophy and Its History*. Dordrecht—Boston, 1975. P. 60.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 327.

<sup>7</sup> Strawson P. *Semantics, logic and ontology*//*Neue Hefte für Philosophie*. 1975, No 8. P. 6.

<sup>8</sup> Sellars W. *Science and Metaphysics*. London, 1967. Ch. IV.

<sup>9</sup> Van Fraassen, Bas. *Theories and counterfactuals*//Castaneda H.—N. (ed.) *Action, Knowledge and Reality*. Indianapolis, 1975, P. 241.

<sup>10</sup> Например, предиката «книга» к отдельным книгам.

## ЛОГИКА И МЕТАФИЗИКА В СИСТЕМАХ И. КАНТА И Ф. Г. БРЭДЛИ

*И. В. Косич*

*(Московский государственный педагогический институт им. В. И. Ленина)*

Настоящая работа не ставит своей целью всестороннее сопоставление философских систем двух мыслителей. То общее и то различное, что имеется между ними, мы намереваемся обнаружить «на стыке» логики и метафизики. Тем самым мы надеемся подтвердить гипотезу, лежащую в основе этой статьи, что характер логики, разделяемой тем или иным философом, в известном смысле определяет характер его метафизики (в самом широком смысле слова). В какой мере справедливо говорить об обратном влиянии, оказываемом метафизикой на логику, в данном случае не представляет центрального интереса.

Мы не пытаемся отстаивать здесь взгляд на Канта ни как на мыслителя метафизического склада в традиционном понимании, ни как на провозвестника некоей новой метафизики, призванной заменить собой «прежнюю» — это было бы довольно наивно. Однако не менее наивно было бы настаивать на полной индифферентности немецкого философа к метафизическим проблемам. На протяжении всего своего творчества он неоднократно заявлял о своем стремлении к построению метафизики, основанной на новых принципах по отношению к предшествующей, рассматривая критику как своеобразное ее преддверие. Более того, есть основания считать, что эта обновленная метафизика выделась им во многом по аналогии с его основной работой — «Критикой чистого разума». В этом плане особого внимания заслуживает собственная оценка Кантом своей главной «Критики», прозвучавшая в его письме к М. Герцу (1781). Немецкий философ характеризует ее как «метафизику метафизик»<sup>1</sup>, настаивая тем самым на ее, если можно так выразиться, мета-метафизическом характере, а значит, неизбежно, и на вовлеченности в круг метафизических проблем.

Важнейшее требование, предъявляемое Кантом к метафизике, состоит в том, что она должна быть наукой. В пользу такой возможности свидетельствует ее существование в виде природной склонности: «Метафизика,—полагает немецкий фи-



лософ,— в своих основных чертах заложена в нас самой природой, может быть, больше, чем всякая другая наука» (4(1), 177)<sup>2</sup>. Это признание глубокой укорененности метафизики в человеческой природе и есть то, что объединяет в первую очередь Канта и Брэдли. Согласно английскому мыслителю метафизика берет начало там же, где и поэзия, искусство и религия, когда они пытаются касаться «последних» (ultimate) проблем. Отличие же ее от всех них в том, что метафизика привносит с собой рациональные способы трактовки проблем и критерии или стандарты, по которым оценивается их значимость, однако сами эти критерии уже не могут быть обоснованы рационально. И в этом смысле можно сказать, что метафизика связана с некоей «мистической» частью нашей природы, нашими инстинктами как homo metaphysicus. Метафизика, как гласит один из афоризмов Брэдли, есть поиск плохих оснований для того, во что мы верим в силу инстинкта, однако сам поиск этих оснований есть не в меньшей степени инстинкт<sup>3</sup>.

Следует подчеркнуть, что предмет метафизики не есть нечто неизменное, раз и навсегда фиксированное, но каждый философ вкладывает в понимание его что-то свое, что каким-то образом выражает дух времени. Для Канта, как широко известно, предмет метафизики выражался тремя основными идеями: бога, свободы и бессмертия души. Брэдли в целом далек от такой широкомасштабной постановки проблемы, хотя так или иначе не может не войти в соприкосновение с вышеназванными вопросами. Метафизика, согласно определению, даваемому в его основном труде — «метафизическом эссе» «Явление и реальность», — представляет собой «попытку познать реальность как отличную от того, что есть лишь явление, или исследование первых принципов и последних истин, или же стремление постичь универсум как некое целое, а не просто обрывочное и фрагментарное»<sup>4</sup>. Такое понимание метафизики во многом задает дальнейшее направление исследования, накладывая отпечаток и на его конечные результаты.

Вместе с тем, несмотря на все исторически различные формы, какие принимала метафизика, она обнаруживает в этой множественности некоторое единство, позволяющее объединять во многом несхожие концепции под одним именем. Один из таких общих признаков состоит, по-видимому, в стремлении к выходу за пределы чувственного, феноменального и открытию того, что в самом общем плане может быть названо сверхчувственным. Подобную постановку вопроса о характере метафизики мы находим у Канта, что видно, в частности, из определения, даваемого им этой науке в его работе «О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика со времени Лейбница и Вольфа?»: «Это наука, служащая для того, чтобы с помощью разума идти от познания чув-

ственно воспринимаемого к познанию сверхчувственного» (6, 180). Метафизика может быть также представлена как стремление к обладанию абсолютной истиной как отличной от той, которая является только относительной, к обнаружению неизменного и вневременного в отличие от того, что текуче и изменчиво.

Метафизика тем самым ориентирована на достижение позитивных истин и как таковая противостоит скептицизму, который с его отрицанием возможности обладания положительным знанием предстает как антитеза метафизике. Вместе с тем метафизика, как убеждено большинство философов, начиная с Декарта, останется лишь догматикой, если не будет включать в себя элементы критического, скептического рассмотрения. Конкретное место, отводимое этой критике в целостной философской системе, ее глубина и интенсивность, как раз и есть то, что отличает метафизический проект одного философа от другого. Что касается Канта, то он в целом разделяет эту установку декартовской философии, подвергая в то же время модификации представления о масштабах, какие способно приобрести подобного рода критическое рассмотрение, и о его основной направленности. Мы не ставим здесь целью выяснение конкретного соотношения между критикой, трансцендентальной философией и тем, что может быть названо собственно метафизикой, в системе кантовской философии<sup>5</sup>, и удовлетворимся лишь самой общей констатацией, что немецкий философ, по всей видимости, отводит критике роль своеобразной пропедевтики, предваряющей собственно позитивную, или, как иногда выражается немецкий философ, «доктринальную» часть его системы.

Во многом сходную постановку вопроса о роли критики в проекте метафизики демонстрирует и философия Брэдли. Хотя английский мыслитель и проявляет некоторые колебания в вопросе, как далеко должна простирается эта критика, как видно, в конечном итоге он склоняется к признанию ее частью, элементом «конструктивной метафизики»<sup>6</sup>. Задача критицизма, по его мнению, заключается в том, чтобы опрокинуть метафизические представления прошлого, вскрыв лежащие в их фундаменте ложные предпосылки. При этом философом движет убеждение, по сути, являющееся центральным при выяснении мотивов, побуждающих его, как, впрочем, и многих других, на развалинах здания прежней метафизики основать новую, что любая теория, сколь бы ни прикрывалась она ссылками на очевидность или «здравый смысл», так или иначе содержит положения, истинность которых не может быть установлена эмпирически или с опорой на какую-либо разновидность интуиции, т. е., другими словами, основывается на некоторой метафизике. Даже философский скептицизм не свободен от определенных допущений, которые молчаливо полагаются в

нем абсолютно истинными, а потому не становятся объектом критического рассмотрения, в результате чего этот скептицизм на проверку оборачивается «некритическим и самоубийственным догматизмом»<sup>7</sup>. Истинный же скептицизм, к какому Брэдли относит свою философию, не должен останавливаться ни перед какими выводами, даже если они грозят подорвать его собственные основания. Тем самым в метафизике может занять место только то, что прошло через горнило самой суровой и непредвзятой критики и что таким образом доказало свое право быть представленным здесь.

До сих пор мы обнаружили много общего в подходах обоих философов к проблематике метафизики. Эти параллели можно было бы продолжить, однако наш главный интерес все же представляет выяснение места логики в общих замыслах философий Канта и Брэдли. У здесь мы опять-таки обнаруживаем значительную степень сходства. В первую очередь это относится к высокой оценке обоими философами той роли, которую способна сыграть логика в осуществлении проекта метафизики, по крайней мере на подготовительном этапе его реализации.

Прежде всего обращает на себя внимание очевидное в случае с Кантом и, быть может, менее очевидное в отношении Брэдли, увязывание вопроса о возможности и границах метафизики с вопросом о возможностях и границах логики. Общеизвестно, что вопрос о возможности метафизики ставился немецким философом в зависимости от ответа на вопрос из области логики, а именно: «Как возможны априорные синтетические положения?», и, как пишет Кант в «Пролегоменах», «от разрешения этой задачи зависит сохранение или крушение метафизики, а следовательно, ее существование» (4(1), 91). Метафизика как наука может считаться осуществленной, когда она представлена в виде системы абсолютно достоверных положений о реальном, т. е. типа «Реальность (мир, бог, душа) есть то-то и то-то» (в «Феноменологии духа» Гегель весьма удачно окрестил такого рода положения «спекулятивными предположениями»).

Из сказанного выше становится понятной та первостепенная роль, какая в проекте метафизики отводилась логике, и тот особый статус, которым в этой логике наделялось суждение, ибо только в форме суждений могут быть запечатлены истины метафизики, претендующей на научность. Представляя собой фундаментальный когнитивный акт ума, суждение отлично как от простых эмпирических констатаций, не выводящих, по сути, за пределы наличного, так и от абсолютно достоверных истин интуиции, которые большей частью представляют собой тавтологии и как таковые не несут с собой никакого знания, либо же не имеет под собой достаточной очевидности, которая утвердила их в ранге абсолютных<sup>8</sup>. Особенность суждения состоит в том, что областью его значения выступают

истина и ложь, причем истинным или ложным будет не каждое суждение, взятое в отрыве от других, но это суждение как член идеальной системы знания, целого.

Сущность рассудочного, представляющего как способность составлять суждения, а вместе с ним и всего логического состоит в его дискурсивном характере: «Познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятия, не интуитивное, а дискурсивное» (З, 166). Другими словами, и этот тезис является одним из центральных для обоих философов, мышление имеет дело с понятиями (в философии Брэдли эквивалентом кантовского «понятия» выступает «идея»), которые как таковые лишены действительного существования. Тем самым и один и второй настаивают на чисто виртуальном, гипотетическом, возможном существовании идей или понятий. Вместе с тем оба философа довольно резко расходятся в вопросе об их содержательности, что, как нам представляется, и есть одна из основных причин несовпадения тех результатов, к которым они приходят. Брэдли оспаривает утверждение немецкого философа о бессодержательности понятий (идей). При этом само содержание понимается им весьма специфически: оно представляет собой не что иное, как «часть действительного», т. е. чувственного, содержания, абстрагированную от своего существования в качестве психического или «ментального» образа, фиксированную нашим умом посредством абстракции отождествления и используемую «с указанием» (with reference)<sup>9</sup> на нечто вне самой себя.

Собственно говоря, идея в отрыве от суждения есть не более чем абстракция. Суждение же, согласно ставшему почти хрестоматийным определению, которое английский философ дает в первом издании своего основного логического труда «Принципы логики» (1883), есть «акт, который отсылает (или относит — refer) идеальное содержание к реальности вне этого акта»<sup>10</sup>. Впоследствии сам Брэдли признавал эту формулировку не вполне удовлетворительной, однако мы приводим ее здесь потому, что она, как нам кажется, наилучшим образом демонстрирует зависимость брэдлевской трактовки суждения от того, как оно понималось Кантом. По крайней мере, оба сходятся в мысли, что суждение не ограничивается областью идей (понятий), но должно так или иначе выходить к реальному (в самом широком смысле слова).

Суждение, согласно такому подходу, распадается как бы на две половинки, совместить которые возможно в активной деятельности ума по их связыванию: всеобщую идею, выступающую его предикатом, и единичный субъект. Собственно говоря, субъект, с которым имеет дело каждое конкретное суждение, не есть вся тотальность реального, но лишь какой-то частный и ограниченный ее аспект, открывающийся в восприятии, или, в терминологии обоих философов, «явление» этой



реальности. В строгом смысле, и это различие весьма существенно для понимания расхождений между двумя философами, к области «явления» английский философ относит не только чувственно воспринимаемое, как это делает Кант, но и то, что он называет «идеальной конструкцией» на основе этого чувственно воспринимаемого, т. е. фактически само суждение и все его составляющие: грамматический и реальный субъекты суждения, предикат и связку.

В центре философий обоих лежит проблема взаимоотношения явления и реальности, которая, как мы уже определили предварительно и что намереваемся аргументировать далее, прямо или косвенно, связана с трактовкой суждения в логике Канта и Брэдли.

