

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР
КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

ВЫПУСК 6



КАЛИНИНГРАД
1981

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Калининградского государственного университета

Шестой выпуск «Кантовского сборника» (первые пять выпусков выходили под названием «Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта») содержит статьи по проблемам теории познания Канта, а также по истории изучения и критического усвоения гносеологического учения Канта в России.

В разделе научных публикаций помещена диссертация Ивана Любачинского по проблеме антиномий чистого разума, защищенная им в Харьковском университете в 1816 году. Впервые в переводе на русский язык публикуется раздел работы И. Канта «Спор факультетов» — «Спор философского факультета с юридическим», — в котором полнее, чем где-либо, отразились политические взгляды И. Канта.

«Кантовский сборник» предназначен для специалистов по философии и истории философии, а также всех тех, кто интересуется проблемами истории науки и культуры.

Редакционная коллегия:

Д. М. Гринишин, профессор, Калининградский университет (отв. редактор);
А. В. Гулыга, профессор, Институт философии АН СССР; *В. А. Жучков*,
кандидат философских наук, Институт философии АН СССР; *Л. А. Калинин-
ков*, доцент, Калининградский университет (отв. секретарь); *И. С. Нарский*,
профессор, АОН при ЦК КПСС.

*К 200-летию выхода в свет
«Критики чистого разума»*

К. Н. ЛЮБУТИН, Н. И. ШАШКОВ

ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА» И. КАНТА

Особенности общественного состояния Германии XVIII века специфическим образом нашли свое отражение в философской теории И. Канта. Об этом написано достаточно много. Мы отметим только, что политический компромисс между противоборствующими силами косвенным образом выразился в компромиссности кантовской философии.

Выяснение исходных гносеологических предпосылок, на которые опирался Кант, работая над «Критикой чистого разума», позволит яснее и более адекватно понять основные ее идеи. Важно понять, что же заставило Канта создать систему трансцендентального идеализма, направленного как против сенсуализма, в том числе и материалистического, представленного Д. Локком, так и против рационализма, основные положения которого были развиты Г. Лейбницем и Х. Вольфом. Отношение Канта к тому и другому было позитивно-негативным. Если использовать образ пчелы, удачно примененный Ф. Бэконом, то можно сказать, что немецкий мыслитель, подобно этому трудолюбивому насекомому, брал из каждого философского направления то, что ему было необходимо и казалось заслуживающим внимания, отбрасывал то, что не соответствовало его страстному желанию создать метафизику⁴, которая обладала бы такой же научной достоверностью, как математика и естествознание.

По поводу предшествующих философских теорий И. Кант приходил к выводу о том, что они не сумели ответить на вопросы, которые постоянно осаждают разум. Причина затруднений разума связана с тем, что он, начиная с опыта, поднимается затем ко все более удаленным от этого опыта положениям. Полученные таким образом более широкие аксиомы оказываются совершенно пустыми, хотя обыденному человеческому разуму они кажутся несомненными. Но это только видимость решения поставляемых разумом проблем. Эта видимость и принималась за истину. Поэтому метафизика возомнила о себе и стала называть себя «царицей всех наук». Теперь же, когда установили, что притязания метафизики несостоятельны, к ней стали относиться с презрением: «В наш век, однако, вошло в моду выражать к ней полное презрение, и эта матрона, отвергаемая и покинутая, жалуется подобно Гекубе: *Modo maxima rerum, tot generis natisque potens-nunc trahor exul inops*»¹

(3,74) *. Старая метафизика, говорит Кант, представляла собой совершенно изолированное спекулятивное познание разумом, посредством одних лишь понятий, притязающих на выражение абсолютной истины. Понятия отрывались от всякого опыта и не подкреплялись им.

Два основных метафизических течения — эмпиризм и рационализм — не могут найти общих пунктов для своего применения. Отношения между ними, по мнению Канта, «скорее напоминают арену, как будто приспособленную только для упражнений в борьбе, арену, на которой ни один боец еще никогда не завоевал себе места и не мог обеспечить себе своей победой прочное пристанище» (3,86).

Спор между эмпиризмом и рационализмом представляется Канту гоббсовской войной всех против всех, происходящей в основаниях метафизики. Мнимую победу время от времени одерживает то одна, то другая сторона. В результате этого устанавливается временное перемирие, да и то только потому, что в дело вмешивается «начальство». Кант сторонник правового состояния в метафизике, которое должно обеспечить «вечный мир» между борющимися сторонами. Этот мир зиждется на законодательствующей силе самого разума, без вмешательства иных, т. е. чуждых метафизике, сил. Разум сам по себе способен очертить ту сферу, в пределах которой его деятельность дает истинные ответы на метафизические вопросы. «Естественное состояние» Гоббса есть состояние несправедливости и насилия. Поэтому его надо избегать. Подчинение возможно только законной силе. Она, хотя и ограничивает человеческую свободу, согласуется со свободой всякого другого и способствует тем самым общему благу. Кант терпим к существованию различных точек зрения и даже различных направлений в метафизике, если они в конечном счете способствуют становлению истины. Философ не должен ощущать на себе никакого давления извне. Он может свободно свои мысли и сомнения высказывать, не боясь подвергнуться за это «обвинениям как беспокойный и опасный (для общества) гражданин» (3,626). Теоретическим основанием для этого служат права самого «человеческого разума, не признающего никакого судьи, кроме самого человеческого разума, в котором всякий имеет голос; и так как от этого разума зависит всякое улучшение, какое возможно в нашем состоянии, то это право священно и никто не смеет ограничивать его» (3,626). Борьба мнений в метафизике только способствует ее развитию, расширяет человеческое знание. Если я слышу, что какой-нибудь выдающийся ум, говорит Кант, старается опровергнуть свободу человеческой воли и бытие бога, надежду на загробную жизнь, то я жадно стремлюсь прочитать

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

его книгу, хотя и уверен, что решение задачи не состоится. Кант заранее знает, что дать отрицательный ответ по рассматриваемым проблемам невозможно, потому что они лежат «вне сферы возможного опыта и потому также за пределами всякого человеческого познания» (3,627).

Борьба эмпиризма и рационализма есть следствие того, что «республика ученых» не имеет своего систематически разработанного законодательства, хотя она и использует фактически одни и те же формально-логические принципы. Философы не могут прийти к единому знаменателю своих рассуждений. Это происходит потому, что старая логика, которую Кант еще в работе «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1762) называл колоссом, голова которого скрывается в облаках древности, а ноги сделаны из глины (2, 72, 73), не способна давать однозначное и истинное знание. Человеческий, рассудок, опирающийся на положения этой «почтенной ржавчины древности», «либо склонен мудрствовать и тогда начинает гримасничать, либо дерзновенно гонится за слишком великими предметами, строит воздушные замки» (2, 72—73). Объектов, достойных изучения, говорит Кант, становится все больше. И если не найти новых способов подхода к их познанию, дело останется на той же мертвой точке: «Нам в избытке предлагают богатства, и, для того чтобы найти для них место, нам приходится выбрасывать много ненужного хлама. Было бы лучше никогда и не обременять себя им» (2, 73).

Утверждая, «что всякое наше познание начинается с опыта», что «никакое познание не предшествует *во времени* опыту» (3, 105), Кант недвусмысленно объявляет себя сторонником опытного знания. Единственно опыт может давать человеку материал для деятельности рассудка. Однако абсолютизировать это положение Канта было бы неверным. Кант тут пишет, что «хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит *из* опыта» (3, 105). Он сторонник той точки зрения, согласно которой познающий субъект есть не только пассивно-страдательное существо, на чувства которого воздействуют предметы внешнего мира. Кант допускает существование вещей вне человеческого сознания, и в этом смысле его можно признать сторонником материализма: «Я оставляю вещам, которые мы представляем себе посредством чувств, их действительность» (4 (1), 110). Критический идеализм не касается существования вещей: «Сомневаться в этом мне и в голову не приходило» (4 (1), 110), — говорит Кант, добавляя, что его интересует только чисто гносеологический вопрос о возможности «чувственного представления о вещах».

Здесь мы можем установить определенную тождественность взглядов Канта и Юма. Английский мыслитель видел основную задачу в том, чтобы, отвлекаясь от действительного сущест-

ования внешних предметов, решить чисто познавательные задачи.

В качестве субъекта познания человек оказывается активно действующим субъектом, обладающим познавательной способностью, независимой от опыта и всех чувственных представлений. Кант не ставит перед собой вопроса, как «возможна сама способность мышления» (4 (1), 78). Умение человека обобщать полученные посредством опыта разрозненные чувственные представления он связывает с априорными формами чувственного созерцания и рассудка. Они обладают лишь двумя, но принципиально важными свойствами: необходимостью и всеобщностью, которые, впрочем, не только вместе, но и порознь вполне достаточны, чтобы материал чувственного созерцания подводить к единству трансцендентальной апперцепции.

Кантовский априоризм представляет собой попытку решить вопрос о переходе знания от единичности и случайности ко всеобщности и научной достоверности. Но здесь мы отмечаем безусловное влияние на Канта рационалистической точки зрения. Согласно этой точке зрения опытное знание неполно и случайно, оно не может давать истинного всеобщего знания.

Кант утверждает, что «опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность» (3, 107). Недостатки эмпиризма Кант видел в том, что он исключает переход от единичного и случайного опыта к общему суждению и общим понятиям. Он критикует «мистический и мечтательный идеализм» Беркли за то, что тот низвел всякое познание из чувств и опыта к одной лишь видимости, поставив в зависимость от нее существование внешних предметов и наше собственное. Опыт в философской теории Беркли не может иметь никаких критериев истины. Кант отбрасывает идеалистический сенсуализм, считая его несостоятельным и не отвечающим задачам научного познания. Материалистический сенсуализм Локка удовлетворяет Канта более, но и он подвергается критике. Считая, что «восхождение от единичных восприятий к общим понятиям приносит без сомнения, большую пользу» (3, 183), Кант, однако, отмечает, что этим путем нельзя «осуществить дедукицию чистых априорных понятий» (3, 183). Она превосходит возможности опытного знания и должна давать всеобщую и необходимую истину. Общее, составляющее суть понятий, есть продукт чистого рассудка, благодаря которому мы получаем подлинное научное знание. Схематизм чистых рассудочных понятий, по мнению Канта, создает «единство в определении чувственности» (3, 222). В основаниях их лежат не образы предметов, а схемы, являющиеся, правда, лишь продуктом воображения. Так схема треугольника не существует нигде, кроме как в мысли. «Понятие о собаке означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое живот-

ное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом *in concreto*» (3, 223).

Ограниченность локковского сенсуализма Кант очерчивает достаточно ясно. И с ним надо согласиться, если речь, конечно, идет не о беспорядочном воздействии внешних объектов на органы чувств человека, а о целенаправленной познавательной деятельности. Общенаучные аксиомы имеют значение истин для определения не одного только, скажем, прямоугольного треугольника, но треугольника вообще как понятия, независимо от того, будет ли этот треугольник прямоугольным, тупоугольным или каким-нибудь иным. Предмет познается только двумя способами: либо посредством созерцания, когда предмет дается, правда, лишь как явление, либо посредством понятия, когда предмет, соответствующий созерцанию, мыслится (3, 187). Признание только одного из указанных способов несостоятельно. Только связь этих двух условий познания дает нам истину, ибо «всякий опыт содержит в себе кроме чувственного созерцания, посредством которого нечто дается, еще и *понятие* о предмете, который дан в созерцании или является в нем» (3, 187). Поэтому в основе всякого опытного знания лежат понятия о предметах вообще в качестве априорных условий познания. Значимость априорных форм чувственности и рассудка, особенно последних, состоит в том, что отныне нет необходимости при определении понятия треугольника каждый раз чертить на бумаге или создавать эмпирически какой-либо определенный треугольник. «Свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о *равнобедренном треугольнике* (безразлично, был ли это Фалес или кто-то другой); он понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривает в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам *a priori*, сообразно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения)» (3, 84—85).

Естествознание, говорит Кант, вступило на путь соединения эмпирического познания с рассудочным значительно позже метафизики. Начиная с Бэкона, оно стало основываться на эмпирических принципах, подкрепляющихся априорными формами разума. Эксперимент, а Кант имеет в виду именно его, представляет собой не просто беспорядочное воздействие внешних предметов на человеческие чувства, но целенаправленный опрос природы, постановку перед ней вопросов, на которые она должна дать ответы. Поэтому разум вместе с принципами своих суждений, по Канту, должен идти впереди опыта и быть его составной частью, чтобы «заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым

законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем» (3, 85). Только синтез опыта и априорных форм рассудка, накладываемых на данные чувственного созерцания, даст возможность вопрошать природу и получать от нее соответствующий ответ. «Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, сообразно лишь с которыми согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно с этим принципом для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы» (3, 85—86). Природу надо исследовать, а не придумывать то, чему разум «должен научиться у нее и чего он сам по себе не познал бы» (3, 86). Подобный подход к получению научного знания впервые, по Канту, оказался истинным. Это и есть та коперниканская революция, которая поставила метафизику на почву науки. Но Кант приходит к идеалистическому положению, которое становится основополагающим для всего его трансцендентального идеализма: «Предметы должны сообразовываться с нашим познанием» (3, 87). Это согласуется с признанием Кантом априорного знания, «которое должно установить нечто раньше, чем они нам даны» (3, 87).

Таким образом, Кант, отметив слабые стороны локковского сенсуализма, дополняет признание опытного знания признанием априорных принципов разума. Они хотя и не увеличивают объем разума, но зато осуществляют синтез и гармонизируют беспорядочные чувственные созерцания. Тем самым Кант пытается примирить эмпиризм и рационализм, которые до сих пор расходились в своих основаниях получения истины. Локк, пишет Кант, сенсифицировал все рассудочные понятия. «Вместо того чтобы видеть в рассудке и чувственности два совершенно разных источника представлений, которые, однако, только в *сочетании* друг с другом могут давать объективно значимые суждения о вещах, каждый из этих великих философов (т. е. Локк и Лейбниц. — *К. Л., Н. Ш.*) ратовал лишь за один из источников познания, относящийся, по их мнению, непосредственно к вещам в себе, а другой источник считал или запутывающим, или приводящим в порядок представления первого» (3, 321).

Кант не принимает во всей полноте и рационализм Лейбница. Лейбниц, полагает Кант, интеллектуализировал явления и тем самым принизил значение опытного знания. Вместе с тем очевидно влияние рационалистического мирозерцания на формирование кантовского априоризма. Еще Л. Фейербах писал, что «основная мысль «Новых опытов о человеческом разуме» подобно основной мысли «Критики чистого разума» заключается в том, что *всеобщность и неотделимая* от нее *необходимость* выражают собственную природу рассудка, или сущности,

способной иметь представления, и поэтому не могут своим источником иметь органы чувств, или опыт, т. е. привходить извне»².

Кант взял на вооружение некоторые принципы рационализма, казавшиеся ему приемлемыми для создания философии критического идеализма. Развитие не только философского, но естественнонаучного знания не давало ответа на вопрос, как от чувственного опыта, от эмпирического, перейти к общим понятиям, к теоретическому научному познанию. Номинализм не исчез и из концепции основоположника немецкого классического идеализма. Признавая наличие априорных форм чувственного познания и рассудка в качестве условия синтеза, Кант считает их пустыми по своему содержанию. Он полагает, что только соединение этих форм с данными чувственного опыта создает возможность получить истину. Недостаток рационализма состоит, по Канту, в том, что он ищет источник суждений только в самой метафизике. Различие между чувственным и интеллектуальным, по Канту, трансцендентально, касается оно происхождения и содержания знаний. В уже цитированной работе Канта «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» мы находим утверждение, что познание из логических оснований является чисто аналитическим и потому оно не может верно отразить объективно реальное основание познания. Следовательно, только логическое выведение истины, не опирающееся на реальное основание, т. е. на чувственный опыт, не может быть признано достаточным для действительного научного исследования. Но и чувственное созерцание не выходит за пределы явлений, оставляет в стороне вопрос о познаваемости вещей в себе. Кант полагает, «что представляемый объект с качествами, приписываемыми ему чувственным созерцанием, нигде не встречается, да и не может встретиться, так как именно наши субъективные свойства определяют форму его как явления» (3, 146).

Критика Кантом рационалистической философии идет по двум основным направлениям. Во-первых, Кант отрицает рациональную интуицию, разделяет созерцание (чувственность) и рассудок (мышление). По его мнению, интуиция может быть только чувственной. Она представляет собой непосредственное схватывание вещей в качестве явлений, категории рассудка связывают между собой многообразное содержание чувственного созерцания. Следовательно, их функция заключается в опосредовании. «*Восприимчивость* нашей души, [т. е.] способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию, мы будем называть *чувственностью*; рассудок же есть способность самостоятельно производить представления, т. е. *спонтанность* познания. Наша природа такова, что *созерцания* могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Спо-

способность же *мыслить* предмет чувственного созерцания есть рассудок. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. <...> Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание» (3, 155).

Кантовская философия не допускала непосредственного интеллектуального созерцания. Интеллектуальное созерцание трансцендентных сущностей (бытия бога, души, вещи в себе) возможно, но оно возможно не в качестве человеческой способности, а в качестве способности бесконечных существ, которые одновременно являются и творцами трансцендентного. «Интеллектуальное созерцание <...> присуще, по-видимому, лишь первосушности, но никоим образом не существу, зависимому и в своем существовании, и в своих созерцаниях...» (3, 153).

Для конечного существа допущение интеллектуальной интуиции было бы равнозначно признанию существования сверхчувственных сущностей и познаваемости вещей в себе. Такое созерцание, по Канту, невозможно, ибо оно выводило бы человека за пределы действительного или возможного опыта. Метафизика по-прежнему оставалась бы на старых позициях, в то время как другие науки шли вперед. «Кажется почти смешным, что, в то время как всякая другая наука непрестанно идет вперед, в метафизике, которая хочет быть самой мудростью и к прорицаниям которой обращается каждый, постоянно приходится топтаться на месте, не делая ни шага вперед» (4 (1), 70).

Плюралистическая в своих основаниях метафизика Лейбница затруднялась с объяснением «общения» между сущностями, духовными монадами. Кант просто недоумевает, как признание существования одной из них может вести к следствиям по поводу существования других, и наоборот. Ведь если в одной из монад существует нечто, то и в другой должно существовать нечто такое, что не может быть понято из простого их существования. В этом, по Канту, заключается суть общения между сущностями. В лейбницеvской метафизике оно обрисовано непонятно. Лейбниц, приписывая общение субстанциям мира только так, как их мыслит рассудок, вынужден прибегнуть к божеству (3, 298) и постулировать предустановленную гармонию.

В области чистого естествознания и чистой математики Кант избегает какого-либо признания сверхъестественной сущности, влияние которой так или иначе сказывалось бы и на вещах, и на познании. В знании нет места вере. Оно должно быть доказательным, достоверным. Но здесь нет места и богу.

Естествознание существует, опираясь на чувственные созерцания, синтезированные априорными формами рассудка, и все, что выходит за пределы этого дуализма, не имеет права на существование. В противном случае оно начинает заниматься метафизическими проблемами, решение которых лежит вне возможного опыта. Возможность общения между субстанциями как явлениями становится, говорит Кант, понятной, если они (явления) представляются во внешнем созерцании, т. е. в пространстве, которое а priori «содержит в себе формальные внешние отношения как условия возможности реальных отношений (действия и противодействия, стало быть, общения)» (3, 299).

Принижая значение для метафизики эмпирических данных, Лейбниц, по Канту, построил *«интеллектуальную систему мира»* (3, 320). Он сравнивал вещи друг с другом лишь посредством понятий, а потому между ними не нашел никаких различий, кроме тех, на основании которых рассудок отличает свои чистые понятия. Это произошло потому, что чувственность была для философа лишь способом неясного представления, а не источником познания. *«...Лейбниц интеллектуализировал явления, подобно тому как Локк <...> сенсифицировал все рассудочные понятия...»* (3, 321).

Итак, Лейбниц, — а в его лице и все рационалистическое направление в философии, — оказавший позитивное влияние на Канта (признание априорных рассудочных категорий), подвергся и критике как сторонник одностороннего и потому ненаучного логицизма в трактовке познания.

Двойственное отношение Канта к юмовской философии, как нам представляется, было продолжением примирения различных, зачастую противоположных друг другу, концепций и течений в философии. Попытка отыскать средний путь между крайностями — между догматизмом и скептицизмом, между материализмом, представленным сенсуализмом Локка, и идеализмом, представленным Лейбницем и Юмом, — вот что характеризует в целом позицию Канта.

Догматическое мышление, по Канту, исходит из положений, присущих самому мышлению, с помощью которых философия пытается познать всю действительность в целом. Опираясь на эти основоположения, догматическая философия продолжала распространять свои притязания «претенциозной царицы», хотя в действительности она впадала «в обветшалый, изъеденный червями догматизм» (3, 74), который, по мнению Канта, свойствен детскому возрасту философии, сопутствует ее первым шагам. Далее идет скептицизм, развитый Д. Юмом, который в качестве способа мышления подвергал факты разума проверке школой опыта и порицал их. Это лишь цензура разума, которая все сводит к сомнению, в том числе и «всякое трансцендентное применение основоположений» (3, 631). Для того чтобы фило-

софия стала зрелой в своих суждениях, необходим следующий шаг, признание того, «что не фактам разума, а самому разуму дается оценка с точки зрения всей его способности к пригодности к чистым априорным знаниям. Это не цензура, а *критика разума*... Скептицизм есть привал человеческого разума... Но это вовсе не место для постоянного пребывания; такая резиденция может быть там, где достигнута полная достоверность познания самих предметов или границ, в которых заключено все наше знание о предметах» (3, 632).

Идеи Юма, говорит Кант, прервали его «догматическую дремоту» и дали совершенно иное направление его философским изысканиям (4 (I), 74). Юмовская философия исходила из опыта. Опыт, по Юму, должен был давать разуму значение истинности. Философ поставил задачу найти переход от единичных опытных фактов к общенаучным положениям. Неудачи на этом пути привели Юма к скептицизму относительно объективности содержания общих понятий. Не принимая полностью юмовский скептицизм, Кант тем не менее считает, что скептический метод имеет философское значение, так как его целью является «достоверность», которую пытаются «отыскать в споре, ведущемся с обеих сторон честно и с умом, что вызывает недоразумение, чтобы подобно мудрым законодателям из затруднений, которые испытывают судьи в юридических процессах, извлечь для себя урок относительно того, чего в их законах не хватает и что в них не точно» (3, 402).

О влиянии Юма на Канта писалось уже достаточно много философами самых различных направлений. Ф. Паульсен считает, что Кант пытается остановить вредное влияние юмовского скептицизма на дальнейшее развитие метафизики, математики и естествознания. Сам Кант, как уже было сказано, ссылается на Юма, идеи которого способствовали формированию кантианства. П. Д. Шашкевич, используя указания самого немецкого мыслителя, выделяет четыре позиции этого воздействия³. Во-первых, кантовский подход к явлениям познания имеет некоторое сходство с юмовским. На это обратили внимание редакторы сочинений Д. Юма, вышедших в СССР в 1966 г.⁴ Юм писал, что он занимается не вещами самими по себе, но лишь способом, каким объекты действуют на человеческие чувства, а также знанием связей этих объектов друг с другом. В отличие от Юма Кант более четко проводит различие между предметами, в объективном существовании которых он не сомневается, и способом восприятия этих предметов. Собственно говоря, Юм не стремился выходить за пределы того, как объекты являются нашим чувствам, боясь, как он писал, что тогда наступит полный скептицизм и неопределенность.