Брэдли, как и Кант, тесно увязывает возможность достижения «прочного» знания о реальном с перспективами целого класса суждений, в данном случае, категорических, т. е. таких, «которые делают реальное утверждение, где некоторый факт принимается или отвергается»<sup>14</sup>. Главным вопросом логики для него, таким образом, является вопрос о возможности категорических суждений как отличных от чисто гипотетических, т. е. тех, что основаны на предположении и утверждают связь между идеями, но ничего не говорят о реальной связи. Заслугой И. Ф. Гербарта, развившего, как нам представляется, некоторые идеи Канта, как раз и была, считает Брэдли, демонстрация того факта, что если суждение представляет соединение идей, то в таком случае категорическое суждение невозможно. Вывод же Брэдли таков, что суждение есть не связь идей, но связь идеи с реальностью.

Мы, конечно, далеки от стремления уравнивать эти две логические постановки вопроса о возможности метафизики: Кантову, с одной стороны, и формулируемую Брэдли, с другой. Английский философ в конечном счете не принимает абсолютного противопоставления априорного и апостериорного, аналитического и синтетического. Вместе с тем немецкий мыслитель, как мы постараемся далее показать, вовсе не индифферентен к различению категорического и гипотетического, более того, возьмем на себя смелость утверждать, что оно играет одну из ключевых ролей не только в его логике, но и во всей философии в целом.

И Кант и Брэдли исходят из субъект-предикатной формы суждения как единственно возможной. Как считает второй, сам анализ этой формы должен утвердить нас в мысли о невозможности чисто категорических суждений. Ибо эти последние, т. е. такие суждения, которые имеют форму «S есть P», должны предполагать тождество субъекта и предиката в качестве главнейшего условия своей истинности. Искомым требованиям отвечает тавтология, однако она грешит против самой формы суждения. Для нашего суждения, таким образом,

существенно различие между субъектом и предикатом, однако там, где это различие имеется, не может идти речи о совершенном суждении. Тем самым мы оказываемся перед лицом дилеммы: «...если нет различия, то нет и суждения... Однако, если, с другой стороны, есть различие, то субъект оказывается вне предцизируемого содержания»<sup>12</sup>.

Согласно общему представлению, которое, по сути, предпослано логическим построениям английского философа, реальность выступает «последним» субъектом любого суждения и предикат этого суждения каким-то образом «определяет» реальность. Как нам представляется, подобное понимание в целом навеяно Кантовой трактовкой суждения, с той, правда, существенной поправкой, что для немецкого философа только суждения, высказывающиеся о чувственно воспринимаемых вещах, могут быть собственно категорическими, тогда как сверхчувственная реальность (мир как целое, бог, душа) не может быть как таковая «квалифицирована» ни в каком суждении. Точнее говоря, суждения о реальном, выходящем за пределы сферы явлений, чувственного опыта, будут не более чем гипотетическими. Для Брэдли же суждение, высказываясь о явлении реальности в непосредственной чувственности, в то же время говорит нечто, пусть и несовершенным образом, о всей этой реальности.

В первом издании «Принципов логики» английский философ во многом следует кантовскому представлению о реальном как о неизвестном, «трансцендентальном предмете» =  $x$ , обеспечивающем объективность нашего познания. Согласно формулировке, даваемой Брэдли, «действительное суждение утверждает, что  $S - P$  навязано нашему уму реальностью  $x$ . И эта реальность ... выступает субъектом данного суждения. Она есть то же, что и объективность»<sup>13</sup>. В «Прибавлениях» к основному тексту, появляющихся во втором издании «Принципов», философ разъясняет значение этого  $x$ . Оно означает, что «а) вовлечены дальнейшие условия и что в) природа и последствия этого остаются для меня в большей или меньшей степени неясными»<sup>14</sup>. Наше суждение, таким образом, предстает не как  $S - P$ , но, скорее, как  $S(x)P$  и читается «Реальность такова (is such), что  $S$  есть  $P$ »<sup>15</sup>.

Подобный вывод, среди прочего, свидетельствует о значительной модификации воззрений философа на соотношение гипотетических и категорических суждений, происходящей во втором издании «Принципов». Если в первом, несмотря на все свои старания, Брэдли так и не удалось до конца снять дуализм категорического и гипотетического, то во втором он принимает ряд шагов, призванных преодолеть их противостояние. Одним из таких шагов является уравнивание гипотетических и условных суждений. Английский философ, правда, по-прежнему склонен отвергать существование действительных

суждений, которые были бы чисто категорическими. Даже положения его метафизики, такие, как, например, «Реальность есть одно во многом» или «Реальность есть опыт», не являясь в строгом смысле категорическими. Тем не менее (и в этом состоит один из главных его выводов) между категорическими и гипотетическими истинами не существует непреодолимой пропасти. Каждое суждение в принципе может быть восполнено таким образом, чтобы, вместиw все необходимые условия, стать категорическим.

Все до сих пор сказанное позволяет охарактеризовать центральное расхождение в понимании соотношения гипотетического и категорического, демонстрируемое философиями Канта и Брэдли. Во-первых, оба отправляются от идеи Юма о гипотетическом характере того, что выходит за рамки наличного восприятия. Однако они существенно расходятся в оценке статуса гипотетического. Если для немецкого мыслителя оно, так сказать, является *только* гипотетическим, то для Брэдли всякая гипотеза вместе с тем содержит некоторую степень категорической истины. Английский философ, как мы видели, не сразу приходит к такому пониманию, проделывая определенную эволюцию от кантовского в своей сути разведения категорических и гипотетических суждений до диалектического признания их взаимной вовлеченности.

Кант, как известно, в своих построениях исходил из существующей на тот день формальной логики. При этом его критицизм не идет настолько далеко, чтобы поставить под сомнение некоторые из выводов этой последней. Так, он, по-видимому, принимает за безусловно истинное формально-логическое противопоставление гипотетических и категорических суждений. Одним из результатов принятия подобной позиции оказывается то, что сверхчувственный субъект или реальность «ускользает» от всех попыток со стороны явлений определить его. Реальность тем самым оказывается «по ту сторону» своих явлений, о которых, собственно, мы только и можем иметь достоверное знание, и предстает как вещь в себе. Однако, как отчетливо продемонстрировала пост-кантовская критика вещи в себе, основные аргументы которой воспринял и Брэдли, признание непознаваемых вещей несет в себе неразрешимое противоречие, ибо если бы действительно было бы нечто непознаваемое, то в этом случае мы не могли обладать о нем совершенно никаким знанием и «не могли бы даже знать, что такая вещь существует»<sup>16</sup>. Таким образом, приходит к выводу английский философ, «утверждение реальности, выпадающей из знания, совершенно бессмысленно»<sup>17</sup>.

Общий же итог его размышлений о взаимоотношении явлений и реальности состоит в констатации того факта, что реальность не находится нигде, помимо явлений, которые в этом понимании предстают как неполные и зависимые аспекты це-

лого. Тем самым наше знание о любом из ее явлений способно сказать нам нечто и о самой этой внечувственной реальности. Правда, нам недоступно исчерпывающее знание о целостном универсуме. Но и того самого общего, которое мы имеем, и, прежде всего, что такая целостная система не есть нечто всецело отрицательное, но представляет собой позитивную сущность, вполне достаточно для удовлетворения нашей метафизической склонности. И знание такого рода является абсолютным.

В заключение отметим, что модификация, какую претерпевают классические представления о природе суждения, влечет за собой, как мы видели, целый ряд самых серьезных изменений на метауровне. В центре же всего этого круга проблем лежит воззрение на соотношение гипотетических и категорических истин. Заслуга Брэдли — в привлечении внимания к важной проблеме, состоящей в том, что идеал совершенной системы знания не есть нечто безучастное по отношению к запросам «реальной» жизни, но обладает действительной, в том числе теоретической, практической и иной, значимостью. В этом, как нам кажется, английский мыслитель ближе к современности, нежели Кант, находившийся в весьма существенной зависимости от парадигмы ньютоновской физики с ее принижением роли гипотезы, вероятностного знания.

Вместе с тем кантовское противопоставление категорического и гипотетического, гипотезы и факта, в целом, как справедливо аргументирует Брэдли, неправомерное, имеет и другую сторону. Путем признания идеала всезаключающей целостности гипотезой кантовская философия, и в этом состоит ее непреходящее значение, отчетливо противостоит всем попыткам придания ему статуса особой сущности. Одна из целей Канта как раз и состоит в том, чтобы предупредить ситуацию, когда «идеал всереальной сущности», хотя бы он и выступал под именем Абсолюта (Брэдли) или Абсолютной идеи (Гегель), который на деле есть не более чем «только представление», «сначала реализуется, т. е. превращается в объект, затем гипостазирован», и, наконец, в силу естественного продвижения разума к завершению единства, далее *персонифицируется...*» (3, 511). Впрочем, справедливости ради следует отметить, что последнего, т. е. персонификации, Брэдли удастся избежать: высшая реальность или Абсолют, согласно его взглядам, «сверхличностна»<sup>18</sup>. Однако гипостазирование идеала разума, превращение его в самостоятельный объект, по-видимому, как раз и есть то, что происходит в его философии, и противоядием против чего и задумывался кантовский трансцендентализм.

<sup>18</sup> Kant I. Briefwechsel. Hrsg. von H. Ernst Fisher. München, 1912. Bd. 1. S. 223. Об оценке Кантом метафизики см. также: Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 200.



<sup>2</sup> Ср. также: «Метафизика не только в целом, но и во всех своих частях должна быть наукой, иначе она ничто, ибо как спекуляция чистого разума она вообще-то имеет только одну опору — всеобщие воззрения» (4 (1), 196).

<sup>3</sup> Bradley F. H. Appearance and Reality. 2-nd. ed. London, 1969. P. XIV.

<sup>4</sup> Ibid. P. 1.

<sup>5</sup> Такую попытку детализации и конкретизации кантовского различия между критикой и трансцендентальной философией предпринимает, в частности, В. И. Молчанов (см.: Молчанов В. И. Время, свобода и познание в «Критике чистого разума» И. Канта//Историко-философский ежегодник. М., 1987. С. 78.

<sup>6</sup> В «Эссе об истине и реальности» Брэдли развивает эту свою мысль, приходя к заключению, что «...единственный скептицизм в философии, который является рациональным, должен ограничиваться отрицанием того, что истина, как таковая, уже достигнута» (Bradley F. H. Essays on Truth and Reality. Oxford, 1914. P. 17.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Это выдвигание суждения в центр познавательной активности и есть наиболее характерная черта того направления, которое К. Моррис окрестил «идеалистической логикой» и к числу наиболее ярких представителей которой он относит Канта и Брэдли (Morris C. R. Idealistic Logic. N.-Y.—London, 1970. Ch. VIII—IX).

<sup>9</sup> Bradley F. H. The Principles of Logic. 2-nd ed. Vol. I—II. London, 1950. P. 45—46.

<sup>10</sup> Ibid. P. 10.

<sup>11</sup> Ibid. P. 44.

<sup>12</sup> Bradley F. H. Appearance and Reality. P. 150.

Все это свидетельствует, по мнению Брэдли, о том, что нашему суждению, а вместе с ним и всему мышлению присущ глубокий и неустранимый дефект. Он состоит в том, что мысль в поиске подлинного единства между субъектом и предикатом, которое провозглашается самим суждением, должна показать, каким образом предикат вместе со связкой (отношение между ним и субъектом) принадлежит реальности — субъекту, т. е. тождество субъекта и предиката, не упустив одновременно с этим продемонстрировать, как стало возможно их отделение, т. е. нетождественность. Для мысли эта задача оказывается непосильной — все, на что она способна, это либо представить реальность в виде единого неразличимого целого, наподобие Парменидова Единого, в котором вовсе нельзя усмотреть конкретных условий возможности нашего предиката, либо в той или иной мере допустить «выпадение» его из реальности. Смягчению противоположности субъекта и предиката как раз и служит допущение отношения между ними, которое предстает как определенный «компромисс» между множественностью и единством.

<sup>13</sup> Bradley F. H. The Principles of Logic. P. 41.

<sup>14</sup> Ibid. P. 111.

<sup>15</sup> Ibid. P. 623 f.

<sup>16</sup> Bradley F. H. Appearance and Reality. P. 111.

<sup>17</sup> Ibid. P. 114.

<sup>18</sup> Bradley F. H. Appearance and Reality. P. 471; Essays on Truth and Reality. P. 436.

## Научные публикации

### РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ СИСТЕМАМИ ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГА В СООТНЕСЕНИИ С РАБОТАМИ РЕЙНГОЛЬДА, ИМЕВШИМИ ЦЕЛЮ ОБЛЕГЧИТЬ ОБЗОР СОСТОЯНИЯ ФИЛОСОФИИ В НАЧАЛЕ 19-ГО СТОЛЕТИЯ

*Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, доктора философии  
(Продолжение)*

#### Изложение Фихтевой системы

Основой Фихтевой системы является интеллектуальное созерцание, чистое мышление самого себя, чистое самосознание, Я=Я, Я есть<sup>1</sup>; абсолютное есть субъект-объект, и Я есть это тождество субъекта и объекта.

В обыденном сознании «Я» существует в противоположении. Философия обязана объяснить эту противоположность по отношению к объекту; объяснить ее — значит показать ее обусловленность другим и, следовательно, представить ее как явление.