Во-вторых, уже у Юма можно найти первые зачатки идеи о вещи в себе. Все философы, рассуждает Юм, признают очевидный сам по себе факт, что уму никогда не дано реально

ничего, кроме его восприятий, или впечатлений и идей. Внешние объекты становятся известны нам только с помощью вызываемых ими восприятий. Если же идеи происходят от чего-то предварительно данного, то отсюда следует, что мы не можем представить себе это что-то или образовать идею чего-то специфически отличного от идей и впечатлений. Мы можем мысленно унести к небесам, к крайним пределам вселенной, но в действительности мы ни на шаг не выходим за пределы самих себя и не можем представить себе какое-нибудь иное существование. «Самое большее, что мы можем сделать для того, чтобы представить внешние объекты при предположении, что они *специфически* отличны от наших восприятий, — это образовать соотносительную идею о них, не претендуя на постижение соотношенных [с восприятиями] объектов»⁵.

В-третьих, П. Д. Шашкевич считает, что в гносеологическом аспекте пространство и время, по Юму, лишались объективного содержания и выступали в качестве способа упорядочения субъектом его восприятий и идей. Однако такое утверждение нам кажется проблематичным. Юм утверждает, что человек с помощью зрения, например, воспринимает множество видимых тел. Закрыв глаза и размышляя о расстоянии между этими телами, человек приобретает идею протяжения. Доставляется она внешними чувствами, которые образуют впечатление, воспроизводимое затем идеей. Понятие пространства есть результат сложения сходных признаков и отвлечения специфических, полученных в результате опыта. Идея времени получается сходным образом. «Если из расположения видимых и осязаемых объектов мы получаем идею пространства, то из последовательности идей и впечатлений мы образуем идею времени...»⁶. «Время не может появиться в уме ни само по себе, ни в связи с постоянным и неизменным объектом <...>, оно всегда открывается нами при помощи некоторой *доступной восприятию* последовательности изменяющихся объектов»⁷. О влиянии Юма на кантовское понимание пространства и времени, пожалуй, можно говорить лишь в негативном смысле. Кант отрицает непосредственное эмпирическое происхождение этих форм, заявляя, что пространство и время являются формами созерцания явлений, а не объектов самих по себе вне их отношения к субъекту. Сходство между этими двумя мыслителями по рассматриваемому вопросу заключается лишь в том, что оба они считают указанные формы субъективными: Юм — общей идеей, полученной от впечатлений, Кант — субъективными условиями всякого созерцания, т. е. общезначимыми условиями чувственности.

В-четвертых, на Канта большое воздействие оказала юмовская трактовка причинности, направившая мышление Канта на поиски ее априорного решения. Излагая точку зрения Юма на причинность, Кант писал, что тот исходил из понятия связи причины и действия и требовал от разума доказательства этой

связи. Юм показал, что для разума невозможно мыслить такую связь а priori, хотя она содержит в себе необходимость. Но отсюда нельзя понять, каким образом от того, что нечто имеется, необходимо должно быть также нечто другое. И Юм «заключил, что разум совершенно обманывает себя этим понятием и ошибочно принимает его за свое собственное детище, тогда как оно есть не что иное, как уклонок воображения, которое, оплодотворенное опытом, подчинило определенные представления закону ассоциации и необходимость объективную... подменило... субъективной необходимостью, т. е. привычкой» (4 (I), 72). Подобные рассуждения Юма лишь разрушали метафизику, которая, по мнению Канта, и так находилась в шатком положении, поскольку в ней не различались аналитические и синтетические суждения. И хотя Юм ближе всех подошел к этой проблеме, обратив внимание на синтетическое положение связи действия со своей причиной, он все же отрицал его априорность. Поэтому метафизика у Юма сводится к простой иллюзии, принимающей за усмотрение разума то, что в действительности заимствовано из опыта.

Недостаток юмовской философии заключается в том, говорит Кант, что он чистые рассудочные понятия выводил из опыта, а затем пускался с ними в область знаний, «выходящих далеко за пределы всякого опыта» (3, 189). Юм не мог объяснить, каким образом понятия, полученные из опыта, оказываются связанными в рассудке. Он не понял, что рассудок с помощью этих понятий сам может быть творцом опыта. Поэтому Юм прибегнул к ссылке на привычку, т. е. субъективную необходимость (см. 3, 188—189), говорил «о несостоятельности всех притязаний разума вообще выйти за пределы эмпирического» (3, 631). Юм, отмечает Кант, ошибочно заключал от случайности нашего определения *согласно закону* к случайности самого закона, а переход от понятия вещи к возможному опыту смешал с синтезом предметов действительного опыта, который всегда эмпиричен. «Тем самым принцип сродства, имеющий своим источником рассудок и устанавливающий необходимую связь, он превратил в правило ассоциации, которая встречается только в раздражительном воображении и может представлять только случайные, а не объективные связи» (3, 635).

Кант стремился к тому, чтобы причинно-следственные связи рассматривались не субъективно, но объективно, с точки зрения трансцендентального идеализма. Он утверждает, что явления, воспринимаемые субъектом, следуют друг за другом, т. е. одно состояние вещи оказывается противоположным во времени ее другому состоянию. Возникают, следовательно, два восприятия во времени. Их связь не может быть прерогативой только чувства и созерцания. Она осуществляется посредством синтетической способности воображения, которое полагает одно восприятие более ранним, а другое — более поздним. Следова-

тельно, объективное состояние следующих друг за другом явлений еще не определено. Необходимо, чтобы одно *мыслилось* раньше, а другое — позже. Эта необходимость содержится в понятии, не находящемся в восприятии. Стало быть, причинно-следственная связь присуща только рассудку, но не опыту, ибо сам он «возможен только благодаря тому, что мы подчиняем последовательность явлений, стало быть всякое изменение, закону причинности» (3, 259).

Таким образом, по Канту, время содержит в себе априорное чувственное условие, которое делает возможным непрерывное продвижение от существующего к последующему. Рассудок через единство апперцепции раскрывается как априорное условие определения всех мест для явлений во времени посредством ряда причин и действий. Первые необходимо обуславливают существование вторых. Тем самым они «делают эмпирическое знание о временных отношениях применимым ко всякому времени (вообще), стало быть, объективным» (3, 274).

Кант скорее негативно, чем позитивно, опирался на положения юмовской философии. Но они дали ему богатую пищу для размышлений о метафизических проблемах, которые, чтобы стать действительно научными, должны быть решены иначе, чем они решались в рамках сенсуализма и рационализма, иначе, чем они рассматривались скептической философией Юма. Расходящиеся в разные стороны, претендующие на получение истины в последней инстанции, философские концепции оказывались ограниченными, хотя и несли в себе положительный заряд, который и использовал Кант при создании своей философии трансцендентального идеализма. Безусловно, это был не механический процесс. Тут требовалась огромнейшая синтетическая сила мышления такого незаурядного мыслителя, каким был основоположник немецкой классической философии.

¹ Перевод цитаты из «Метаморфоз» Овидия:

Недавно во всем изобильна,
Столько имел и детей, и зятьев, и невесток, и мужа,
Пленицей нищей влачусь.

² Фейербах Л. История философии. Собр. произв. в 3-х томах. т. 2. М., 1967, с. 349.

³ Шашкевич П. Д. Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени. М., 1976, с. 149—157.

⁴ См.: Юм Д. Сочинения в 2-х томах, т. 1. М., 1966.

⁵ См. там же, с. 163.

⁶ Там же, с. 127.

⁷ Там же.

О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОМ СМЫСЛЕ СИСТЕМЫ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ЧИСТОГО РАССУДКА

Желательно полнее прояснить мотивы, которыми руководствовался Кант при написании второй главы аналитики основоположений в «Критике чистого разума». Реферирование «Системы всех основоположений (der Grundsätze) чистого рассудка», что, разумеется, не раз проводилось комментаторами, для этого прояснения необходимо, но это лишь предварительная часть работы. Сохраняется задача уточнения той теоретико-познавательной функции, которую в системе аналитики рассудка исполняют данные основоположения. Эту задачу надо понимать как ответ на вопрос, как именно и насколько они связывают чувственный и рациональный «слои» научного познания, по замыслу Канта. Надо и выяснить, в какой мере Канту удалось осуществить свой замысел конкретизации этой связи и какие выводы, дополняющие нашу оценку Кантовой гносеологии, должны быть отсюда извлечены.

Советскими кантоведами сделан определенный шаг в решении указанной задачи. Так, в недавно вышедшей в свет книге (1979) проф. Л. А. Абрамяна проблема роли синтетических основоположений чистого рассудка рассматривается как поиск ответа на вопрос о том, в каком смысле «чистое» естествознание предшествует эмпирическому познанию природы. Это можно понимать в том смысле, что Кант стремился выяснить возможность того, что некоторая часть содержания естественных наук предшествует суждениям опыта как априорная. Здесь, правда, в рассуждения автора вкралась некоторая нечеткость, вызванная тем, что в даваемых им формулировках не учитывается того, что не только в «суждениях опыта», но и в «суждениях восприятия» уже имеется свой априорный момент. С тем, что «кантовские «суждения восприятия» целиком и полностью апостериорны»¹, согласиться невозможно. А поскольку это так, то речь должна идти не о предшествовании априорной части естествознания в отношении другой, уже неаприорной, его части, но о соотношении между частями науки, пронизанными разными видами априорности — в виде основоположений, в виде категорий и в виде форм чистого созерцания. Но основоположения, в отличие от категорий, гораздо более содержательны.

Поскольку, согласно Канту, априорными могут быть не знания, но только их формы, то предшествование одной части содержания естественных наук другим означает предшествование форм, берущей на себя функцию содержания. Трансцендентальная дедукция чистых рассудочных понятий на ступени выявления синтетических основоположений чистого

рассудка в виде аксиом созерцания, антиципаций восприятия, аналогий опыта и постулатов эмпирического мышления вообще направлена на создание всего этого механизма не только с целью показать, в каком смысле высшие рассудочные формы естественнонаучного знания могли бы предстоять опыту в несодержательном смысле, в соответствии с тем, что Кант превратил положение об априорном «в идею не временного, а логического предшествования, в логическое *præius*»², но также и с целью выявления предшествования наиболее общего знания частному, общих законов природы — всем остальным ее законам. Кантово указание на специфически логический смысл такого предшествования хорошо известно, но важно иметь в виду наличие в положении об этом логическом предшествовании большого рационального зерна. Наиболее общие законы природы обладают силой методологического воздействия, устремленного в «будущее» науки, и при каждом новом исследовании природы эти законы в том или ином своем, прежде уже сложившемся, виде оказываются той предпосылкой, которую ученые вольно или невольно, но непременно вынуждены учитывать, с нею считаться и на нее опираться.

Без выявления наличия и состава наиболее общей части естествознания эта совокупность наук развиваться не может. «Кантова философия естествознания представляет собой не что иное, как последовательный ответ на вопрос: «Какими должны быть законы природы, чтобы она могла быть познаваема?»³. С этой трактовкой введения Кантом в «Критику чистого разума» системы основоположений чистого рассудка спорить не приходится. Но сказанная проблема не исчерпывается. Обратим внимание на некоторые следствия ответа Канта на только что поставленный выше вопрос.