Если по отношению к эмпирическому познанию будет показано, что оно полностью обосновано чистым сознанием, а не только лишь обусловлено им, то тем самым их противоположность окажется снятой, то есть если будет показано не только их частичное тождество. Тождество будет лишь частичным, если эмпирическому сознанию останется какая-либо сторона, с которой оно было бы не неопределено, а безусловно. И так как только чистое и эмпирическое сознания выступают в качестве высших членов противоположения, то чистое сознание само, очевидно, определено и обусловлено эмпирическим, поскольку последнее является безусловным. Таким образом, это отношение является обоюдосторонним отношением (*Wechselverhältnis*), содержащим в себе взаимные определение и определенность, но которое предполагает абсолютное противопоставление находящихся в отношении взаимодействий и, следовательно, невозможность возведения этого раздвоения в абсолютное тождество.

Для философа это чистое самосознание создается благодаря тому, что он абстрагируется в своем мышлении от всего чужеродного, что не является «Я», и удерживает только отношение субъекта и объекта. В эмпирическом сознании субъект и объект противоположны; философ воспринимает деятельность созерцания, он рассматривает его и понимает его тем самым как тождество. Это созерцание есть, с одной стороны, философ-

<sup>1</sup> Fichte. Wissenschaftslehre, Sämtl. Werke. 1, S. 94 f. Grundlage d. ges. Wissenschaftslehre (1794), Ausg. Medicus. Bd. 1. S. 287 f. (auch einzeln erschienen); Sämtl. Werke. 1. S. 94 f.

ская рефлексия, противопоставленная обыденной рефлексии к эмпирическому сознанию вообще, которое не возвышается над самим собой и своими противоположностями. С другой стороны, это трансцендентальное созерцание есть одновременно предмет философской рефлексии, абсолютное, первоначальное тождество. Философ возвышает себя до свободы и становится на точку зрения абсолютного.

Теперь ее задача состоит в том, чтобы снять кажущуюся противоположность трансцендентального сознания и эмпирического. В общем, это достигается тем, что последнее выводится из первого. Данная дедукция не может быть с необходимостью переходом в нечто чуждое. Трансцендентальная философия стремится к тому, чтобы сконструировать эмпирическое сознание не из принципа, существующего вне его, а из имманентного ему принципа как деятельной эманации (Emanation) или конструирующего себя принципа. В эмпирическом сознании может быть в столь же малой мере нечто такое, что не конструируется из чистого самосознания, как и чистое сознание по своей сущности есть не нечто совершенно отличное от эмпирического.

Форма обоих различается как раз тем, что то, что в эмпирическом сознании является как объект в его противоположности субъекту, полагается в созерцании этого эмпирического созерцания в качестве идентичного, и тем самым эмпирическое сознание дополняется тем, что составляет его сущность, но последнее не осознается им.

Задача может быть сформулирована и еще иначе: с помощью философии чистое сознание должно быть как понятие снято. Интеллектуальное созерцание, чистое мышление самого себя предстает в его противоположность эмпирическому сознанию в качестве понятия, а именно как абстракция от всего многообразного, от всякого различия между субъектом и объектом. Оно есть, правда, сплошная деятельность, деяние, созерцание, оно наличествует лишь в свободной самостоятельности, которую само производит; этот акт, оторвавшись от всего эмпирического, многообразного, противоположного и возвысившийся до единства мышления,  $Я = Я$ , до тождества субъекта и объекта, имеет своей противоположностью другие акты. Лишь постольку он способен к определению в качестве понятия и вместе с другими (актами), противоположными ему, он обладает общей, более высокой, сферой мышления вообще. Помимо мышления самого себя, существует еще и другое мышление, кроме самосознания, еще и многообразное эмпирическое мышление, кроме «Я» как объекта, еще многочисленные другие объекты сознания. Акт самосознания определено отличается от другого сознания тем, что его объект равен субъекту;  $Я = Я$  противоположно постольку бесконечному объективному миру.

Подобным образом из трансцендентального созерцания не

возникло философского знания, а, напротив, если рефлексия завладеет им, противопоставит его другому созерцанию и будет удерживать это противопоставление, то окажется невозможным никакое философское знание. Этот абсолютный акт свободной самодеятельности является условием философского знания, но все еще не есть сама философия. Благодаря последней объективная тотальность эмпирического знания приравнивается к чистому самосознанию, но последнее тем самым оказывается полностью снятым в качестве понятия или как противоположенное, но этим снимается и первое.

Утверждается, что существует только чистое сознание свободы вообще, «Я» = «Я» есть абсолютное, а все эмпирическое сознание есть лишь чистый продукт тождества «Я» = «Я»; и эмпирическое сознание можно было бы вполне отрицать как существующую в нем или благодаря ему абсолютную двойственность, что в нем не существует другой положенности, которая не была бы положенностью «Я» для «Я» и посредством «Я».

С самополаганием «Я» все было бы положено, а вне его — ничто [не положено]. Тождество чистого и эмпирического сознания не есть абстракция от их первоначальной противоположности, а, напротив, их противоположность есть абстракция от их первичной идентичности.

Интеллектуальное созерцание тем самым положено равным всему, оно есть тотальность. Эта тождественность всего эмпирического сознания чистому [сознанию] есть *знание*, а философия, которая знает эту идентичность, есть наука о знании<sup>1</sup>. Она должна показать на деле разнообразие эмпирического сознания как тождественное чистому [сознанию] благодаря действительному развитию объективного из «Я» и описать тотальность эмпирического сознания в качестве объективной тотальности самосознания; в [тождестве] «Я=Я» ей дается все многообразие знания. Простой рефлексии эта дедукция кажется противоречивым началом, из единства многообразного, из чистого тождества выводить двойственность (Zweiheit), но тождество «Я=Я» не есть *чистое* тождество, т. е. тождество, возникшее с помощью абстрагирующей рефлексии. Если рефлексия понимает «Я=Я» как единство, то она должна одновременно понимать его и как двойственность; «Я=Я» есть тождество и одновременно удвоенность (Duplizität), оно есть противоположность в тождестве «Я=Я». «Я» в одном случае является субъектом, в другом — объектом, но то, что противоположно «Я», есть также «Я». Противоположности идентичны. Эмпирическое сознание не может поэтому рассматриваться как выход за [рамки] чистого [сознания]; с этой точки зрения наука знания, исходящая из чистого сознания, была бы чем-то против-

<sup>1</sup> Fichte. Über den Begriff der Wissenschaftslehre. Ausg. Medicus. Bd. 1. S. 171 (auch einzeln erschienen); Sämtl. Werke. Bd. 1. S. 43.



ным смыслу. В основе взгляда на то, что в эмпирическом сознании якобы происходит выход за [пределы] чистого [сознания], лежит упомянутая выше абстракция, при которой рефлексия изолирует себе противоположное. Рефлексия как рассудок не в состоянии понять трансцендентальное созерцание, и хотя разум и достигает самопознания, все же рефлексия превращает разумное, в котором она находит место, вновь в нечто противоположное.

До сих пор мы описывали чисто трансцендентальную сторону системы, в которой рефлексия не имеет силы, и только благодаря разуму была определена и описана задача философии. Из-за этой истинно трансцендентальной стороны вторую, где господствует рефлексия, понять тем более сложно как относительно ее исходного пункта, так и ее содержания вообще, потому что для понимания того, в чем рефлексия искажает разумное, всегда остается открытым выход в трансцендентальную сторону. Поэтому необходимо показать, что к этой системе существенно принадлежат обе точки зрения: точка зрения спекуляции и точка зрения рефлексии, и при этом так, что последняя играет в ней не подчиненную роль, но что они абсолютно необходимы в центре системы и не совместимы. Иными словами, «Я=Я» есть абсолютный принцип спекуляции, но это тождество не доказывается системой: объективное «Я» не равно субъективному «Я», оба остаются абсолютно противоположными друг другу. «Я» не находит себя в своем явлении или в своем полагании. Но чтобы найти себя в качестве «Я», оно должно уничтожить свое явление. Сущность «Я» и его полагание не совпадают: *Я не становится объективным.*

Фихте избрал в своем наукоучении для изложения принципа своей системы форму основоположений, о неудобстве которой говорилось выше. Первым основоположением является абсолютное полагание «Я» самим собой, «Я» как бесконечное полагание, вторым является абсолютное разделение «Я» и «Не-Я» и распределение бесконечной сферы между делимым «Я» и делимым «Не-Я». Эти три абсолютных основоположения представляют собой три абсолютных акта «Я». Из данной совокупности абсолютных актов непосредственно следует, что эти акты и основоположения суть лишь относительные, или, поскольку они входят в конструкцию тотальности сознания, идеальные факторы. Тождество «Я» = «Я» имеет в этой позиции, где оно противоположно другим абсолютным актам, лишь значение чистого самознания постольку, поскольку оно противопоставлено эмпирическому. Оно как таковое обусловлено абстрагированием от эмпирического, и в той мере, в какой второе и третье (основоположение) являются обусловленными, в той же мере обусловленным оказывается и первое основоположение; уже большинство абсолютных актов свидетельствует непосредственно об этом, хотя их содержание совершенно не из-

вестно. Совершенно не обязательно, чтобы равенство «Я» = «Я», абсолютное себя полагание, было понято как нечто обусловленное; напротив, выше мы видели его в его трансцендентальном значении как абсолютное (не только как рассудочное) тождество. Но в этой форме, в которой [тождество] «Я=Я» устанавливается как *одно* основоположение из многих, оно не имеет никакого другого значения, кроме значения чистого самосознания, которое противопоставляется эмпирическому — как значение философской рефлексии противопоставляется обыденной.

Эти идеальные факторы чистого полагания и чистого противоположения могли бы быть положены только для нужд философской рефлексии, которая, хотя она исходит из первоначального тождества, начинает, чтобы описать истинную сущность этого тождества, как раз с изложения абсолютно противоположных и связывает их в антиномию — единственный способ представления абсолютного рефлексией с тем, чтобы тотчас удалить абсолютное тождество из сферы понятий и представить его в качестве тождества, которое не абстрагируется от субъекта и объекта, а конструирует их тождество. Это тождество не следует понимать так, что чистое полагание самого себя и чистое противоположение суть оба деятельность одного и того же «Я». Подобное тождество было бы не трансцендентальным, а трансцендентным; абсолютное противоречие противоположностей должно оставаться, объединение обоих редуцируется до объединения в общем понятии деятельности. Требуется, однако, трансцендентальное объединение, в котором само противоречие обеих деятельностей снимается и из отдельных факторов конструируется истинный, одновременно реальный и идеальный синтез. Его дает третье основоположение: «Я» противопоставляет внутри «Я» делимому «Я» делимое «Не-Я»<sup>1</sup> Бесконечно объективная сфера, противопоставленное, не есть ни абсолютное «Я», ни абсолютное «Не-Я», а то, что охватывает обе противоположности, то, что наполнено противоположными факторами, находящимися в таких отношениях, что, насколько положен один, настолько не положен другой, как только возникает один, исчезает другой.

Но в этом синтезе объективное «Я» не равно субъективному; субъективное есть «Я», а объективное равно «Я+Не-Я». Он не представляет собой первоначального единства: чистое сознание «Я=Я» и эмпирическое «Я=Я+Не-Я» со всеми формами, в которых они конституируются, остаются противоположными. Неполнота синтеза, формируемого этим третьим основоположением, необходима, если акты первого и второго основоположений являются абсолютно противоположны-

---

<sup>1</sup> Fichte. Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. S. 304. Sämtl. Werke. I. 110.

ми деятельностями; иначе в основании невозможен никакой синтез. Синтез возможен лишь тогда, когда деятельность самополагания и противоположения полагаются как идеальные факторы. Кажется, что это противоречит само себе, что деятельности, которые не должны быть понятиями, должны рассматриваться как идеальные факторы; называется ли «Я» и «Не-Я», субъективное и объективное, подлежащие объединению, деятельностями — полагание и полагание противоположного — или продуктами — объективное «Я» и «Не-Я» — безразлично для системы, принципом которой является идеальность. Их свойство быть абсолютно противоположными делает их просто чем-то идеальным, и Фихте усматривает эту их чистую идеальность. Противоположности являются для него чем-то другим *до* синтеза и *после* синтеза; до синтеза — они просто противоположны и не больше; одно не есть то, что есть другое, и другое — не то, что первое — голая мысль, лишенная всякой реальности, к тому же мысль голой реальности. Как только одно наступает, другое уничтожается; но так как это может выступать только под определением противоположного, следовательно, с его понятием одновременно возникает понятие другого и уничтожает его, то само это одно не может наступить. Следовательно, ничего нет в наличии, и это было лишь благой иллюзией способности воображения, которая незаметно подсунула под вышеназванные противоположности субстрат и сделала возможным мышление о них<sup>1</sup>.