Дело не сводится к тому, что законы природы, согласно Канту, должны быть такими, чтобы они опирались на некоторые фундаментальные законы, а последние, будучи априорными, должны быть приняты прежде всякого конкретного исследования природы, прежде всякого наблюдения и эксперимента. «Между» наблюдением и фундаментальными законами в науках должны, очевидно, располагаться различные другие их законы, априорная структура которых, в отличие от основоположений, определяется только обычными категориальными средствами; фундаментальные же законы априорны, как мы уже отметили, в особом, высшем смысле: их логическая (гносеологическая) форма не сводима только к категориям, и можно сказать, что перед нами здесь выступает априоризм общих принципов, в котором сама форма в наибольшей степени содержательна.

Согласно замыслу Канта, априорные основоположения естествознания одновременно дают простор построению наук и его же своими рамками ограничивают. Разумеется, Кант впал в

иллюзию, полагая, что этими рамками науки как таковые всегда будут вполне удовлетворены и никогда не попытаются их раздвинуть. Но некоторые из указанных Кантом «рамки», действительно, сохраняются в научном познании навсегда: таково, например, положение о неуничтожимости движения. И это уже не «рамки», а необходимые ориентиры познания. Механизм трансцендентальной дедукции чистых рассудочных понятий, имея целью продемонстрировать объективную значимость, т. е. всеобщность, наиболее теоретического естествознания как фундамента всякого знания о природе вообще, до некоторой степени эту цель, таким образом, достигает.

Но поразмыслим далее над тем обстоятельством, что априорные формы в случае основоположений оказываются у Канта не чисто формальной, но весьма содержательной частью наук о природе. Все время, разумеется, следует помнить, что под природой в эмпирическом смысле Кант имеет в виду «связь существования явлений по необходимым правилам, т. е. законам» (З, 279), а поскольку эти правила априорны, то, строго говоря, нет природы вне законов природы, а значит, вне науки о природе: у Канта оформившийся опыт тождествен естествознанию, которое, в свою очередь, тождественно природе (опыт = наука = природа). Основоположения внеэмпирического естествознания отличаются от категорий тем, что представляют собой соединение их с категориями, а также с чистыми формами времени и пространства, далеко не чуждое и собственно чувственному содержанию (материалу), хотя Кант по определению это отрицает. Кроме того, основоположения обладают некоторой своей специфичной, так сказать, надкатегориальной априорностью.

На самом деле, возьмем, например, третью аналогию опыта: «Все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременно существующие, находятся в полном взаимодействии» (З, 274). В этом положении соучаствуют категории множественности, целокупности, реальности, самостоятельного существования и «общения» (взаимодействия), а также формы времени (одновременность) и пространства. Но кроме того здесь содержится указание на необходимость чувственного восприятия, и к тому же откуда еще, как не из чувственного материала опыта, могла бы быть заимствована констатация, что «субстанции», т. е. самостоятельные предметы, действительно в опыте оказываются, могут быть найдены и зафиксированы? На долю же самого априорного принципа в третьей аналогии приходится та связь, которая связывает все эти элементы в осмысленную целокупность. Эта связь не сводится к чисто логической и грамматической, у нее есть и самостоятельная семантическая, а значит, содержательная сторона, именно сцепляющая «субстанциальность» с «взаимодействием».

Что же касается того, что априорно-синтетическими основоположениями рассудка задаются способы соединения чувственной доопытности с рациональной, предохраняющие, по мнению Канта, от произвольности их сцепления при построении науки, то основоположения, предшествуя опыту не во временном смысле, сами тем не менее пронизаны временными, а также и пространственными отношениями. Пронизаны так, как это соответствует механической картине мира Ньютона, т. е. передовой физике времен Канта, которую он считает «естественно» вытекающей из рассматриваемых здесь основоположений. Следовательно, основоположения не только предшествуют опыту, т. е. созидаемой в науке «природе», в виде наиболее общей и абстрактной части последней, но и ориентируют опыт на «погружение» в наиболее частную и конкретную его сферу, т. е. в тот слой знания, где наука уходит своими корнями в эмпирические констатации, опирается на чувственный базис. Правда, укореняется и обретает чувственную опору благодаря определенным общим способам, которые и заданы основоположениями.

Сказанное означает, что основоположения чистого рассудка, по замыслу Канта, характеризуют также механизм приложения категорий к «суждениям восприятия», имплицитно указывая на посредствующие звенья этого приложения. Отнюдь не предсказывая будущие восприятия, а значит, основу опыта будущего, но предопределяя его наиболее общую структуру на все дальнейшее время развития научного познания, основоположения должны гарантировать от индивидуального произвола в научной деятельности. Продуктивная сила воображения порождает их на «стыке» трансцендентального схематизма и категорий рассудка именно для того, чтобы воображение не перерастало в фантазию и на других «стыках» между разными «слоями» конструкции науки.

Как известно, составляющие данный схематизм отдельные «схемы» суть правила образования чувственных образов на основе приложения к ним категорий: «в основе наших чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы» (3, 223). По характеристике Канта, «схема чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы (und gleichsam) монограмма о чистой способности воображения a priori» (3, 223). Иначе говоря, схема есть своего рода кентавр, «чувственное понятие предмета, находящегося в соответствии с категорией (der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Ubereinstimmung mit der Kategorie)» (3, 226—227). Именно такой смысл имеют у Канта схемы постоянства во времени того, что реально, непрерывной последовательности во времени чего-то за тем, что было прежде, существования разных субстанций в одно и то же время и существования предмета в некоторое определенное время. И здесь всюду пространственные отношения как бы

впечатываются в рамки временных связей, что и видно на приводимых Кантом примерах чертежа треугольника и рисунка собаки.

Но Кант понимал, что трансцендентальный схематизм сам по себе слишком абстрактен и его структуры слишком переменны для того, чтобы в очерчиваемом им поле могло быть сооружено вполне определенное здание науки. С Кантовым схематизмом смогли бы поладить и схоласты-натурфилософы XIV века, хотя между их построениями и принятой Кантом механикой Ньютона оставалась значительная дистанция. Как писали ранее, в рамках схематизма сохраняется «выбор для гносеологически различных конкретных решений: остается неизвестным не только то, где, какую конкретно, в каком порядке категорию мы должны применять, но и то, где данная категория выступает в «полноправном» виде, а где она всего лишь кажимость»⁴. От угрозы впадения в субъективизм при применении категорий в опыте и должны, согласно Канту, более надежно предохранить основоположения чистого естествознания. Параграф «О применении категорий к предметам чувств вообще» второй главы трансцендентальной аналитики этой задачи не выполнял, ибо имел иную функцию.

Соответствуя универсальности действия трансцендентальной апперцепции, «объективность» чистых основоположений нацелена на то, чтобы предугадать некоторые общие характеристики «опыта», т. е. науки, в той определенности ее теоретического мышления, которая соединяет в себе чувственную предметность с рациональной упорядоченностью достаточно однозначным образом. Другое дело, что в действительности критический Кант вывел эти общие законы природы не априорно, но апостериорно, из научных построений Ньютона, а отчасти и Лейбница, в той или иной степени опиравшихся на экспериментальные данные. Опасаясь впадения в натурфилософские измышления, Кант, например, воздержался от конкретного формулирования аксиом наглядного созерцания, т. е. чувственной ситуации, и ограничился общим рассуждением о том, что, согласно этим аксиомам, всякое чувственное представление обладает определенностью в количественном смысле. Впрочем, это немало, ибо тем самым формулируется «принцип применения математики к опыту» (4 (I), 125) и обосновывается такое важное, хотя пока и недостаточно конкретное положение, как тезис о делимости физических объектов.

Отметим, что антиципации эмпирического восприятия ничуть не менее, чем аналогии опыта, призваны были представить единство природы, играя роль ее трансцендентальных законов (см. 3, 279). Различение четырех рубрик основоположений имеет привкус чрезмерной любви к дистинкциям, но, перемещаясь от аксиом к постулатам, можно обнаружить существенный факт повышения степени абстрактности и всеобщности.

Постулаты эмпирического мышления вообще, учитывая различные условия опыта, осуществляют общую программу распределения модальностей существования: то, что согласно с логическими условиями опыта, возможно, а то, чему соответствуют ощущения, действительно. То, наконец, что согласовано с категориальными условиями, должно быть охарактеризовано как необходимое. Достаточны ли эти постулаты для устранения опасности произвола и субъективизма при связывании категорий с чувственным материалом опыта? В абстрактном смысле — да, в конкретном — нет.

Мы имеем в виду то, что Кант решительно отвергает наличие каких-то «островков» в природе, которые находились бы вне действия категорий и законов науки. Но мы читаем: «Принцип непрерывности отрицает всякий скачок в ряду явлений (изменений) (*in mundo non datur saltus*), а также всякий провал или пропасть между двумя явлениями в совокупности всех эмпирических созерцаний в пространстве (*non datur hiatus*)»⁵, т. е. физически определенные утверждения науки, и они не могут вполне корректно вытекать из априорных основоположений Канта, ориентированных не на какую-то одну частную область процессов природы, а на все естествознание в целом. В принципе Кант не ставит вопроса как о нахождении правил, которые указывали бы, когда, где и какие именно категории надо применять в науке, так и о том, когда, где и в каких именно конкретных модификациях надо применять основоположения чистого рассудка. Не ставит потому, что ответов на эти вопросы он дать бы не смог. Появляющиеся у него отдельные чисто научные конкретизации следует поэтому отнести к числу непоследовательностей мыслителя. В принципе он намеревался ограничить свою задачу выявлением единства подхода ученых к материалу познания и обоснованием этого единства. Он стремился лишь к тому, чтобы легитимировать общую теоретическую форму номологических суждений, их генерализованную структуру, а значит, показать возможность самой их номологичности, т. е. так сказать, возможность необходимости их бытия в принципе. Мы хорошо знаем, что априоризм не в состоянии удовлетворительно разрешить эту задачу.

Сам Кант чувствовал обступившие его со всех сторон трудности. Поэтому он снова и снова напоминает, что «все основоположения чистого разума суть не более как априорные принципы возможности опыта (*nichts weiter als Prinzipien a priori der Möglichkeit der Erfahrung*) (3, 299)... Основоположения о модальностях «вообще не расширяют понятия о вещах, а только показывают, как оно вообще связывается с познавательной способностью» (3, 295). Дело в том, что превращение возможного опыта в действительный предполагает, что в чувственном материале опыта, до процесса предварительного оформления его априорными временем и пространством, наличествует не

абсолютный хаос, но некоторая «своя» артикулированность, расчлененность или, по крайней мере, «сопротивляемость» произвольному упорядочению этого материала и пластичность, так сказать, «уступчивость» к вполне определенному и закономерному упорядочению. Мысль об этом, полагаем, не была чужда Канту, и это видно, например, из его замечания о том, что «мы можем познать только необходимость существования состояний вещей, а не необходимость существования самих вещей (субстанций), и то на основании других состояний, данных в восприятии, по эмпирическим законам причинности» (3, 290). Это видно также из того общеизвестного факта, что Кант в тексте «Критики чистого разума» зачастую употребляет термин «вещи в себе», т. е. во множественном числе, хотя сам же напоминает, что никакие количественные характеристики к «вещам в себе» не применимы, ибо таковые вне пространственных и временных форм не возможны. Возникает предположение о существовании ноуменального пространства, аналогичное тезису Канта о существовании ноуменальных категорий или ноуменального применения категорий.

Именно наличие внутренней структуры материала опыта, в отличие от однородности чистых времени и пространства, предполагается заявлением Канта, что «до тех пор пока нет созерцания, неизвестно, мыслим ли мы посредством категорий какой-нибудь объект и может ли им вообще быть присущ какой бы то ни было объект» (3, 296). Поэтому, «...когда нам нужно привести примеры случайного существования, мы всегда ссылаемся на изменения, а не на одну лишь возможность мыслить противоположное» (3, 297). Ведь в абсолютном хаосе нет отчетливо выделяющихся изменений, ибо он весь есть, так сказать, сплошное и непрерывное, «неизменное» изменение.

Можно было бы сделать и несколько иной вывод, а именно предположить, что данное заявление Канта антиципирует наличие структуры у временных и пространственных форм, — структуры дискретной, «ячейстой», но притом анизотропной и вообще неоднородной, которая предопределяет некоторую одну определенную, а не иную артикулированность вещей и процессов в мире феноменов. Кантов пример с созерцанием движения точки в пространстве (3, 298) может быть переинтерпретирован и таким образом.

Определенный ответ на вопрос о существовании не зависящей от априорных форм структуре чувственно данного у Канта отсутствует. И он мог последовать у Канта только при условии его перехода на материалистические позиции. Как известно, это условие реализовано не было. Но мы должны помнить о другой заслуге Канта. Он показал, что все наши чувственные данные осмысляются нами и хотя бы просто переживаются на основе некоторых уже имеющихся теоретических предпосылок, а также теоретически оформленной, но филогенетически и онтогени-

чески определенно сложившейся структуры опыта. Р. Карнап и некоторые другие неопозитивисты из «Венского кружка» в 30-х гг. XX в. словно заново установили этот общий гносеологический факт. Но в действительности бесспорен приоритет Канта, как бесспорно и то, что задолго до неопозитивистов на этот факт указывали основоположники диалектического материализма. Ф. Энгельс в «Диалектике природы» отметил, что в, казалось бы, беспредпосылочную эмпирию «прокрадывается традиционное толкование этих фактов»⁶. Гегель в «Науке логики» писал о «подчинении конкретного опыта определениям, принятым в качестве предпосылки»⁷, и В. И. Ленин в «Философских тетрадах» в этой связи оценил возрождение внимания к данному вопросу весьма высоко, оно приносит верные и глубокие мысли⁸. Хорошо известны также соображения Энгельса и Ленина о возможности филогенетического априори, возникшего, например, в случае элементарных законов и фигур формальной логики. Мы находим эти соображения в «Диалектике природы» и в «Философских тетрадах», и новейшие исследования подтверждают их правоту.

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

За большие научные достижения и в связи с 60-летием профессору ИГОРЮ СЕРГЕЕВИЧУ НАРСКОМУ присвоено почетное звание заслуженного деятеля науки РСФСР. Редколлегия «Кантовского сборника» и кафедра философии Калининградского университета сердечно поздравляют его с присвоением этого звания и желают новых успехов в труде на благо советской философской науки.

¹ Абрамян Л. А. Кант и проблема знания. Ереван, 1979, с. 116.

² Там же, с. 152.

³ Там же, с. 161.

⁴ Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 70.

⁵ Такие «островки» Кант находит в совсем иной области, а именно в области приложения категорического императива практического разума к чувственно-эмпирическому миру жизни людей: без возможности такого приложения, т. е. проникновения этого императива в их жизнь, этика Канта потеряла бы всякий смысл.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20, с. 456.

⁷ Гегель Г.-В.-Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972, с. 278.

⁸ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29, с. 192.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ И МАТЕМАТИЧЕСКАЯ ФИЗИКА

«Во всякой философии собственно философское — это метафизика науки. Все науки, в которых употребляется разум, имеют свою метафизику».

И. Кант (Reflexionen, 5681).

В этих немногих и точных словах Кант сам определил то значение, которое имела для него наука. Речь идет о математическом естествознании, «науке о внешней природе», ибо только за ней Кант признавал право быть «наукой в собственном смысле слова» (6, 56). Факт существования глубокой связи между трансцендентальной философией Канта и естествознанием очевиден, и он никогда не ускользал от внимания кантоведов¹. Вопрос в том, какова именно эта связь и какое значение имеет ее выяснение. Наиболее интересным и теоретическим важным представляется выяснение связи теоретического ядра «критической философии» — трансцендентализма — с теоретическим центром естествознания XVIII века — математической физикой. Глубина и многогранность этой связи позволяют говорить о естественнонаучной детерминации философии Канта, во многом определившей ее проблемный, концептуальный состав, сам «трансцендентальный» способ философствования. Фундаментальное значение математической физики для интерпретации философии Канта обуславливается тем, что «философия науки», гносеология и онтология слиты в ней в единое философское учение. Марбургская школа неокантианства внесла, как известно, наибольший вклад в западном кантоведении в исследование интересующего нас отношения. Однако идеалистическое искажение кантовской системы, непонимание ее основного замысла² привело неокантианцев к весьма одностороннему и тенденциозному освещению и данного вопроса. Кроме того, прошлое философской мысли рисуется нам с изменением обстоятельств места и времени в новой перспективе. Поэтому многое в исследовании связи философии Канта с теоретической физикой надо начинать сначала.

Мы рассмотрим здесь лишь один аспект этой связи. В. И. Ленин считал компромисс между материализмом и идеализмом основной чертой критицизма³. Он отмечал несовместимость взглядов марксизма и кантианства, «коренное расхождение» между ними по ряду основных философских проблем. Вместе с тем исследования последних лет показывают, с какой глубиной ставил Кант эти проблемы. Важно поэтому выяснить причины, обусловившие идеалистические стороны трансцендента-

лизма. Мы рассмотрим некоторые из тех корней идеализма Канта, которые связаны с математической физикой. Это позволит нам лучше понять историческую обусловленность, степень «привязанности» трансцендентализма к физике того времени, а тем самым его реальное содержание и современное значение. Идеалистические интерпретации физических теорий создаются и сегодня. В. И. Ленин писал в связи с этим о необходимости союза философии и естествознания для борьбы с ними. Философия Канта поистине уникальна в ее отношении к науке о природе, и уроки своеобразного «союза» философии Канта и физики Ньютона полезно учитывать не только в идеологическом аспекте, но и в плане позитивной разработки системы марксистской философии.

Корни идеализма Канта двоякого рода: они обусловлены амбивалентностью трансцендентализма как мировоззрения и, одновременно, логико-методологической концепции. Гносеологическим корнем не может быть просто «непонимание» чего-либо. К учению о трансцендентальной идеальности природы привели Канта его фундаментальные открытия, которые он, однако, не смог объяснить иначе, как при помощи идеализма. Теоретически важны также не исторические или генетические, но проблемные, логические связи известных реальных черт физико-математического познания с идеалистическими сторонами трансцендентализма.

Эти последние были вызваны к жизни прежде всего трудностями «включения» естествознания, современного Канту, в систему философского мировоззрения. Известно, что Кант решал задачу согласования свободы человека и закономерности природы в рамках единого и непротиворечивого учения. Он рассматривал проблемы анализа научного знания в контексте проблемы человека, стремясь к целостному его пониманию и избегая сведения различных сторон «человеческой природы» к какому-либо одному ее проявлению. Он оказался, в частности, очень чутким к специфике нравственности, натолкнувшись первым в истории философии «на кардинальную проблему духовной самодетерминации человека»⁴, отличной от его «естественных побуждений», а тем более — от физического механизма. Если наука рассматривается как «аподиктическая наука», то она возможна лишь как априорная наука; а priori можно знать только то, что относится к природе в целом, при этом «необходимость» знания предполагает сплошную детерминированность ее явлений. Таким образом, механическая физика отождествляется с «природой», свободу надо «спасать» от механического детерминизма, а этическая проблематика превращается в онтологическую: свобода превращается в иное протяжение мира по сравнению с царством природы. «Существует два кардинальных принципа всей метафизики: идеальность про-

странства и времени и реальность понятия свободы», — писал Кант⁵.

Ограничение науки сферой феноменов было, по существу, расширением «природы человека», открытием в ней новых «измерений», лежащих вне пределов понимаемой научно-рациональной деятельности. Их онтологизация и противопоставление науке как таковой воспроизводится современной буржуазной философией в иной исторической ситуации. Кантовская линия аргументации дала модель для буржуазной «критики науки», энциклопедию которой можно найти уже у Шопенгауэра⁶. Примечательно, что А. Бергсон, упрекавший науку за «поверхностное восприятие» реальности, понимал ее, в сущности, механически. Так, исторически перспективная идея превращается в реакционную поведь.

Появление опытной науки о природе в XVI—XVII вв. оказало глубочайшее влияние на развитие философской мысли, ибо потребовало коренной перестройки системы знаний, сложившейся в течение столетий. Кант опирался на естествознание не так, как его предшественники. Канта, указывал Г. В. Плеханов, можно считать «самым основательным метафизиком, ибо он пытался пробить брешь в самом опыте. Он из самой науки сделал опору для метафизики»⁷. В постановке вопроса об отношении философии к естествознанию Кант выступает непосредственным предшественником марксизма: рядом с ним тут поставить некого ни в домарксистской, ни в современной буржуазной философии. Он в полной мере понимал, что «метафизика» не может самостоятельно конструировать учение о бытии во всей его полноте. Она может лишь выполнять функцию мировоззренческой интерпретации конкретных наук, для чего необходим также их предварительный логико-методологический анализ. Более того, он понял, что таким путем философия опосредованно все же постигает наиболее общие законы бытия, ибо он определенно рассматривает категории и основоположения «чистого рассудка» и как форму знания, и как основные связи и законы природы.

Создавая систему трансцендентальной философии, Кант опирался на анализ структуры сформировавшейся к его времени, впервые в истории человечества теоретически обоснованной системы экспериментального знания о природе. Ее значение для Канта заключалось в том, что «уже логическая структура натурфилософии Галилея не могла быть представлена средствами категорий традиционного эмпиризма и рационализма»⁸. Именно понятие «опыта» в математической физике и послужило Канту отправной точкой для движения вперед от рационализма Лейбница, эмпиризма Локка и скептицизма Юма. Хотя новое естествознание стремилось опираться только на опыт, появление механики Ньютона показало, что наука о природе опирается не только на опыт, точнее — физический эксперимент,

но и на систему исходных принципов, не выведенных из эксперимента. Посредством этих принципов «метафизика» как бы снова проникла в учение о природе, «пробив брешь в самом опыте». Эту «брешь» и заметил Кант.

В раздумьях над «Математическими началами натуральной философии» сформировался идеал «аподиктической» науки, который оказал решающее влияние на построение всей системы трансцендентальной философии: «наукой в собственном смысле можно назвать лишь ту, достоверность которой аподиктична...» (6, 56). Трудно понять причину уверенности Канта в существовании такой науки, столь высокой оценки современного ему естествознания, тем более, что многие из великих основоположников его (Лейбниц, Гюйгенс, Эйлер, Ломоносов) не разделяли подобной оценки некоторых идей, легших в основу «Начал».