Из идеальности противоположных факторов следует, что они суть не что [иное], как [моменты] в этой синтетической деятельности, что благодаря ей лишь полагается их противоположность и они сами, и их противоположение использовалось лишь для целей философской конструкции, чтобы сделать понятной синтетическую способность. Продуктивная способность воображения была бы самым абсолютным тождеством, представляемым как деятельность, которая, полагая продукт, границу, вместе с тем полагает одновременно противоположенные как ограничивающие. То, что продуктивная сила воображения является в качестве синтетической способности, обусловленной противоположностями, имело бы силу лишь для точки зрения рефлексии, которая исходит из противоположностей и рассматривает созерцание лишь как объединения последних. Но вместе с тем философская рефлексия была бы выдвинута для того, чтобы представить эту точку зрения как субъективную, принадлежащую рефлексии, восстановить трансцендентальную точку зрения благодаря тому, что она принимает вышеназванные абсолютные противоположные деятельности не за что иное, как за идеальные факторы, за совершенно относительные тождества

---

<sup>1</sup> Fichte. Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. S. 417 f. Sämtl. Werke. I. 322 f.

в сравнении с абсолютным тождеством, в котором эмпирическое сознание не в меньшей степени, чем его противоположность, чистое сознание, которое как абстракция от него имеет в нем свою противоположность, снимаются. Только в этом смысле «Я» является трансцендентальным центром обеих противоположных деятельностей и индифферентно по отношению к обеим; их абсолютное противопоставление имеет значение лишь для ее идеальности.

Но уже несовершенство синтеза, выраженного в третьем основоположении и в котором объективное «Я» есть «Я+Не-Я», возбуждает к себе подозрение, что противоположные деятельности должны быть не просто относительными тождествами, идеальными факторами, какими бы их и следовало считать, если иметь в виду лишь их отношение к синтезу и абстрагироваться от знания абсолютности, которым обладают как две [первые] деятельности, так и третья.

Однако в подобное отношение между собой и по отношению к синтетическим деятельностям само полагание и противопоставление не должны вступать. «Я=Я» есть абсолютная деятельность, которая ни в каком отношении не может рассматриваться как относительное тождество и как идеальный фактор. Для этого [равенство] «Я=Я» абсолютной противоположностью является «Не-Я», но их соединение является необходимым и единственным интересом спекуляции. Но какое объединение возможно при наличии абсолютных противоположностей? — Очевидно, собственно, что никакое; или, так как от абсолютности их противопоставления приходится отойти, по крайней мере отчасти и необходимым становится появление третьего основоположения, то в основе лежит все же противопоставление, всего лишь частичное тождество. Абсолютное тождество есть, правда, принцип спекуляции, но он остается, как и его формула «Я=Я», лишь правилом, бесконечное выполнение которого постулируется, но не конструируется системой.

Главным пунктом должно быть доказательство, что полагание самого себя и противоположностей суть абсолютно противоположные деятельности в [самой] системе. Высказывания Фихте свидетельствуют непосредственно об этом, но эта абсолютная противоположность должна быть именно условием, при котором единственно возможна продуктивная сила воображения. Но продуктивная сила воображения есть «Я» лишь как теоретическая способность, которая не может возвыситься над противопоставлением; для практической способности противоположность отпадает, и практическая способность единственно есть то, что ее снимает. Поэтому необходимо показать, что и для последнего противопоставления является абсолютным и в самой практической способности «Я» полагает себя не как «Я», но что объективное «Я» есть также «Я+Не-Я», а практиче-



ская способность не доходит до [тождества] «Я = Я». Напротив, абсолютность противопоставления вытекает из незавершенности высшего синтеза системы, в котором она еще наличествует.

Догматический идеализм сохраняет единство принципа тем, что он отрицает вообще объект и полагает одну из противоположностей, субъект, в его определенности как абсолютное, точно так же догматизм в его чистой форме — материализм — отрицает субъективное. Если в основе философии лежит потребность лишь в одном таком тождестве, которое должно быть достигнуто лишь тем, что одна из противоположностей отрицается, от нее полностью абстрагируются, то безразлично, какая из них отрицается, субъективная или объективная. Их противоположение существует в сознании, и реальность одной, как и реальность другой, находят свое основание в нем; чистое сознание может показать в эмпирическом не больше и не меньше, чем вещь в себе догматика. Не только субъективное и не только объективное наполняет сознание. Чисто субъективное есть такая же абстракция, как и чисто объективное. Догматический идеализм полагает субъективное реальной причиной объективного, догматический реализм — объективное в качестве реальной причины субъективного. Последовательный реализм, однако, отрицает вообще сознание как самодеятельность себя-полагания. И если даже его объект, который он полагает в качестве реальной причины сознания, выражается [тождеством] «Не-Я = Не-Я», если реальность своего объекта он доказывает в сознании и, следовательно, для него тождество сознания приобретает значение абсолютного по отношению к своему объективному нанизыванию конечного на конечное, то он должен, конечно, снять форму своего принципа чистой объективности: поскольку он признает мышление, постольку необходимо тождество «Я = Я» выводить из анализа мышления. Мышление получает формулировку тезиса (Satz), ибо мышление есть спонтанное соотнесение противоположностей, и это соотнесение состоит в полагании противоположных [сторон] как тождественных. Но точно так же как идеализм доказывает единство сознания, так же и реализм вправе защищать двойственность последнего. Единство сознания предполагает двойственность, отношение — противопоставленность. Тождеству «Я = Я» противостоит столь же абсолютно другой тезис: субъект не идентичен объекту. Оба тезиса одного и того же ранга.

Хотя некоторые формы, в которых Фихте представил свою систему, могут дать повод принять его систему за систему догматического идеализма, отрицающего противоположный ему принцип, подобно тому, как Рейнгольд не обращает внимания на трансцендентальное значение Фихтева принципа, согласно которому в тождестве «Я = Я» требуется также полагать различие субъекта и объекта, и видит в Фихтевой системе систему абсолютной субъективности, т. е. [систему] догматического

идеализма<sup>1</sup>, то фихтевский идеализм отличается как раз тем, что тождество, которое он устанавливает, не отрицает объективное, а ставит субъективное и объективное на ту же ступень реальности и очевидности (*Gewißheit*) — чистое и эмпирическое сознание суть одно. Ради тождества субъекта и объекта я полагаю вещи вне меня столь же несомненными, как несомненно то, что я есть, несомненны и вещи. Но если «Я» полагает только вещи или самого себя, лишь одно из двух или оба одновременно, но раздельными, то «Я» не становится в системе само субъект-объектом. Субъективное является таким субъект-объектом, но объективное — нет, следовательно, субъект не равен объекту.

«Я» как *теоретическая способность* не в состоянии полагать себя полностью объективным и выйти из этого противоположения. «Я» полагает самого себя определенным с помощью «Не-Я»<sup>2</sup> — это есть та часть третьего основоположения, с помощью которой «Я» конституирует себя как интеллигентность. Если же теперь объективный мир оказывается акциденцией интеллекта, а «Не-Я», с помощью которого интеллект полагает себя определенным, есть нечто неопределенное, и всякое определение последнего есть результат интеллекта, то остается ведь еще одна сторона теоретической способности, которая его обуславливает. А именно: объективный мир в своей бесконечной определенности посредством интеллекта остается тем не менее для него чем-то, что вместе с тем не определено им. «Не-Я» не имеет, правда, никакого позитивного характера, но только негативный, другое, т. е. нечто противоположное вообще. Или, как выражается Фихте, интеллект обусловлен толчком, который сам по себе совершенно неопределен<sup>3</sup>. Так как «Не-Я» выражает только негативное, нечто неопределенное, то эту свою черту оно приобретает посредством полагания «Я». «Я» полагает себя неположным, противоположным вообще; полагание некоего абсолютно неопределенного с помощью «Я» есть полагание самого «Я». В этом превращении утверждается имманентность «Я» также в качестве интеллигентности относительно своей определенности другим (=x). Но противоречие получило лишь другую форму, благодаря которой оно само стало имманентным, а именно: противоположность «Я» и полагание «Я» самого себя противоречат друг другу, и из этого противопоставления теоретическое мышление не может выйти, поэтому оно остается для него абсолютным. Продуктивная сила воображения есть парение между абсолютными противоположностями, которые синтезируются лишь на границе, но противоположные концы которых она не в силах объединить.

<sup>1</sup> Reinholds Beiträge. I. Heft. S. 124—125.

<sup>2</sup> Fichte. Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. S. 322 f. Sämtl. Werke. I. 127 f.

<sup>3</sup> Ebenda. S. 441. (Sämtl. Werke. I. 248).

Посредством теоретической способности «Я» не становится объективным. Вместо того, чтобы достичь [тождества] «Я=Я», перед ней возникает объект как «Я+Не-Я», или чистое сознание оказывается не равным эмпирическому.

Отсюда вытекает характер трансцендентальной дедукции объективного мира. «Я=Я» как принцип спекуляции или субъективной философской рефлексии, которая противоположна эмпирическому сознанию, должен показать себя принципом философии благодаря тому, что он снимает свою противоположность эмпирическому.

Это должно произойти, если чистое сознание произведет из себя все многообразие деятельности, которое соответствует многообразию эмпирического. Тем самым [равенство] «Я=Я» оказалось бы имманентным реальным основанием тотальности разобщенного объективности. Но в эмпирическом сознании существует противоположное, некий X, который, в силу того, что он есть себя самого полагание, не может ни продуцировать из себя чистое сознание, ни преодолеть его, а вынужден его предполагать. Встает вопрос: не может ли абсолютное тождество в той мере, в которой оно является теоретической способностью, совершенно абстрагироваться от субъективности и противоположности по отношению к эмпирическому сознанию и стать внутри этой сферы объективным по отношению к себе самому, т. е. «А=А»?

Но эта теоретическая способность как «Я», полагающее самого себя в качестве «Я», определенное посредством «Не-Я», не является вообще чистой имманентной сферой; внутри последней каждый продукт «Я» является в то же время неопределенным с помощью «Я». Чистое сознание, поскольку оно производит из себя многообразие эмпирического сознания, получает поэтому качество многообразного. Это его первоначальное многообразие конституирует, таким образом, возможность дедукции объективного мира вообще, а субъективность его проявляется в этой дедукции особенно ярко. «Я» полагает объективный мир, потому что оно, полагая самого себя, познает себя недостаточно, и тем самым абсолютность чистого сознания отпадает. Объективный мир вступает с самосознанием в отношение, по которому он становится его *условием*.

Чистое сознание и эмпирическое обуславливают друг друга, одно столь же необходимо, сколь и другое; происходит, по выражению Фихте<sup>1</sup>, переход к эмпирическому сознанию, потому что чистое сознание не есть совершенное сознание. В этом взаимоотношении их абсолютная противоположность остается; тождество, которое может состояться, является в высшей степени неполным и поверхностным; необходимо другое, которое

---

<sup>1</sup> Fichte. Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. S. 363. (Sämtl. Werke. I. 168).

включает в себя чистое и эмпирическое сознание, но в том, как они есть, снимает обоих.

О форме, которую принимает объективное (или природа) в результате этого вида дедукции, речь пойдет ниже. Но субъективность чистого сознания, вытекающая из обсуждаемой формы дедукции, дает нам представление о другой ее форме, в которой производство объективного является чистым актом свободной деятельности. Если самосознание обусловлено эмпирическим сознанием, то эмпирическое сознание не может быть продуктом абсолютной свободы, и свободная деятельность «Я» могла бы лишь стать фактором в конструировании созерцания объективного мира. То, что мир есть продукт свободы интеллекта, есть принцип идеализма, высказанный со всей определенностью, и если Фихтевый идеализм не сконструировал этот принцип в систему, причина этого кроется в характере, который принимает свобода в этой системе. Философская рефлексия есть акт абсолютной свободы, она возникает абсолютно произвольно из сферы данности и осознанно производит то, что интеллект неосознанно производит в эмпирическом сознании, и что поэтому является как данное. В том смысле, в каком перед философской рефлексией возникает многообразие необходимых представлений как система, произведенная свободной, неосознанное производство объективного мира не утверждается как акт свободы, так как в этом отношении эмпирическое и философское мышление противоположны, и в том отношении, что оба суть тождество полагания самого себя. Полагание самого себя, тождество субъекта и объекта, есть свободная деятельность.

В данном выше изложении производства объективного мира из чистого сознания, или полагания самого себя, с необходимостью присутствовало и абсолютное полагание противного. Это происходит постольку, поскольку объективный мир должен быть дедуцирован как акт свободы, как самоограничение «Я» самим собой, а продуктивная сила воображения конституируется из факторов неопределенной, идущей в бесконечность и ограничивающей, стремящейся к конечности деятельности. Если рефлектирующая деятельность будет положена также как бесконечная, какой она должна быть положена, ибо она является здесь идеальным фактором, абсолютной противоположностью, то и она может быть положена как акт свободы, и «Я» ограничивается свободой. Таким образом, и ограничения не противостояли бы друг другу, но полагали себя как бесконечные и конечные — то же самое, что выше проходило как противоположность первого и второго основоположений. Ограничения являются, разумеется, тем самым имманентным, так как именно «Я» выступает в качестве ограничения самого себя. Объекты полагаются лишь для того, чтобы объяснить это ограничение; а ограничение интеллекта самим собой есть единственно



реальное. Таким образом, абсолютная противоположность, которую эмпирическое сознание располагает между субъектом и объектом, снимается, но оно вносится в сам интеллект в другой форме, и интеллект находит себя однажды заключенным в непонятные рамки: для него абсолютно непонятным является закон ограничивать самого себя. Но именно эта непостижимость противоречия обыденным сознанием есть то, что приводит к спекуляции. Непостижимость, однако, пребывает в системе благодаря ограничению, положенному в интеллекте им самим, взломать его рамки есть единственный интерес философской потребности. Если свобода противопоставляется ограничивающей деятельности как полагание самой себя противоположному, то она становится обусловленной, чего не должно быть. Если же деятельность по ограничению полагается как деятельность свободы — подобно тому как выше самополагание и противоположение оба были положены в «Я», то свобода является абсолютным тождеством, но она противоречит своему явлению, которое всегда есть нечто неидентичное, конечное и несвободное. Свободе в [рамках] системы не удастся произвести себя самою; результат не соответствует производителю. Система, которая исходит из полагания самой себя, препровождает интеллект к его обусловленному условию в бесконечное бесконечностей, не восстанавливая ее (свободу) в них и из них.

\* \* \*

Так как в бессознательном продуцировании спекуляция не может полностью показать свой принцип «Я=Я», но содержит в себе с необходимостью объект теоретической способности, не определенный «Я», то остается обратиться к практической способности. Самому «Я» не удастся путем бессознательного продуцирования положить себя в качестве [тождества] «Я=Я» или созерцать себя как субъект-объект. Следовательно, остается требование, чтобы «Я» произвело себя как тождество, как субъект-объект, т. е. практически, чтобы «Я» превратило себя в объект. Это высшее требование остается в Фихтевой системе требованием; оно не только не разрешается в настоящем синтезе, но фиксируется как требование, тем самым идеальное абсолютно противопоставляется реальному и высшее самозерцание «Я» как субъекта-объекта делается невозможным.

«Я=Я» постулируется практически и представляется как будто так, что «Я», таким образом, становится как «Я» объектом, вступая в каузальные отношения с «Не-Я», благодаря чему «Не-Я» исчезает и объект является абсолютно определенным «Я», следовательно, равным «Я». Здесь господствует каузальное отношение, а тем самым разум, или субъект-объект, фиксируется как одна из противоположностей, и истинный синтез делается невозможным. Эта невозможность самокон-

струирования «Я» из противоположения субъективности и «Х», возникающего [в процессе] бессознательного продуцирования и становления его единством со своим явлением, выразится в том, что высший синтез, существующий в системе, оказывается *долженствованием*. «Я равно Я» превращается в «Я *должен быть* равным Я»; результат системы не возвращается к своему началу.

«Я» *должно* уничтожить объективный мир. «Я» должно обладать абсолютной каузальностью в отношении «Не-Я»<sup>1</sup>. Последнее рассматривается как противоречие; ибо тем самым является «Не-Я», а противоположение или полагание «Не-Я» является абсолютным. Следовательно, отношение иной деятельности к объекту может быть лишь положено как *стремление*<sup>2</sup>. Объективное, равное субъективному «Я», получает тотчас, так как представляет собой «Я=Я», себе противоположность, т. е. «Не-Я»; первое, идеальное, и второе, реальное, *должны* быть тождественными. Практический постулат абсолютного долженствования не выражает ничего, кроме лишь *мыслимого* объединения противоположного, которое не объединяется в одном созерцании,— но только антитезу первого и второго оснований.

Таким образом, «Я=Я» отрывается от спекуляции и попадает [во власть] рефлексии. Чистое сознание не выступает в качестве абсолютного тождества, а противопоставляется в своем высшем достоинстве эмпирическому сознанию.

Отсюда становится ясным, какой характер имеет свобода в этой системе, а именно: она не есть снятие противоположностей, а противоположность по отношению к обоим и фиксируется в этом противопоставлении как негативная свобода. Разум конституируется благодаря рефлексии как единство, которому абсолютно противостоит многообразие; долженствование выражает эту существующую противоположность — небытие абсолютного тождества. Чистое полагание, свободная деятельность положена как абстракция в абсолютной форме субъективного. Трансцендентальное созерцание, из которого исходит система, оставалось в форме философской рефлексии, возвышающейся до чистого мышления самой себя с помощью абсолютной абстракции, некой субъективностью.

Для того, чтобы получить трансцендентальное созерцание в его истинной бесформенности, необходимо было абстрагировать от этого характера субъективности; спекуляция должна была очистить субъективный принцип от этой формы, чтобы возвысить его до истинного тождества субъекта и объекта. Таким образом, трансцендентальное созерцание,— в той мере, в какой оно принадлежит к философской рефлексии,— и транс-

<sup>1</sup> Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. S. 441. (S. W. I. 251).

<sup>2</sup> Ebenda. S. 454 f. (S. W. I. 261 f.).

цендентальное созерцание — поскольку оно не есть ни субъективное, ни объективное, — остались одним и тем же. Субъект-объект не вытекает более из этого различия и этой рефлексии, он остается субъективным субъект-объектом, для которого явление есть нечто ему абсолютно чуждое и которое не доходит до созерцания самого себя в своем явлении.

Как теоретическая способность «Я» не смогла достигнуть абсолютного самосозерцания, так в такой же малой степени это может сделать практическая. Как первое, так и второе обусловлены толчком, вытекающим в качестве факта из «Я», дедукция которого имеет то значение, что он оказывается условием теоретической и практической способности. Антиномия остается антиномией и выражается в стремлении, которое есть долженствование как деятельность. Эта антиномия не есть форма, в которой является абсолютное рефлексии, как и для рефлексии невозможно другое понимание абсолютного, кроме антиномии, а эта противоположность антиномии есть фиксированное, абсолютное: она должна оставаться в качестве деятельности, а именно стремлением быть высшим синтезом, а идея бесконечности — идеей в Кантовом смысле, в котором она абсолютно противопоставлена созерцанию.

Это абсолютное противоположение идеи и созерцания и их синтез, являющиеся не чем иным, как само себя разрушающим требованием, а именно требованием соединения, но которое, однако, не должно произойти, находит выражение в бесконечном процессе. Тем самым абсолютная противоположность смещается в форму более низкой точки зрения, которая (форма) принималась за истинное снятие противоположности и высшее разрешение антиномии посредством разума. Бытие, продолжающееся в бесконечность, включает в себя оба [момента]: бесконечность идеи и созерцание, но в такой форме, которая делает невозможным их синтез; бесконечность идеи исключает всякое многообразие; время же включает в себя непосредственно противоположность, разобщенность, и бытие во времени есть в себе противоположное, многообразное, а бесконечность существует вне его.

Пространство есть в такой же мере вне себя положенность, однако по своему характеру противоположение его можно считать бесконечно более богатым синтезом, чем время. Преимущество, получаемое временем, т. е. то, что прогресс должен происходить в нем, может состоять лишь в том, что стремление полагается абсолютно противопоставленным внешнему чувственному миру и как внутреннее, причем «Я» гипостазировано как абсолютный субъект, как единство точки, или, популярнее, как душа. Если время должно быть тотальностью, как бесконечное время, то оно само снимается, и не было нужды прибегать к его имени и к прогрессу длящегося бытия. Истинным снятием времени является безвременное настоящее, т. е. веч-

ность, и в ней стремление и существование абсолютной противоположности отпадает. Вышеназванное длящееся бытие скрашивает противоположность лишь в синтезе времени, убогость которого посредством этой украшающей связи с абсолютно противоположной ему бесконечностью не восполняется, а становится более заметной.

Всякое дальнейшее развитие находящегося в движении и синтез обусловленных развитием противоположностей содержат в себе принцип нетождества. Вся дальнейшая реализация системы относится к последовательной рефлексии; спекуляция не участвует в этом. Абсолютное тождество наличествует только в форме противоположностей, а именно в качестве *идеи*; несовершенное каузальное отношение лежит в основе любого из ее объединений с противоположным. Полагающее себя в противоположность или ограничивающее себя самого «Я» и «Я», идущее в бесконечность, вступают — первое под именем субъективного, второе под именем объективного — в такую связь, что самоопределение субъективного «Я» есть определение согласно идее объективного «Я», абсолютной самостоятельности, бесконечности, а объективное «Я», абсолютная самостоятельность, определяется субъективным «Я» согласно этой идее. Их определение есть взаимоопределение. Субъективное, идеальное «Я», получает от объективного, так сказать, материю своей идеи, а именно абсолютную самостоятельность (*Selbsttätigkeit*), неопределенность; объективное, идущее в бесконечность, реальное «Я» ограничивается субъективным. Но субъективное, будучи определенным идеей бесконечности, вновь снимает ограничение, делает объективное в его бесконечности хотя и конечным, но одновременно бесконечным в своей конечности. В этом обоюдном определении сохраняется противоположность конечного и бесконечного, реальной определенности в идеальной неопределенности; идеальность и реальность не являются единством. Иными словами, «Я» как идеальная и одновременно реальная деятельности, которые разнятся лишь как различные направления, объединило в отдельных неполных актах синтеза, как будет показано ниже, свои различные направления в инстинкте, в чувстве, однако в них оно не достигает полного изображения себя самого: оно производит в бесконечном прогрессе пребывающего бытия бесконечно лишь части себя, но не себя самого в своем вечном созерцании себя как субъект-объект.

Приверженность (*das Festhalten*) субъективности трансцендентального созерцания, благодаря которой «Я» остается субъективным субъект-объектом, проявляется со всей очевидностью в отношении «Я» к природе, частью в ее дедукции, частью в основанных на ней науках.

Так как «Я» есть субъективный субъект-объект, то у него остается одна сторона, с которой ему абсолютно противопостав-



лен объект, с которой оно обусловлено им. Догматическое полагание абсолютного объекта превращается в этом идеализме, как мы видели, в нечто само себя ограничивающее, абсолютно противопоставленное свободной деятельности. Эта положенность природы посредством «Я» есть ее дедукция и точка зрения трансцендентализма. Далее будет показано, как далеко он простирается и каково его значение.

В качестве условия интеллекта постулируется первоначальная определенность, проявившая себя выше как необходимость перехода к эмпирическому сознанию, так как чистое сознание не является полным. «Я» должно ограничить себя самого абсолютно, противопоставить себя себе; оно есть субъект, и ограничения существуют в «Я» и посредством «Я». Это самоограничение становится как ограничением субъективной деятельности, интеллекта, так и объективной деятельности: ограниченная объективная деятельность есть инстинкт (*der Trieb*)<sup>1</sup>; ограниченная субъективная (деятельность) есть *понятие цели* (*der Zweckbegriff*). Синтез этой двойной определенности есть *чувство*: в нем объединены знание и инстинкт. Но чувство есть вместе с тем лишь субъективное<sup>2</sup> и в противоположность [тождеству] «Я=Я», неопределенности, оно является, разумеется, определенностью вообще, а именно как субъективное в противоположность «Я» как объективному; оно оказывается конечным вообще как по отношению к бесконечной реальной деятельности, так и к идеальной бесконечности, но в отношении к последней как объективное. Но для себя чувствование характеризуется как синтез субъективного и объективного, знания инстинкта, и так как оно есть синтез, то противоположность его неопределенному отпадает; это неопределенное есть бесконечная объективная или субъективная деятельность. Оно есть вообще только конечное для рефлексии, которая производит ту самую противоположность бесконечности; в себе же оно, подобно материи, есть одновременно субъективное и объективное тождество, поскольку оно не реконструировало себя в то-тальность.

Как чувство, так и инстинкт являются ограниченными, а проявлением ограниченного и ограничения в нас является инстинкт и чувство; изначально определенная система инстинктов и чувств есть *природа*. Так как осознание ее навязывается нам, а субстанция, в которой находится эта система ограниченностей, должна быть одновременно такой, которая свободно думает и желает и которую мы полагаем как самих себя, то оно есть *наша* природа, и «Я», и моя природа составляют субъек-

---

<sup>1</sup> Fichte. System der Sittenlehre (1798). Ausg. Medicus. Bd. II. S. 500 f. (auch einzeln erschienen) (S. W. IV. 106 f.).

<sup>2</sup> Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. S. 481. (S. W. I. 289).

ективный субъект-объект: моя природа существует в самом «Я».

Однако следует различать два вида опосредствования между противоположностью природы и свободы: первоначально ограниченного и первоначально неограниченного; важно также показать, что это опосредствование происходит различным образом. Это покажет нам различие трансцендентальной точки зрения и точки зрения рефлексии, из которых вторая вытеснит первую,— различие между начальным пунктом и результатом этой системы в новой форме.

С одной стороны, «Я=Я», свобода и природа суть одно и то же—это трансцендентальная точка зрения—хотя часть того, что свойственно мне, возможно лишь благодаря свободе, а другая—независимая от свободы, и та, в свою очередь, должна быть независима от нее, тем не менее субстанция, которой они присущи, есть одна и та же и полагается одной и той же. «Я», которое чувствует, и «Я», которое думает, «Я», находящееся во власти инстинкта, и «Я», принимающее решение по своей воле, суть одно и то же<sup>1</sup> Мой инстинкт как естественного существа, мое стремление как мыслящего (Geist) суть с трансцендентальной точки зрения одно и то же инстинктивное первоначало (Urtrieb), конституирующее мою сущность; только оно рассматривается с двух сторон<sup>2</sup>; их различие только в явлении.