«Мое место,— писал Кант,— плодотворная глубина опыта...» (4 (I), 199). Именно те «многоэтажные» глубины «опыта», которые Кант открыл и описал, освещенные идеалом аподиктической науки, послужили корнем трансцендентального идеализма. Ньютоновская модель мира стала для Канта моделью «познавательной способности» вообще. Из ее материала он построил «чувственность», «рассудок», «пространство», «время» и многое другое (хотя, конечно, не только из нее). Идеал аподиктической и в то же время опытной науки непосредственно приводит к идее трансцендентального. Знание, которое не может иметь источником опыт, но вся достоверность которого основана на его отношении к опыту, и есть «трансцендентальное знание». Вместе с тем абсолютная достоверность знания имеет своей оборотной стороной агностицизм, ибо существование «вещи самой по себе» ставит эту достоверность под угрозу. Характерно изменение смысла термина «трансцендентальный» в философии Канта. Г. Мартин, считающий, что у Канта в какой-то мере сохраняется его старое, схоластическое значение⁹, скрадывает материалистические черты специфически кантовского его понимания. «Трансцендентальное» означает то, «что опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание» (4 (I), 199). В этом понятии отразился факт предпосылочной структуры теоретического знания по отношению к экспериментальному изучению природы, противоречивого характера научного знания, обусловленного и объектом, и субъектом одновременно. Абсолютизация предпосылок и попытка решить проблему их отношения к эмпирическому знанию приводят Канта к идеализму. Проблема «стыка» теоретического и эмпирического знания, ставшая камнем преткновения для неопозитивизма, — реальный проблемный корень трансцендентализма. Канта, пожалуй, следует поставить впереди не только неопозитивизма, дошедшего лишь до признания невозможности элиминации теоретических понятий, но и «исторической школы философии науки», вновь

«открывшей» предпосылочность научного знания и застрявшей в релятивизме. В отличие от тех и других, Кант не только видел проблему в более широкой «метафизической перспективе», но и по-своему решил вопрос о необходимости теоретических предпосылок науки и их функциях в системе знания. В решении этой проблемы Кант избрал такой путь, который привел его не только к разработке «субъективного метода», ставшего образцом для буржуазной философии XIX—XX вв., но и к идее, содержание которой, по мнению В. С. Швырева, «должно быть так или иначе освоено в качестве исходной теоретической предпосылки методологического исследования»¹⁰. А именно, к идее о существовании субъективных предпосылок объективности научного знания. По Канту, определенная субъективная деятельность создает систему объективного научного знания. Кант — философ, необычайно чувствительный к субъективному. Открытие «глубин субъективности» составило непреходящую заслугу Канта и обусловило как слабые, так и сильные стороны его учения.

В нашей литературе немало уже говорилось об открытиях Канта в методологии науки. Здесь уместно сказать лишь о некоторых из них. Во-первых, Кант, установив значение математики для науки о природе, показал, что математика может быть приложена к опыту лишь при условии допущения некоторых содержательных онтологических принципов и «конструированных» на их основе образных идеальных моделей физических понятий. Заслуживает внимания мысль Канта о том, что в физике «работает» та же «способность», что и в математике, но в приложении к другому «материалу». Открыв область свободной теоретической конструкции, Кант, естественно, поставил и вопрос об отношении «конструктов» к их объекту. Его учение о модальности понятий содержит в себе прообраз новейшего «принципа наблюдаемости». Во-вторых, наука, по Канту, имеет сложную иерархическую структуру, в рамках которой средние звенья, т. е. эмпирические законы, отчасти дедуцируются из «чистых законов природы», отчасти для их вывода нужен эмпирический материал; высшие звенья выполняют регулятивную функцию по отношению к низшим, являясь условием единства знания на предшествующей ступени. Эти идеи Канта стали понятиями позитивистски ориентированным ученым лишь в свете современных попыток аксиоматизации физических теорий. Необходимость синтетических суждений *a priori* означает несводимость физической теории к логике, необходимость содержательных допущений — аксиом. Чистое дедуктивное построение физики, по Канту, невозможно. «Высший принцип синтетических суждений *a priori*» указывает, что система аксиом в конечном итоге оправдывается лишь в целостной системе знания путем ее приложения в опытном исследовании. В учении о регулятивных идеях разума Кант по-своему уловил методологи-

ческую функцию философии по отношению к конкретным наукам. В учении о единстве знания правота Канта в том, что единство объекта еще не гарантирует единство знания о нем и не отменяет необходимости исследования внутренних механизмов познания, обеспечивающих его единство. И, наконец, в-третьих, предельные предпосылки, или «основания» физической теории, имеют, по Канту, «метафизический», т. е. философский характер. Они содержат в себе представление о природе в целом и обусловлены категориальной структурой мышления: «Всякая подлинная метафизика почерпается из самого существа мыслительной способности <...> она охватывает чистые акты мышления, ... единственно которые приводят многообразное содержание эмпирических представлений в закономерную связь. Вот почему физики-математики никак не могли обойтись без метафизических принципов...» (6, 61—62).

Э. Кассирер, исследуя влияние математической физики на Канта, уделил главное внимание анализу понятия «природа». Он утверждал, что новое естествознание отказалось от познания «субстанций и причин», открыв подлинный предмет науки (а вместе с тем и подлинную реальность) — отношения, порядок явлений. Он ссылаясь в подтверждение своего взгляда на авторитет основоположников научной физики и химии¹¹. Кассирера поддержал и Г. Мартин, писавший, что «природа» у Канта — это «механическая закономерность», которая является «полностью и целиком совокупностью чистых отношений. Этот взгляд лежит на самом деле в основе нового естествознания...»¹². Кант определил природу как «порядок и регулярность в явлениях». Если учесть, что рассудок, по Канту, есть способность связывать, упорядочивать, устанавливая отношения (и не обращать внимания на то, что отношения устанавливаются между явлениями, аффицированными вещами в себе), то отсюда ясно, что рассудок и природа — одно и то же. Видно, что в основе идеалистической тенденции у Канта лежит система упрощений и абстракций отождествления. Корень идеализма Канта (и Кассирера) лежит в понятии закона, ставшего центром новой науки. На математизацию как источник идеализма обратил внимание В. И. Ленин¹⁴. Диалектика процесса познания такова, что выделение одних сторон природы требует отвлечения от других, научное изучение движения предполагает отвлечение от того, что движется. То, что у классиков науки было методическим приемом с целью достижения точного и достоверного знания об одной из сторон природы, превратилось у философов-идеалистов в «границы» и «окончательный предмет» познания. Речь идет, по сути дела, о проблеме общего. Значение математической физики для Канта определялось в данном случае необъяснимостью ее основных понятий средствами эмпиризма, так как они не могут быть поняты как родовые понятия. Аргументация Канта «бьет всякий материализм, кроме диа-

лектического». В. И. Ленин отметил, что в основе идеализма лежит убеждение, будто общее есть мысль, «общее (понятие, идея) есть *отдельное* существо»¹⁵, а материя — это непременно что-то «вещное», «телесное» и т. п. Проблема общего, формы, единства всюду питает идеализм Канта. На всем протяжении рассуждений в «Критике чистого разума» он говорит о «формальном» характере своего идеализма, о «формальных» условиях опыта и т. д. Однако из простого требования единства «возможного опыта» едва ли можно вывести какие-либо содержательные «чистые» законы природы. Г. Коген отметил, что на самом деле Кант вывел систему категорий и основоположения не только из логики, но и из принципов механической физики¹⁶, дав им более общую формулировку. Тем самым как состав системы категорий, так и представление о ее законченности и полноте, проистекли, в известной мере, из убеждения Канта в аподиктичности механической физики как единственно возможной науки о природе. Иное представление о науке было бы связано с иным учением о категориях. Анализ показывает: «Значение концепций, развитых классиками философской мысли, не следует слишком тесно связывать с судьбами тех или иных отдельных научных теорий...»¹⁷. Кант исходил не из конкретного естественнонаучного содержания механической физики, но из определенного идеала аподиктической науки, который он сам «сконструировал» на ее основе. Он дал настолько общие и осторожные формулировки «чистых законов природы», «метафизических начал естествознания»: материи, движения, пространства, времени и силы, что без оговорок нельзя говорить ни об абсолютизации классической физики как таковой, ни даже об абсолютизации ее философских оснований. Во всяком случае, здесь требуется специальное исследование. Кант был прав: у естествознания есть не только математические, но и «метафизические» начала. Механическая картина мира лежала в основе физики Ньютона¹⁸ и вместе с экспериментальным исследованием составляла «условие ее возможности». Она длительное время лежала в основе всей классической физики, обеспечивая ее единство как одной науки. Именно она была «идеальной моделью природы» в целом, исходным представлением о строении мира.

История показала, что физическая картина мира меняется. На смену механической пришла электродинамическая, затем — квантово-полевая. Несмотря на предельную осторожность и проницательность, Кант все же канонизировал некоторые черты современного ему естествознания, его стиля мышления. Это признают даже исследователи творчества Канта, ратующие за сохранение его «основного взгляда» (Э. Кассирер, Г. Мартин, К. Вайцзекер, И. Штроемeyer и др.), особенно в отношении «Метафизических начал естествознания». Следует вместе с тем учитывать, что суть кантовской постановки вопроса — в стрём-

млении открыть предельные основания всякого научного взгляда на мир¹⁹. Для опровержения такой постановки вопроса недостаточно ссылки на факт изменчивости научного знания. Надо показать несоответствие кантовской «картины мира» современной как следствие априоризма, который в принципе не может вывести никакой содержательной картины из одних только «условий возможности опыта». Это можно доказать лишь путем марксистского анализа самого феномена научного знания, в частности, генезиса физической картины мира, которая, видимо, играет своеобразную роль «посредника» между физикой и другими областями культуры.

Кантовская постановка вопроса требует показать необходимость подобных предпосылок и их функции, не отодвигая вопроса об их оправдании в «туманную даль» — прошлого или будущего. История науки сама по себе еще ничего не доказывает, ибо она зависит от теории науки. Поэтому опровергнуть трансцендентализм может лишь более глубокая теория, которая лучше, чем Кант, опирается на историю науки, а именно, владеет общей теорией развития. Простое указание на то, что «все меняется», не поднимается выше кантовского априоризма. Оно не улавливает основной мысли Канта. Он знал, что наука развивается, однако считал это обстоятельство «совершенно второстепенным». От предпосылок, думал Кант, мы не можем избавиться даже тогда, когда мним, что вышли за их пределы. Кант остро поставил вопрос: как избежать априоризма, обосновывая истинность научного знания? Дальше Канта смогла пойти только материалистическая диалектика, разработавшая учение о соотношении абсолютной и относительной истины.

Некоторые же философы, и даже физики, и сегодня идут за Кантом. К. Вайцекер, например, считает, что «приближающееся систематическое единство физики требует рефлексии условий возможности единства физики, т. е. рефлексии, на которую не отважился никто, кроме Канта»²⁰. Допущение возможности окончательной науки, по его мнению, не менее обоснованно, чем допущение бесконечного развития. Если же «вообще должна существовать самая общая научная теория, то она должна быть в точности теорией возможности опыта — и более ничем», «система предварительных условий всех возможных опытов и есть самая общая научная теория»²¹, которую Вайцекер и пытается набросать. Он идет даже дальше Канта, утверждая, что будущая научная теория (после создания физики элементарных частиц) «позволит дедуцировать каждую эмпирическую закономерность»²². Такого же взгляда придерживался и А. Эддингтон. Мы знаем, что вывести физику из одних «условий возможности» не удастся. Об этом лишний раз свидетельствуют длительные и безуспешные попытки Канта найти переход от метафизических «начал естествознания» к физике посредством апри-

орного конструирования «теплорода» (6, 597, 600, 647—646, 649).

Если бы априорные конструкции Канта даже полностью соответствовали современной физике, это означало бы всего лишь, что он «гениально угадал» существенные черты имеющегося физического познания на основе анализа классической физики. Кант действительно угадал многое. Тот, кто сравнивает его идеи с современной наукой, поражается количеству «точек соприкосновения» между ними. Он, например, связал модусы времени с основными законами природы. В современной физике основные законы сохранения и фундаментальные характеристики физических объектов связываются со свойствами пространства-времени. Первая «аналогия опыта» сформулирована в столь общей форме, что под «постоянством субстанции» можно понимать и сохранение массы, и сохранение энергии, и константность других физических величин. Кант проницательно связал во «второй аналогии опыта» объективный временной порядок с причинностью.