С другой стороны, обе различны: одна есть условие другой, одна господствует над другой. Природа как инстинкт, хотя и должна *мыслиться* как определяющая себя с помощью самой себя, однако она получает характеристику посредством свободы как ее противоположность. «Природа определяет саму себя» означает поэтому следующее: она предназначена (ist bestimmt) определять себя посредством своей сущности, формально; она никогда не может не быть определяемой, как это может быть вполне со свободным существом; она также определена таким образом материально и не обладает еще как свободное существо выбором между некоторым определением и противоположным ему [определением]<sup>3</sup>. Синтез природы и свободы дает, таким образом, следующую реконструкцию тождества из раздвоенности в тотальность. «Я» как интеллект, как неопределенное, и «Я» как инстинктивное, природа, становлюсь тем же самым благодаря тому, что инстинкт приходит к сознанию; поскольку он находится в *моей власти*, не он действует в этой сфере, а действую «Я» или мое действие не есть следствие его<sup>4</sup>. Рефлектирующее *выше* рефлектируемого: инстинкт

<sup>1</sup> Fichte. Sittenlehre. S. 504. (S. W. IV. 110).

<sup>2</sup> Fichte. Sittenlehre. S. 528—529. (S. W. IV. 134—135).

<sup>3</sup> Ebenda. S. 560. (S. W. IV. 166).

<sup>4</sup> Ebenda. S. 533, 535 (S. W. IV. 139, 141).

рефлектирующего, субъекта сознания, есть более высокий инстинкт<sup>1</sup>; более низкое, природа, должно быть положено *во власть более высокого, рефлексии*. Это отношение распоряжения (Botmäßigkeit) одного явления другим должно быть высшим синтезом.

Но это последнее тождество и тождество трансцендентальной точки зрения совершенно противоположны. В трансцендентальном «Я=Я» «Я» вводится в отношение субстанциональности или, по крайней мере, в отношение взаимодействия; в последней реконструкции же тождества одно является господствующим, другое — подчиненным, субъективное не равно объективному, а оба находятся в каузальном отношении. Одно оказывается зависимым, из двух сфер, свободы и необходимости, последняя подчинена первой. Таким образом, конец системы не отвечает своему началу, результат расходится со своим принципом. Принцип был «Я=Я»; результат оказался «Я не равно Я». Первое тождество идеально-реальное, форма и материя есть одно; второе же — просто идеальное, форма и материя разделены; оно — просто формальный синтез.

Этот синтез неравенства получается следующим образом. Чистому инстинкту, имеющему целью абсолютное самоопределение к деятельности ради деятельности, противопоставлен объективный, система ограничений. Свобода и необходимость, объединяясь, утрачивают: первая — часть своей чистоты, вторая — часть своей замутненности; синтетическая деятельность, чтобы быть все же чистой и бесконечной, должна мыслиться как объективная деятельность, конечной целью которой является абсолютная свобода, абсолютная независимость от всякой природы — цель, которая никогда не может быть достигнута, бесконечный ряд, в результате продолжения которого «Я» стало бы абсолютным «Я»; т. е. «Я» снимает себя как объект, а тем самым и как субъект. Но оно не должно снимать само себя, для «Я» остается лишь наполненное ограничениями, количеством, неопределенно длительное время, и помочь должен известный прогресс. Там, где определяется высший синтез, сохраняется та же антитеза ограниченного настоящего и находящейся вне его бесконечности. «Я=Я» есть абсолютное, тотальность, вне «Я» — ничего. Но так далеко в системе «Я» не заходит, а если еще вмещается и время, то никогда; оно абсолютно аффицировано «Не-Я» и способно постоянно только полагать некоторое количество «Я».

*Природа* является тем самым как в теоретическом, так и в практическом отношении существенно определенной и мертвой. Она есть поэтому созерцаемая самоограниченность, то есть объективная сторона самоограничения. Будучи дедуцирована в качестве условия самосознания и положена с целью объяснения

<sup>1</sup> Ebenda. S. 520 (S. W. IV. 126).

самосознания, она есть просто положенное, необходимое для объяснения рефлексии, некое идеально созданное. Если она, хотя бы уже потому, что самосознание окажется обусловленным ею, обретет равную с ним степень достоинства, то именно поэтому ее самостоятельность, так как она положена всего лишь рефлексией, уничтожается, [уничтожается] также и ее характер как противоположности. Точно так же в практическом отношении, в синтезе бессознательного определения самого себя и самоопределения с помощью понятия, природного инстинкта и инстинкта свободы ради свободы<sup>1</sup> природа становится по причине обусловленности свободой, чем-то реально созданным. Результат таков, что понятие должно обладать каузальностью по отношению к природе, а природа должна быть положена как абсолютно определенное.

Если рефлексия помещает свой анализ абсолютно полностью в антиномию, один член которой как «Я» — неопределенное или определение самого себя, а другой как объект — определенность, и признает первоначальными оба, то она утверждает относительную неопределенность, а тем самым также относительную определенность обоих. Выйти за эти рамки обоюдной обусловленности рефлексия не в состоянии. Она доказывает разумность «Я» тем, что устанавливает антиномию обусловленного безусловного, и, указывая с ее помощью на абсолютный синтез свободы и природного, она утверждает противоположность и существование обоих или одного из них и саму себя не как абсолютное и вечное, а уничтожает (ее) и увлекает ее в пропасть своего завершения. Если же она утверждает себя и одну из своих противоположностей в качестве абсолютного и держится прочно за причинное отношение, то трансцендентальная точка зрения и разум уступают точке зрения простой рефлексии и рассудку, которому удалось зафиксировать разумное в форме идеи как нечто абсолютно противопоставленное. Для разума не остается ничего более, кроме бессилия снимающего самого себя требования и видимости, — но рассудочного, формального, — опосредования природы и свободы в голой *идее* снятия противоположностей, в *идее* независимости «Я» и абсолютной определенности природы друг от друга, которая полагается как нечто, подлежащее отрицанию, как абсолютно независимое. Но противоположность не исчезает, а в силу того, что существование одного есть одновременно и существование другого, делается бесконечной.

На этой высшей точке природа имеет характер абсолютной объективности или смерти; лишь на более низкой ступени она выступает как видимость жизни, как субъект-объект. В то время как на этой высшей ступени «Я» не утрачивает форму своего явления в качестве субъекта, характер природы, напротив,

<sup>1</sup> Fichte. Sittenlehre. S. 533 (S. W. IV. 139).



вместо бытия как субъект-объекта становится голой видимостью, и ее сущностью — абсолютная объективность.

Дело в том, что природа есть бессознательное продуцирование «Я», а продуцирование «Я» есть определение самого себя, следовательно, природа сама есть «Я», субъект-объект. Подобно тому, как полагается моя природа, есть еще природа вне моей природы, которая не составляет всей природы; природа вне меня полагается, чтобы объяснить мою природу. Так как моя природа определена как инстинкт, как определение себя самим собой, то и природа вне меня должна быть определена таким же образом, и это определение вне меня есть основание объяснения моей природы.

Этим определяющим самого себя посредством самого себя предцируются, таким образом, и продукты рефлексии, причина и следствие, целое и часть и т. д. в их антиномичности, следовательно, природа полагается как причина самой себя, как целое и одновременно как часть и т. д., благодаря чему она получает видимость бытия живого и органического.

Однако этот пункт, на котором объективное характеризуется рефлектирующей способностью суждения как живое, становится более низкой точкой зрения. Дело в том, что «Я» находит себя лишь как природу постольку, поскольку оно созерцает лишь свою первоначальную ограниченность и абсолютные рамки первоинстинкта (Urtrieb), полагает себя, следовательно, объективным. Однако с трансцендентальной точки зрения субъект-объект познается лишь в чистом сознании; но этому самополаганию противостоит абсолютное противопоставление, которое тем самым определено как абсолютный предел (Schranke) природного первоначала (Urtrieb). В той мере, в какой инстинкт не определяет себя согласно идее бесконечности, то есть полагает себя конечным, это конечное есть природа; оно как «Я» одновременно бесконечно и является субъект-объектом. Трансцендентальная точка зрения в силу полагания лишь бесконечного как «Я», разделяет тем самым конечное и бесконечное. Она вытягивает субъективность-объективность из того, что является природой, и последней ничего не остается, как быть мертвой оболочкой объективности. У нее, прежде конечно-бесконечной, отбирается бесконечность, и она остается чистой конечностью, противопоставленной «Я=Я», то, что у нее было «Я», перетягивается в субъект. Если затем трансцендентальная точка зрения перейдет от тождества «Я=Я», в котором нет ни субъективного, ни объективного, к различию обоих, которое продолжало оставаться противопоставлением по отношению к себе полаганию, против «Я=Я» и будет определять противопоставляемые все дальше, то и она придет к точке зрения, где природа положена для себя как субъект-объект; однако не должно забывать, что этот взгляд на природу есть лишь результат рефлексии с более низкой точки зрения. В трансцендентальной де-

дукции граница праинстинкта (будучи объективно положенной — природа) остается по отношению к праинстинкту, истинной сущности, которая есть «Я = Я», субъект-объект, абсолютно противоположной объективностью.

Это противоположение есть условие, благодаря которому «Я» становится практическим, т. е. противоположение должно быть снято. Это снятие мыслится таким образом, что одно полагается зависимым от другого. Природа в практическом отношении полагается как нечто абсолютно определенное понятием; поскольку она не определена «Я», «Я» не обладает причинностью или не является практическим, и точка зрения, полагавшая природу живой, вновь утрачивается, ибо ее сущность, ее в себе, должна быть не чем иным, как границей, отрицанием. Разум, находясь на этой практической точке зрения, остается не чем иным, как омертвляющим правилом формального единства, данным в руки рефлексии, которая ставит субъект и объект в отношении зависимости одного от другого, или причинности, и таким образом совершенно уничтожает принцип спекуляции — тождество.

В изображении и дедукции природы, как она дана в системе естественного права, показаны абсолютная противоположность природы и разума и господство рефлексии во всей ее жесткости.

Дело в том, что разумное существо должно отвести себе сферу для своей свободы; эту сферу оно себе приписывает. Но эта сфера сама есть сфера лишь в противоположности, лишь поскольку [разумное существо] себя в ней полагает исключенным так, что никакое другое лицо в ней им не избирается; приписывая ее себе, оно одновременно существенно противопоставляет ее себе. Субъект — как абсолютное, в самом себе деятельное и само себя предназначающее для мышления объекта — полагает принадлежащую ему сферу свободы вне себя и отделенным себя от нее<sup>1</sup>; его отношение к ней есть отношение лишь обладания (Haben). Основной чертой природы является быть миром ограниченного, абсолютно противоположным; сущность природы есть атомистическое мертвое, жидкая или твердая или делимая материя<sup>2</sup>, которая представляет собой разнообразные взаимные причины и следствия. Понятие взаимодействия не в большой степени снижает полную противоположность голой причинности и голой обусловленности. Тем самым материя становится взаимно разнообразно модифицирующейся, однако сама сила для этой скудной связи находится вне ее. Независимость частей, в силу которой они должны быть в себе органическим целым, а также зависимость частей от целого есть телеоло-

<sup>1</sup> Fichte. Grundlage des Naturrechts (1796). Ausg. Medicus (auch einzeln erschienen). Bd. II. S. 56 f. (S. W. III. S. 56 f).

<sup>2</sup> Ebenda. S. 68 ff.

гическая зависимость от понятия; ибо членение положено для нужд другого, разума-сущности, от которого материя существенно отлична. Воздух, свет и т. д. становятся атомистической пластичной материей, т. е. материей вообще в обыденном смысле, как просто противопоставленное самому себя полагающему.

Фихте, таким образом, ближе подходит к тому, чтобы быстрее, чем Кант, справиться с противоположностью природы и свободы и показать природу как абсолютно содеянное и мертвое. У последнего природа также положена как абсолютно определенное. Но поскольку она не может мыслиться определенной тем, что у Канта называется рассудком, а ее особенные разнообразные проявления становятся не определенными *нашим человеческим* дискурсивным рассудком, то они должны мыслиться как определенные другим рассудком, но так, что это имеет силу лишь как максима нашей рефлектирующей способности суждения, и ничего не достигается относительно действительности другого рассудка. Фихте не нуждается в этом окольном пути превращения природы лишь посредством иного особого, чем человеческий, рассудка в нечто определенное; она определяется непосредственно интеллектом и для него. Последний ограничивает самого себя абсолютно, и это ограничение самого себя невыводимо из «Я=Я», оно лишь может быть дедуцировано из него, т. е. его необходимость следует показать исходя из недостаточности (*Mangelhaftigkeit*) чистого сознания; созерцание этой абсолютной ограниченности, т. е. отрицания, есть объективная природа.

Более впечатляющим по своим вытекающим из этого последствиям становится это отношение зависимости природы от понятия, противоположение разуму в *обеих системах общности людей*.

Это общество представляется как общество разумных существ, которое вынуждено идти окольным путем господства понятия (*Begriffs-Herrschaft*). Каждое разумное существо двойственно для другого: а) свободное, разумное существо, б) изменчивая материя, способная к тому, чтобы с ней обращались как с вещью<sup>1</sup>. Это разделение абсолютно, и так как оно было однажды положено в основу в своей неестественности, то никакое чистое отношение друг к другу невозможно, в котором представлялось бы и было бы познано их первоначальное тождество; напротив, каждое отношение есть господство и подчинение по законам последовательного рассудка. Все здание общности живых существ построено рефлексией.

Общность разумных существ представляется как обусловленное необходимым ограничением свободы, которая сама себе дает закон своего ограничения<sup>2</sup>, а понятие ограничения консти-

<sup>1</sup> Fichte. Naturrecht. S. 86 f.

<sup>2</sup> Ebenda. S. 92 f.

туирует царство свободы, в котором каждое истинно свободное, для самого себя бесконечное и неограниченное, т. е. прекрасное взаимоотношение жизни, уничтожается тем, что живое разрывается на понятие и материю и природа попадает в зависимость (Botmäßigkeit).

Свобода — черта разумности; она есть в себе снимающая всякое ограничение и вершина Фихтевой системы. Но в общности с другими от нее необходимо отказаться, чтобы стала возможной свобода каждого разумного существа, состоящего в общности; общность вновь становится условием свободы; свобода должна снять себя, чтобы быть свободой. Отсюда вновь ясно вытекает, что свобода здесь является просто негативной, а именно абсолютной неопределенностью или, как было выше показано, самого себя полаганием, чисто идеальным фактором, свобода с точки зрения рефлексии. Эта свобода оказывается не разумом, а разумным существом, т. е. синтезированной со своей противоположностью, с конечным. И уже этот синтез персональности содержит в себе ограниченность одного из идеальных факторов, которым здесь выступает свобода. Разум и свобода как разумные сущности суть больше не разум и свобода, а отдельное. Общность личности с другими должна рассматриваться поэтому существенно не как ограничение истинной свободы индивидуума, а как ее расширение. Самая высшая общность есть высшая свобода как власти, так и ее исполнения, — но именно в этой высшей общности как раз свобода как идеальный фактор и разум как противоположность природы совершенно отпадают.

Если общность разумных существ была бы существенно ограничением истинной свободы, то она была бы в себе и для себя высшей тиранией. Но так как в первую очередь только свобода как неопределенное есть тот идеальный фактор, который ограничивается, то из этого представления самого по себе не возникает непосредственно в обществе тирании. Но она возникает в полной мере вследствие того способа, каким должна быть ограничена свобода с тем, чтобы стала возможной свобода других разумных существ; а именно свобода не должна посредством общества утрачивать форму идеального, противоположного, а должна быть зафиксирована как таковая и стать господствующей. С помощью истинной общности живых отношений индивид отказывается от своей неопределенности, называемой свободой. В живом отношении свободы единственно столько, насколько она содержит в себе возможность снять себя и вступить в другие отношения; то есть свобода как идеальный фактор, как неопределенность отпадает. Неопределенность в живом отношении, поскольку оно свободно, есть лишь *возможное*, не возведенное в господствующее действительное, не повелевающее понятие. Но снятая неопределенность не понимается под свободным ограничением его свободы в системе есте-



ственного права; однако благодаря тому, что ограничение, будучи возведено посредством общей воли в закон и зафиксировано как понятие, истинная свобода, т. е. возможность снять определенное отношение, уничтожается. Живое отношение не может более быть неопределенным, не является, следовательно, более разумным, а определено абсолютно и установлено рассудком; жизнь впадает в зависимость, а рефлексия получает господство над ней и одерживает победу над разумом.

Это бедственное состояние утверждается в качестве естественного права, но не так, что высшей целью было бы снять его, а на месте этой рассудочной и неразумной общности сконструировать организацию, свободную от всякого угнетения понятием, а так, что это бедствие и его бесконечное распространение на все проявления жизни имеет силу как абсолютная необходимость. Это объединение под властью рассудка представляется не таким образом, что высшим его законом является снятие этого бедствия жизни, в котором оно оказывается с помощью рассудка, и снятие этой бесконечности определения и зависимости в истинной бесконечности прекрасного единства, не так, что законы, благодаря правам, необузданности неудовлетворенной жизни, благодаря освящению наслаждения, а преступления угнетенной силы, благодаря возможности действовать ради великих объектов, сделаются ненужными, а, напротив, господство понятия и зависимость природы делаются абсолютными и простирающимися в бесконечность. Бесконечность определения, в которую вынужден власть рассудок, показывает самым непосредственным образом недостаточность своего принципа — господство посредством понятия.

Это государство бедствования видит также цель в том, чтобы больше предупреждать проступки своих граждан, чем, если они уже совершены, наказывать их за них. Оно должно, следовательно, не только запрещать под угрозой штрафа действительные нарушения, но и проводить профилактику возможности проступка, а в своей конечной цели запретить и такие поступки, которые не наносят вреда ни одному человеку и кажутся совершенно безобидными, но которые облегчают нарушения других, затрудняют их охрану или обнаружение виновных<sup>1</sup>. И если, с одной стороны, человек подчиняется государству, исходя не из какого-либо другого стремления, кроме как из того, чтобы возможно скорее свободно использовать свои способности и наслаждения, то все же, с другой стороны, не существует просто ни одного поступка, из которого последовательный рассудок этого государства не был бы в состоянии вывести возможный ущерб для других, и с этой бесконечной возможностью имеет дело профилактический рассудок и его сила — долг полиции. И нет в этом идеале государства ни одного действия, которое

<sup>1</sup> Fichte. Naturrecht. S. 294.

бы с необходимостью не было бы подведено под закон, не бралось бы под непосредственный контроль и не соблюдалось бы полицией или другими правителями в такой степени, что в государстве с конституцией, созданной согласно этому принципу (ч. II, стр. 155)<sup>1</sup>, полиция довольно точно знает, где находится каждый ее гражданин в любое время дня и чем занимается\*.

В этой бесконечности, которую необходимо продолжать, опре-

<sup>1</sup> Ebenda. S. 302.

\* То, насколько бесконечность определения становится целью в себе и теряется [в бесконечности], лучше всего может быть показано на нескольких примерах. Благодаря усовершенствованию полиции можно предотвратить множество преступлений, возможных в несовершенном государстве, например, подделка векселей и денег. Посмотрим же, каким образом (S. 148 ff. Ebenda. S. 297 ff.): «Каждый, кто передает вексель, должен с помощью паспорта доказать, что он является этим определенным лицом, где его можно найти и т. д. Получатель добавляет затем к имени предъявителя на обратной стороне векселя только следующее: паспорт выдан таким-то учреждением. Нужно лишь написать всего два лишних слова и употребить всего две минуты времени, чтобы удостовериться визуально в паспорте и лице; в остальном все настолько же просто, как и выше». (Или скорее даже проще, так как осторожный человек будет, видимо, бояться брать у лица, которое он совершенно не знает, вексель, хотя бы последний был в полном порядке, а осмотреть паспорт и личность значительно проще, чем получить о ней данные каким-либо другим путем). «В случае, если все же вексель фальшивый, то лицо тотчас будет найдено, если следствие им займется. Никому не разрешается покидать место жительства; он может быть задержан при выезде — то, что наши деревни и многие города, а еще в меньшей степени отдельные квартиры не имеют ворот, — эта реальность не может быть аргументом, напротив, необходимость их тем самым дедуцируется. Он должен указать место своего выезда, что фиксируется в регистре местопребывания и в паспорте». (Здесь содержится требование к регистратору отличать проезжающего от любого другого, проходящего через ворота.) «Он нигде не получает пристанища, кроме места, указанного в паспорте. В паспорте должно быть действительное описание внешности лица (S. 146) или вместо описания, так как оно всегда неточно, у особо важных лиц, которые могут оплатить», в нашем случае те, которые способны подделать вексель, «должен быть точный портрет». «Паспорт выполняется на бумаге, предназначенной исключительно для этой цели, которая находится в руках и под контролем высшего органа и органов, подотчетных за расходование бумаги. Подделать бумагу невозможно, так как к фальшивому векселю необходим лишь один паспорт, ради которого было предпринято столько хлопот и на который употреблено столько искусства». (Поэтому постулируется, что в хорошо устроенном государстве может возникнуть потребность лишь в одном фальшивом паспорте, следовательно, фабрики по изготовлению фальшивых паспортов не найдут потребителя.) Предотвращению подделки привилегированной бумаги могла бы действовать и другая государственная служба, которая согласно S. 152 (Ebenda. S. 299) организуется для предотвращения [производства] фальшивых монет; так как государство обладает монополией на металлы и т. д., то оно не должно передавать их мелким торговцам «без указания, кому и для чего выдано только что полученное». Каждый гражданин найдет занятие не для одного, как у прусских военных один иностранец имеет лишь одно доверенное лицо, но, по крайней мере, для полдесятка людей по надзору, расчетам и т. д.; каждый из этих инспекторов найдет людей в свою очередь и так до бесконечности; подобно тому, как любое из простейших дел порождает массу дел до бесконечности.

деление и определяемость снимают самих себя; ограничение свободы должно быть само бесконечно. В этой антиномии неограниченной ограниченности исчезло ограничение свободы и государства; теория определения уничтожила определение, принцип ее тем, что она его продолжила в бесконечность.

Обычные государства<sup>1</sup> непоследовательны в том, что они распространяют свое оберполицейское право только на некоторые возможные правонарушения, а в остальном предоставляют своих граждан самим себе в надежде на то, что каждый будет ограничиваться не в последнюю очередь понятием и силой закона, чтобы избежать модификации податливой материи другого; как это может, собственно, делать любой, так как он как разумное существо должен полагать себя определяющим свое «Не-Я» согласно своей свободе и приписывать себе способность модификации материи вообще. Несовершенные государства несовершенны потому, что они вынуждены фиксировать одну из противоположностей, они непоследовательны, потому что они не проводят свою противоположность через все отношения. Но сделать противоположность, которая раздваивает человека на разумное существо и модифицируемую материю, бесконечной и определение бесконечным — эта последовательность снимает саму себя, и упомянутая непоследовательность есть самое совершенное у несовершенных государств.

Естественное право, благодаря абсолютной противоположности чистого и естественного влечения, становится изложением полного господства рассудка и угнетения живого, сооружение, в котором разум не участвует; и которое он отбрасывает, потому что он [в процессе] формирования себя должен найти дорогу к народу в совершеннейшей организации, которую он может себе только придать. Но упомянутое государство рассудка не есть организация, а машина, народ — не органическое тело совместной и богатой жизни, а атомистическое, бедное жизнью множество, элементы которого суть абсолютно противоположные субстанции, частью — множество пунктов, разумных существ, частью — разнообразные посредством разума, т. е. при этой форме посредством рассудка, модифицируемые материи — элементы, единство которых есть понятие, а связь которых — бесконечное господство. Эта абсолютная субстанциональность точек основывает систему атомизма природы, чуждый этим атомам рассудок становится законом, который называет себя Практическим Правом, — *понятие* тотальности, которое должно противопоставляться каждому поступку, — ибо каждый есть определенное — определять его, должно придавать ему, следовательно, жизнь, истинное тождество. *Fiat justitia et pereat mundus* есть закон, но не в том смысле, который придал ему Кант: закон должен существовать, если даже погибнут все обманщики в

<sup>1</sup> Ebenda. S. 301.

мире, а в следующем: право должно действовать, даже если бы ради него доверие, радость и любовь — все потенции действительно нравственного тождества — были, как говорят, вырваны с корнем.

Мы переходим к системе *нравственной общности людей*.

Учение о нравственности имеет с естественным правом то общее, что идея абсолютно господствует над склонностью, свобода — над природой; но различие их в том, что в естественном праве подчинение свободных существ понятию вообще есть абсолютная самоцель, так что фиксированное абстрактное общей воли существует и помимо индивидуума и господствует над ним. В учении о нравственности понятие и природа должны быть положены в одном и том же лице. В государстве должно господствовать только право; в царстве нравственности — только долг, поскольку он признается разумом индивида в качестве закона.

Быть господином и рабом самого себя, кажется, имеет преимущество по сравнению с тем состоянием, когда человек является рабом другого. Однако отношение свободы и природы, долженствующее стать в нравственности субъективным господством и подчинением, собственным угнетением природы, намного противоестественнее, чем отношения в естественном праве, где повелевающий и властвующий являются чем-то внешним по отношению к живому индивидууму. Живое сохраняет еще в себе самом заключенную самостоятельность; то, что чуждо ему, оно исключает из себя; находящееся с ним в противоречии есть чуждая ему сила. И даже если вера в единство внутреннего с внешним исчезнет, то все же может сохраняться вера в свое внутреннее согласие, в тождество как характер; внутренняя природа верна себе. Но если в учении о нравственности повелевающее вложено в самого человека и повеление и покорность абсолютно противоположны в нем, то внутренняя гармония оказывается нарушенной; отсутствие единства и абсолютная раздвоенность составляют сущность человека. Ему следует искать единство, но при основополагающей абсолютной нетождественности ему остается всего лишь формальное единство.