Сложный, противоречивый характер философии Канта приводит к прямо противоположным суждениям о ее отношении к современной физике. Скажем, большинство исследователей считает, что априоризм Канта полностью опровергнут появлением неевклидовых геометрий и применением геометрии Римана в общей теории относительности. Другие же (М. Лауэ, Э. Кассирер, К. Вайцекер, И. Шнайдер) признают правоту Канта, внося в его учение некоторые поправки. Они ссылаются на тот факт, что Кант допускал возможность неевклидовых геометрий и такое допущение не находится в противоречии с его концепцией. Ошибочным было, очевидно, утверждение о невозможности их «конструировать», т. е. представить наглядно, вследствие чего они не могут быть использованы в физике. Это положение вытекало из убеждения в единственности классической физики. Сторонники априоризма несколько модифицировали точку зрения Канта. В основе физической науки, утверждают они, лежат некоторые первичные пространственно-временные интуиции порядка («быть подле» и «быть после»), которые не следует связывать с какой-либо определенной геометрической структурой²³. Эти «защитники» Канта обходят ту реальную проблему, из которой выросло учение Канта об априорности евклидовой геометрии: проблему выделенности, особого положения евклидовой геометрии среди других геометрий. Это логически простейшая геометрия, все другие возникли на ее основе, и их наглядная компонента заимствована из нее. Главное же заключается в том, что неевклидовы геометрии используются в физических теориях, описывающих микро- или мегаобъекты, которые непосредственно в чувственном восприятии не могут быть даны. Высказывается мысль, что классическая физика адекватно описывает «макромир», т. е. часть объ-

ективного мира, ставшую предметом чувственного восприятия человека. В таком случае евклидова геометрия теснее связана с чувственным созерцанием, чем неевклидовы. Кроме того, она «априорна» (как и классическая физика) в том смысле, что вся информация о физических явлениях, недоступных органам чувств, в конечном итоге проходит через «макромир» и принимает «евклидовы» и «классические» формы. Классическая физика лежит в основе неклассической. Все экспериментальное знание описывается на «языке» классической физики.

Нелегко решить также вопрос: можно ли еще называть геометрией и пространством многомерные, бесконечномерные и «безразмерные» (дискретные) «пространства» современной математики, которые используются в квантовых теориях поля. Кант оказался в некоторой степени прав: понятия пространства и времени оказались исходными и фундаментальными и на эмпирическом, и на теоретическом уровнях исследования, но вопрос о том, какие из абстрактных пространственно-подобных математических структур имеют смысл описания физического пространства, нельзя считать раз и навсегда решенным²⁴. Открыв новые области реального мира, современная физика показала, что проблема геометрии и пространства значительно сложнее, чем это представлялось Канту. Одновременно она дает понять особенности евклидовой геометрии и классической физики, способствовавшие возникновению иллюзии об их «априорности».

Квантовая механика положила начало еще более глубокому перевороту в физических воззрениях. Ее положения использовались как для опровержения, так и для подтверждения субъективизма и агностицизма Канта. Больше всего споров вызвали проблема причинности²⁵ и проблема наглядности. Неоднозначность оценок связана с возможностью различной интерпретации как философии Канта, так и квантовой теории. Соотнося квантово-механическое учение о причинности с теорией Канта, следует учитывать ее противоречивость и «многослойность». Прежде всего, Кант указал на неотъемлемость для естествознания принципа причинности в его наиболее общей форме. В понятии причинности как связи состояний, объективной, закономерной временной последовательности физически взаимодействующих явлений нет еще ни зерна механического детерминизма. Однако Кант, видимо, имел в виду однозначную связь состояний, в которой данные следствия с необходимостью порождаются данными причинами. Возможность принципиально вероятностного поведения материи, как и квантованного характера физических величин, он, конечно, предвидеть не мог. Ограниченность кантовской системы категорий, ориентированной на естествознание, связана и с известной гипертрофией принципа причинности в ущерб другим видам объективной взаимосвязи. Самое же главное в учении Канта о причинности, однако, не в этом, а в том,

что он выводит причинность из субъекта, из сознания, отрицая объективную закономерность природы, не зависящую ни от какого субъекта и его категорий. Этой стороны учения Канта не может доказать ни квантовая, ни какая-либо другая физика. Напротив, открывая в природе новые, неведомые доселе из «априорных соображений» виды объективных связей, физика указывает на неисчерпаемость природы.

Больше всего споров и «субъективистских шатаний» физиков вызвала проблема наглядности в квантовой механике. Она (механика) описывает микроявления двумя противоположными наглядными способами, которые не могут быть совмещены в образе одного объекта²⁶. К. Вайцзекер пишет в связи с этим, что микрообъект «является» нам в опыте то как частица, то как волна. Классическая физика адекватно описывает это его «явление», но об атоме «самом по себе» она еще ничего не говорит. «Атом» в данном случае, по его мнению, есть чисто отрицательное понятие, оно говорит лишь о том, какие виды понятий не следует вводить в физику. Правда, К. Вайцзекер оговаривается, что сходство с кантовой антиномией здесь формальное²⁷. В отличие от него профессиональные философы-идеалисты из подобных рассуждений физиков делают выводы: «современная наука подтверждает своими результатами, что мы не можем узнать вещи в себе, их внутреннюю природу»²⁸. Мы уже видели, что речь идет, по существу, о диалектике развития познания, отражающей диалектику самой природы. Кант отказался от диалектики, выведя за пределы науки «атом сам по себе». Современная физика идет другим путем. Она отказывается от громкого, но пустого титула «аподиктической науки», предпочитая узнать, каков все же атом «сам по себе». Для достижения этой цели она готова пересмотреть любые «априорные принципы».

Вместе с тем кантовские антиномии отразили ту реальную диалектику, которая обнаружилась и в развитии квантовой теории: неизбежное образование внутренних противоречий, которые «сигнализируют» о неадекватности внешнего отношения познания к объекту. Благодаря этому осознается «идеальный» характер прежних представлений («природа не обязана быть такой, какой мы ее представляем») и необходимость выработки качественно новых представлений, перехода на новый уровень познания, к сущности «второго порядка»²⁹. Развитие науки нельзя остановить никакими априорно устанавливаемыми границами, хотя бы они устанавливались и из благих побуждений. Современная наука как никогда остро ставит вопрос об активности субъекта познания, конструирующего множество субъективных моделей, понятий, образов, в которых он пытается осмыслить окружающий мир. Значение вопроса о том, каковы «условия возможности» объективности, истинности этих представлений науки, впервые было осознано Кантом. Ответ же его,

конечно, слишком узок и гипертрофирует лишь отдельные, хотя и существенные, стороны реального процесса познания. Эти «условия возможности» находятся прежде всего в окружающей нас природе, а затем уже — в активной познавательной и практической деятельности человека. Признать объективную истинность научного знания, учитывая его субъективность и изменчивость, может только диалектический материализм. Поэтому в конечном счете самые глубокие корни кантовского идеализма находятся в диалектическом характере познания, который был осознан Кантом и который он пытался «уничтожить», спасая идеал «аподиктической» науки, отказываясь во имя этой цели от материалистического понимания предмета и сущности научного познания, а тем самым и познания вообще.

¹ Асмус В. Ф. Кант М., 1973, с. 40, 186—187; см. также примечания Т. И. Ойзермана к 6-му тому Сочинений И. Канта (М., 1966, с. 667).

² Это хорошо показано В. А. Жучковым. См.: Система философии Канта и ее трансформация в неокантианстве. — В кн.: Кант и кантианцы. М., 1978, с. 10—96.

³ См.: Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч. Т. 18, с. 206.

⁴ Дробницкий О. Г. Теоретические основы этики Канта. — В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 125.

⁵ Kants gesammelte Schriften. В. XVIII. Berlin, 1928, Refl. 6344.

⁶ Киссель М. А. Идеализм против науки. Л., 1969, с. 134.

⁷ Плеханов Г. В. Сочинения. Т. 18. М.—Л., 1925, с. 327—328.

⁸ Cassirer E. Philosophie und exakte Wissenschaft. Kleine Schriften, 1969, S. 126.

⁹ Martin G. Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie. Berlin, 1969, S. 4, 43.

¹⁰ Швырев В. С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978, с. 63.

¹¹ Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. В. II. Berlin, 1911, S. 404, 433.

¹² Martin G. Immanuel Kant..., S. 78, 106—107.

¹³ Cassirer E. Das Erkenntnisproblem..., S. 670—672, 737—738.

¹⁴ См.: Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч. Т. 18, с. 326.

¹⁵ Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 329—330.

¹⁶ Cohen G. Kants Theorie der Erfahrung. Berlin, 1918, S. 314.

¹⁷ Абрамян А. А. Кантова философия математики: старые и новые споры. Ереван, 1979, с. 82.

¹⁸ Мостепаненко М. В. Философия и физическая теория. Л., 1969, с. 94—95.

¹⁹ Это отметил В. С. Швырев. См. указ. соч., с. 74.

²⁰ Plaass P. Kants Theorie der Naturwissenschaft. Göttingen, 1965, Vorrede.

²¹ Weizsäcker C.-F. F. v. Die philosophische Interpretation der modernen Physik. Halle/Saale, 1973, S. 17—19.

²² Weizsäcker C.-F. F. v. Kants Theorie der Naturwissenschaft nach P. Plaass. — «Kant-Studien», 1966, 56, H. 3—4, S. 543.

²³ См.: Schneider I. Das Raum-Zeit Problem bei Kant und Einstein. Berlin, 1921, S. 68; Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна. Пг., 1922, с. 89, 90, 92, 108, 115—117.

²⁴ Мостепаненко М. В. Пространство-время и физическое познание. М., 1975, с. 11.

²⁵ Weizsäcker C.-F. F. v. Zum Weltbild der Physik. Leipzig, 1947, S. 88—89; Bröcker W. Kant über Wahrnehmung und Erfahrung. — «Kant-Studien», 66, H. 3, S. 312; Hartmann M. Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaft. Jena, 1948, S. 203—204; Cassirer E. Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Göteborg, 1938, S. 158.

²⁶ См., напр. Schrödinger E. What is matter? — «Scientific American», vol. 189, N 3, 1953, p. 52.

²⁷ Weizsäcker C.-F. F. v. Zum Weltbild..., S. 112.

²⁸ Kaestner H. Kant und die moderne Naturwissenschaft. Die Erörterung der Hauptthesen der «Kritik der reinen Vernunft». — «Zeitschrift für philosophische Forschung». Meisenheim am Glan, 1964, B. 18, H. 1, S. 120.

²⁹ На связь антиномий Канта с понятием антиномий-проблем неоднократно указывал И. С. Нарский.

Л. А. КАЛИННИКОВ

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ КАНТОВСКОГО АГНОСТИЦИЗМА

Подобно тому как почти каждое положение кантовской философской системы не может быть воспринято однозначно и вызывает противоречивые истолкования, напряженные столкновения рождает и его утверждение о непознаваемости мира вещей в себе. Оно включено в сложные и многообразные отношения с другими моментами «критической» философии, несущими в себе противоположные, взаимно ограничивающие друг друга тенденции. Эти-то сталкивающиеся тенденции естественно вызывали у последователей Канта стремление очистить их одну от другой и добиться большей определенности в желаемом направлении. «Критика кантианства слева и справа» осуществляется и в отношении кантовского агностицизма, достигая порой антагонистического пафоса.

В интерпретации кантовского агностицизма история философии может опереться на мощную традицию восприятия Канта как скептика чистой воды, сближающую и даже отождествляющую в данном отношении позиции Канта и Юма. Эта субъективно-идеалистическая традиция самым непосредственным образом связана с неокантианством и позитивизмом. Ее не оставил без внимания В. И. Ленин, переворачивая тома и тома писаний философов названных направлений. Известная общность во взглядах Канта и Юма есть, сближение этих философов небеспочвенно. Конспектируя «Науку логики» Гегеля, В. И. Ленин отметил тот факт, что и Гегель не проходит мимо этой общности. Резюмируя рассуждения Гегеля, он пишет: «Кант и Юм — скептики. — И спрашивает далее: В чем Гегель видит скептицизм Юма и Канта?»¹ Ответ В. И. Ленина на этот вопрос таков: «По-видимому, скептицизм Гегель видит здесь в том, что Юм и Кант в «явлениях» не видят *являющейся* вещи в себе, отрывают явления от объективной истины, сомневаются

в объективности познания, alles Empirische отрывают, weglassen, от Ding an sich...»²

В то же время к оценке агностицизма Канта возможен и иной подход, также имеющий не менее длительную традицию. Последняя традиция исходит из внутренних побудительных импульсов самой «критической» философии противостоять релятивизму и агностицизму, «отдать должное... знанию против скептицизма Юма»³. Эта традиция отводит агностицистским идеям Канта соответствующее место, отправляясь от общего духа гносеологической теории основоположника немецкой классической философии; дух же его теории познания дал возможность И. Дицгену писать, что Кант «пользовался своим гением для революционного развития науки»⁴.