Формальное единство понятия, долженствующее господствовать, и многообразие природы противоречат друг другу, и борьба между обоими обнаружит вскоре значительное неблагополучие. Формально должно господствовать понятие, но это пусто и должно быть заполнено посредством связи с инстинктивным, и таким образом возникает бесконечная масса возможностей действовать. Но получив его [понятие] в своем единстве, наука посредством подобного пустого формального основоположения ничего не добила.

«Я» должно определить самого себя согласно идее абсолютной самодеятельности по снятию объективного мира, оно должно зависеть от абсолютного «Я», т. е. вступить с ним в связь;



нравственное чувство становится смешанным<sup>1</sup> и тем самым в такой же степени многообразным, как и само объективное чувство, из которого и вытекает огромное многообразие обязанностей. Но оно может быть значительно затруднено, если останавливаться, как Фихте, на всеобщности понятий, но в таком случае получают вновь лишь формальные основоположения. Противоположность многообразных обязанностей выступает под именем коллизий и несет с собой значительное противоречие. Если дедуцированные обязанности являются абсолютными, то они не могут сталкиваться, но они необходимо сталкиваются, потому что противоположны. Ради их одинаковой абсолютной значимости возможен выбор, а в силу коллизий он необходим, но ничего решающего в наличии нет, кроме произвола.

В случае недопустимости произвола обязанности не должны обладать тем же рангом абсолютности; одна, как в данном случае следует выразиться, должна быть выше, чем другая, что противоречит понятию, ибо каждый долг как долг абсолютен. Но так как при этой коллизии необходимо действовать, т. е. отказаться от абсолютного и предпочесть одну из обязанностей другой, то теперь, чтобы совершилось самоопределение, важно выяснить с помощью суждения преимущество одного понятия о долге перед другим и после тщательного взвешивания сделать выбор между обусловленными обязанностями. Если произвол и случайность склонности будут исключены высшим понятием при самоопределении свободы, то в таком случае самоопределение перейдет в случайность умозрения и тем самым в бессознательность, господствующую над случайным усмотрением. Таким образом, если Кант выдвинутому в качестве абсолютного долгу ставит казуистические вопросы и не хочется верить, что он тем самым хотел подвергнуть иронии абсолютность установленного долга, то следует предположить, что он, скорее, указал на необходимость казуистики в этике и тем самым высказал недоверие своей собственной точке зрения, которая есть нечто совершенно случайное. Именно случайность есть то единственное, которое должно быть снято этикой; случайность склонности, превращенная в случайность проникновения, не может удовлетворить нравственное чувство, стремящееся к необходимости.

В таких системах этики и естественного права при фиксированной абсолютной полярности между свободой и необходимостью невозможно думать ни о каком синтезе и ни о какой индифферентной точке. Трансцендентальность совершенно теряется в явлении и его способности — рассудке, абсолютное тождество не находится и не восстанавливается в нем. Противоположность остается абсолютно фиксированной даже в украшенном бесконечном прогрессе; она не может действительно разрешиться ни для индивидуума в индифферентной точке

<sup>1</sup> Fichte. Sittenlehre. II. S. 546 (S. W. IV. 152).

красоты души и тела, ни для совершенного живого общения индивидуумов в сообществе.

Правда, когда Фихте среди обязанностей сословий заводит разговор и о художнике как последнем звене морали, он говорит об эстетическом смысле как связующем звене между рассудком и сердцем, и так как художник обращается не только к одному разуму, подобно ученому, и не только лишь к сердцу, как проповедник, а ко всему душевному складу во всей целостности его способностей<sup>1</sup>, он (Фихте) приписывает художнику и эстетическому воспитанию высокую эффективность относительно достижения цели разума<sup>2</sup>.

Кроме того, непонятно, как может идти речь о связи между рассудком и чувством в науке, покоящейся на абсолютной противоположности, какой является система этики, ибо абсолютная *определенность* природы понятием предстает как абсолютное господство рассудка над чувством, обусловленное снятой объединенностью; уже само подчиненное положение, в котором выступает эстетическое воспитание, показывает, как мало оно вообще учитывается при завершении системы. Искусству предписывается эффективно способствовать осуществлению цели разума, подготавливая почву для моральности с тем, что, когда выступит моральность, она найдет работу наполовину сделанной, а именно освобождение от оков чувственности.

Странно, как прекрасно Фихте говорит о красоте и как непоследователен он в отношении своей системы; она не находит в ней применения и, в частности, неправильно применяется к представлению об этическом законе.

«Искусство, — говорит Фихте, — возводит трансцендентальную точку зрения к обыденной, конструируя мир, исходя из первой, и давая его, исходя из второй; с точки зрения же эстетической он дается так, как он сконструирован». С помощью эстетической способности познается истинное соединение процесса производства интеллекта и данного ему в явлении продукта, полагающего себя неограниченным и вместе с тем как ограниченность «Я», или, точнее, соединение интеллекта и природы, из которых последняя, и именно ради этой возможности соединения, имеет еще и другую сторону — быть продуктом интеллекта. Признание соединения в эстетике продуцирования и продукта есть нечто совершенно иное, чем полагание абсолютного долженствования и стремления и бесконечного прогресса понятий, возвещающих о себе, как только будет признан вышеназванный высший синтез (*Vereinigung*), как об антитезах, или только как о синтезе подчиненных сфер и как тем самым нуждающихся в еще более высоком [синтезе].

Эстетическая позиция описывается далее так: данный мир,

<sup>1</sup> Fichte. Sittenlehre. S. 748 (S. W. IV. 354).

<sup>2</sup> Ebenda. S. 749 (S. W. IV. 355).

природа, имеет две стороны; он есть результат нашего ограничения и результат нашей свободной идеальной деятельности; каждую форму в пространстве следует рассматривать как выражение внутренней полноты и силы самого тела, которое обладает ею. Тот, кто следует первой точке зрения, видит только искаженные, сдавленные, робкие формы; он видит уродство (*Häßlichkeit*). Тот, кто следует за последней, видит мощную полноту природы, жизни и стремления; он видит красоту<sup>1</sup>. Деятельность интеллекта в естественном праве производила природу лишь как модифицируемую материю; это было, следовательно, не свободное, идеальное действие, действие не разума, а рассудка.

Эстетическое воззрение на природу применяется теперь также и к нравственному закону; правда, природа не должна иметь перед нравственным законом преимущество в способности к воззрению прекрасного. «Нравственный закон» повелевает абсолютно и подавляет всякую природную склонность; тот, кто так его понимает, относится к нему как раб. Однако нравственный закон есть ведь одновременно само «Я», он происходит из внутренней глубины нашего собственного существа, и если мы следуем ему, то тем самым мы следуем себе. Тот, кто его так рассматривает, понимает его эстетически<sup>2</sup>. «Мы повелеваем сами собой» означает, что наша природная склонность послушна нашему нравственному закону; но в эстетическом созерцании природы как выражении внутренней полноты и силы и физической силы не существует подобного раздельного бытия (*Getrenntsein*) подвластности, подобно тому как мы усматриваем в нравственности, согласно этой системе, в повелевании самим собой природную склонность, ограниченную соседствующим с ней разумом, инстинкт, подвластный понятию. Данное необходимое воззрение на эту нравственность, вместо того, чтобы быть эстетическим, должно быть как раз таким, которое показывает искаженную, робкую, подавленную форму, уродство.

Если нравственный закон требует лишь самостоятельности как определенности согласно понятиям и посредством понятий, а природа может добиться своего права лишь посредством ограничения свободы понятием «свобода многих разумных существ», и если эти оба скованных вида суть наивысшие, с помощью которых человек конституирует себя как человек, то для эстетического чувства, которое должно быть понято в его широчайшем смысле, для полного самоформирования тотальности в синтезе свободы и необходимости, сознательного и бессознательного невозможно найти места в гражданской законности и морали ни в той мере, в какой оно представляет себя в своем чистом неограниченном наслаждении собою, ни в своем огра-

<sup>1</sup> Fichte. Sittenlehre. S. 748 f. (S. W. IV. 354 f.).

<sup>2</sup> Spinoz. oper., ed. Paulus. II. P. 82 (Ethices. P. 11. Propos. IV).

ниченном явлении. Ибо в эстетическом смысле как раз всякое определение согласно понятиям настолько снято, что рассудочная сущность господства и определения, если она подступит к нему, противна ему и достойна презрения.

*Публикация И. С. Нарского  
Перевод с нем. И. Д. Коцева*

*(Окончание следует)*



## СОДЕРЖАНИЕ

### Статьи

- Г. Функе.* «Назад к Канту» — значит идти вперед. (Перевод с нем. *И. Д. Копцева*) . . . . . 3  
*Р. Мальтер.* Индивидуум и общество в кантовской антропологии и философии истории. (Перевод с нем. *Ю. А. Волкова*) . . . . . 25

### К 200-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ ВЕЛИКОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ БУРЖУАЗНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

- И. С. Нарский.* Гегелевское учение о противоречии и Французская революция XVIII века . . . . . 34  
*И. Ф. Абрамова.* И. Кант и Великая французская буржуазная революция . . . . . 41

### ЛОГИЧЕСКОЕ КАНТОВЕДЕНИЕ

- В. А. Смирнов.* Иммануил Кант и современная логика . . . . . 51  
*В. С. Меськов.* Логика практического разума . . . . . 58  
*А. Н. Тропопольский.* Формализация аксиомы свертывания на основе кантовского метода конструирования математических понятий . . . . . 67  
*В. Н. Брюшинкин.* «Критика чистого разума» и способы построения интеллектуальных систем . . . . . 72  
*Л. А. Калинин.* Интерпретация и принципы . . . . . 81  
*В. А. Бочаров.* Анализ критики Кантом онтологического аргумента . . . . . 90  
*А. Ф. Грязнов.* К вопросу о «трансцендентальной аргументации» . . . . . 99  
*А. Дегутис.* Трансцендентальный анализ в современной философии языка . . . . . 106  
*И. В. Косич.* Логика и метафизика в системах И. Канта и Ф. Г. Брэдли . . . . . 116

### Научные публикации

- Г. В. Ф. Гегель.* Различия между системами философии Фихте и Шеллинга в соотнесении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале XIX столетия. (Публикация *И. С. Нарского*, перевод с нем. *И. Д. Копцева*) (продолжение) . . . . . 126

## INHALTSVERZEICHNIS

### Beiträge

- G. Funke. «Auf Kant zurück gehen», heißt fortschreiten. (Übersetzt aus dem Deutschen I. Kopzev) . . . . . 3  
R. Malter. Individuum und Gesellschaft in Kants Anthropologie und Geschichtsphilosophie. (Übersetzt aus dem Deutschen J. Wolkov) . . . . . 25

### ZUM 200-JÄRIGEN JUBILEUM DER GROßEN FRANZÖSISCHEN BÜRGERLICH REVOLUTION

- I. Narski. Die Hegels Lehre vom Widerspruch und die Französische Revolution des XVIII Jahrhunderts . . . . . 34  
I. Abramova. Kant und die Große Französische bürgerlich Revolution . . . . . 41

### DIE LOGISCHE KANTFORSCHUNG

- W. Smirnov. Immanuel Kant und die Gegenwartslogik . . . . . 51  
W. Meskov. Die Logik der praktischen Vernunft . . . . . 58  
A. Trojepolsky. Die Formalisierung des Einschränkungssaxiome aufgrund der Kantischen Konstruktion von mathematischen Begriffen . . . . . 67  
W. Brjuschkina. «Kritik der reinen Vernunft» und Konstruktionsmethoden von Intellektualsystemen . . . . . 72  
L. Kalinikov. Interpretation und Prinzipien . . . . . 81  
W. Botscharov. Zur Analyse der Kantischen Kritik des antologischen Arguments . . . . . 90  
A. Grjasnov. Zur Problemen «des Transzendentalen Arguments» . . . . . 99  
A. Degutis. Die Transzendentalanalyse in der gegenwärtigen Sprachphilosophie . . . . . 106  
I. Kositsch. Logik und Metaphysik in Systemen I. Kants und F. G. Bradley . . . . . 116

### Wissenschaftliche Publikationen

- G. W. F. Hegel. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. Jena, 1801. (Veröffentlichung und Vorwort von I. Narsky. (Übersetzt aus dem Deutschen I. Kopzev) (Fortsetzung) . . . . . 126

*КАНТОВСКИЙ СБОРНИК*

*Межвузовский тематический сборник научных трудов*

Выпуск 14

Редактор В. И. Васильева. Технический редактор Л. Р. Карпеко.  
Корректор А. М. Павлова

Сводный план 1989 года, поз. 44.

Сдано в набор 30.05.89 г. Подписано в печать 23.10.89 г. КУ 04373. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага отбор от газетной. Печать высокая. Гарнитура «Литературная». Усл. печ. л. 10. Уч.-изд. л. 9,78. Тираж 700 экз. Заказ 788. Цена 1 р. 30 к.

Калининградский государственный университет, 236041, г. Калининград, обл., ул. А. Невского, 14.

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