Углубленное изучение теории познания И. Канта, предпринимаемое в последнее время под воздействием внутренних потребностей развития нашей философской науки, приводит к акцентированию внимания исследователей не на слабостях, а на сильных сторонах Кантовой теории. Только этим сильным сторонам она обязана за то прочное двухвековое внимание философов различных направлений, которое не ослабевает, а, напротив, нарастает с течением времени. «Диалектический материализм в отличие от метафизического способа мышления, — отмечает Т. И. Ойзерман, — обосновывает необходимость позитивной оценки противоречий, присущих выдающимся философским учениям»⁵. В философской борьбе, что ведет в настоящее время диалектический материализм с различными буржуазными философскими течениями, конструктивные возможности его приобретают решающее значение. А потому для философов-марксистов естественно стремление опереться на конструктивные моменты во всем прогрессивном философском наследии прошлого. Именно это заставляет исследователей теории познания Канта обращаться не к первой, а ко второй историко-философской традиции.

Еще в конце 50-х годов такой крупный знаток философии немецкой классики, как К. С. Бакрадзе, писал, что «Кант не признал бы справедливой современную характеристику его философии как агностической»⁶, причем исходил он в данном вопросе не только из положения дела в системе самого Канта, но и из гегелевского отношения к сути вопроса. В настоящее время большинство исследователей разделяют эту точку зрения. Так, А. В. Гулыга утверждает: «...некоторые пассажи в «Критике чистого разума» дают повод для ошибочных интерпретаций. Но общий пафос трактата очевиден — обосновать начала науки. Поэтому нельзя безоговорочно обвинять Канта ни в агностицизме, ни в субъективном идеализме. У Канта можно обнаружить лишь элементы того и другого, но нет никакого резона отдавать его целиком нашим идейным противникам»⁷. Еще более определенно выражает эту точку зрения А. И. Ракилов, ко-

торый уверен, что вещь в себе, «согласно Канту и вопреки широко распространенному заблуждению, не есть нечто вообще непознаваемое, но есть непознаваемое средствами эмпирического исследования, т. е. с помощью индуктивных рассуждений»⁸. Разумеется, исследователи творчества Канта вряд ли согласятся с таким уточнением, из которого следует, что вещь в себе познаваема средствами теоретическими. Но несомненно, что вся система познавательных способностей души, которой располагает человек, в состоянии проникнуть в структуру вещей в себе, скрытую как от эмпирического, так и теоретического уровней чистого (от других функций очищенного) познавательного сознания. Однако об этом более подробно речь пойдет ниже.

Высказывания такого рода можно множить и множить, они принадлежат Л. А. Абрамяну, Г. В. Тевзадзе и др. Однако дело не в их множестве, дело в направленности их сути.

Этот подход является реализацией ленинского завета в отношении изучения наследия Канта, сформулированного В. И. Лениным как «два афоризма», не утративших своей завещательной силы до настоящего времени. Выразил эти афоризмы В. И. Ленин так: «1. Плеханов критикует кантианство (и агностицизм вообще), более с вульгарно-материалистической, чем с диалектианцев и юмистов более по-фейербаховски (и по-бюхнеровски), а *limpne* отвергает их рассуждения, а не *исправляет* (как Гегель исправлял Канта) эти рассуждения, углубляя, обобщая, расширяя их, показывая *связь* и *переходы* всех и всяких понятий. 2. Марксисты критиковали (в начале XX века) кантианцев и юмистов более по-фейербаховски (и по-бюхнеровски), чем по-гегелевски»⁹. Кроме Плеханова, В. И. Ленин, несомненно, прежде всего имеет в виду труды Ф. Меринга и П. Лафарга, такие, например, как работа последнего «Проблема познания», опубликованная в 1910 году.

В чем же заключаются достоинства гегелевской оценки агностицизма Канта? Эти достоинства В. И. Ленин отметил, подробно изучая и конспектируя «Науку логики», но еще до такой обстоятельной работы он уже составил себе представление об этих достоинствах. Мало того, в практике работы над «Материализмом и эмпириокритицизмом» В. И. Ленин сумел опереться на их методологические возможности.

Гегель прежде всего исходит из того, что утверждению о непознаваемости вещей в себе, роднящему Канта с Д. Юмом, предшествует глубокое и всестороннее обоснование Кантом научного познания, что по праву и должно привлекать внимание философов, а вовсе не конечный результат. «То философствование, которое у нас более всего распространено, — пишет Гегель, — *не идет* дальше кантовских выводов, согласно которым разум не способен познать никакого истинного содержания и в отношении абсолютной истины следует отсылать к вере. Но это

философствование непосредственно начинается с того, что у Канта составляет вывод, и этим сразу отбрасывает предшествующие построения, из которых вытекает указанный вывод и которые составляют философское познание»¹⁰. Останавливаться на агностических выводах Канта при таком положении вещей фактически равносильно тому, что проделал Л. Фейербах с самой гегелевской философией. Остроумная энгельсовская характеристика фейербаховской процедуры широко известна. Кантовское утверждение об ограниченности познавательных возможностей человека Гегель назвал «экзотерической»¹¹ стороной кантовской философии, за которой скрывается нечто значительно более глубокое, однако добирается до этой глубины только тот, кто не пожалует сил, чтобы войти в число посвященных.

В соответствии с этим Гегель обращает внимание на один очень важный момент, — который не проходит мимо внимания В. И. Ленина, — заключающийся в том, что Кант область непознаваемого сжимает фактически до состояния абстрактной точки, которой не находится места в реальном мире. Зато мир наличного и «возможного» опыта, не ставшего никаким преград познанию, беспределен. Гегель не устает показывать, а В. И. Ленин вновь и вновь фиксировать, что «так называемая вещь в себе лишь ein Gedankending der leeren Abstraktion». — «у Канта *«пустая абстракция»* вещи в себе на место живого Gang, Bewegung знания нашего о вещах все глубже и глубже»¹². В. И. Ленин выписывает следующее рассуждение Гегеля: «...**новейший идеализм не позволял себе смотреть на познание как на знание о вещи в себе; ...кажимость вообще не должна была бы иметь основы какого-либо бытия, вещь в себе не должна была бы входить в эти знания.** Но вместе с тем скептицизм допускал многообразные определения своей кажимости, или, скорее, его кажимость имела содержанием все многообразное богатство мира. Равным образом, явление идеализма охватывает собой весь объем этих многообразных определенностей»¹³ — и помечает его знаком nota bene. (Здесь под новейшим идеализмом, скептицизмом, идеализмом везде имеется в виду философия Канта.) Из этого рассуждения с необходимостью следует, что скептицизм критической философии только по форме есть скептицизм, на деле такового совсем не представляя, ибо непознаваемой с его точки зрения является лишь «пустая абстракция», тогда как все реальное не имеет ни малейших запретов познающему разуму.

Гегель, с неизменным пиететом относящийся к творчеству Канта, выделяет и еще один момент, для интерпретации кантовского агностицизма, с нашей точки зрения, пожалуй, важнейший. Он никогда не оставляет его вне поля своего внимания, неизменно делая соответствующие оговорки. Так в предисловии к первому изданию «Науки логики» он, рассматривая положение логики и вообще метафизики в системе современ-

ного ему образования, по поводу «критической» философии пишет: «Экзотерическое учение кантовской философии, гласящее, что *рассудок не вправе перешагивать область опыта* и что иначе познавательная способность становится *теоретическим разумом*, который сам по себе порождает только *химеры*, — это учение оправдывало с научной стороны отказ от спекулятивного мышления»¹⁴. Гегель предельно точен, отмечая, что химеры порождает, по Канту, не вообще разум, но теоретический разум и что научно обосновывается в Кантовой философии отказ не вообще от мышления, а именно от спекулятивного мышления. При этом из контекста видно, что слова «это учение оправдывало с научной стороны отказ от спекулятивного мышления» относятся не к философии Канта непосредственно, а к распространившемуся в обществе прагматическому (позитивистскому) духу, пережившему разочарование в романтическом доверии прекраснотушным философским мечтаниям, готовому привлечь в качестве своего оправдания теоретические аргументы скептицизма (в виде кантовского скептицизма), но не замечающему эзотерического смысла кантианства, положительной кантовской метафизики, вовсе не оправдывавшей прагматической ограниченности. Особенно важно было учесть это в «Учении о понятии», поскольку здесь как моменты гносеологические рассмотрены «телеология» (для Канта предмет рефлексивной способности суждения как качественно особой способности сознания) и «идея блага» (для Канта предмет практического разума), что Гегель и делает. Передавая позицию Канта, он отмечает, что *«истина недоступна познающему разуму»*¹⁵. Опять-таки не просто разуму, а познающему разуму.

В этом между Кантом и Гегелем одно из существеннейших различий и расхождений, дающих преимущества то одному из гениев немецкой философской мысли, то другому. Иммануил Кант в своей системе рассматривает три качественно несводимых друг к другу способности души (познавательная способность, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания, которым соответствуют специфические познавательные механизмы: рассудок, рефлексивная способность суждения и практический разум). Для Канта они ни в каком смысле не могут быть тождественными: каждая располагает своим, уникальным, знанием. Правда, две последние способности, по Канту, обнаруживают известную близость и могут быть в наших целях объединены в практически-ценностное сознание (или нормативно-ценностное) и противопоставлены первой способности — познавать мир. Для смысла кантовского агностицизма весьма важно убеждение Канта, что принципиальная ограниченность познающего разума миром явлений не означает абсолютной невозможности постичь мира вещей в себе. Это и в самом деле невозможно было бы, если бы сознание человека ограничивалось только познавательной способностью и не

обладало бы практически-ценностной своей стороной. Структуру мира вещей в себе человек познает, но познает совершенно особым — практически-ценностным — образом. Оба вида знания: научное знание о мире явлений и практически-ценностное (нравственно-эстетическое) знание о мире вещей в себе — могут лишь взаимно дополнять друг друга, не входя в более глубокие, интимные отношения. Если принять во внимание оба вида знания, то обвинение Канта в агностицизме вообще становится проблематическим. К тому же необходимо учитывать, что как практический разум, так и рефлексивная способность суждения, будучи отличными от теоретического, спекулятивного разума, тем не менее представляют собой не иррациональные, а столь же рациональные способности, как и теоретический разум. Они действуют с помощью тех же самых психических механизмов, что и способность познания. В «Антропологии с прагматической точки зрения», а еще более в черновых набросках к ней Кант это обстоятельство специально весьма подробно рассматривает. Он пишет, что «все способности: познания, чувства, желания — могут быть чувственными или интеллектуальными»¹⁶. Чувственные способности как низшие страдательны, интеллектуальные, или высшие, «определены деятельно». Все эти способности он перечисляет: «Чувственные представления, чувственное удовлетворение и неудовлетворение, чувственное желание; мыслительные представления, мыслительное удовлетворение, мыслительное желание»¹⁷. Это единство психических механизмов, в которых надо видеть неперемное участие чувственности с ее зависимостью от вещи в себе как средства аффицирования, решительно препятствует иррационалистическому истолкованию любой из функций сознания.

Гегель решительно против такого кантовского ограничения возможностей познающего разума, для теоретически-спекулятивного подхода к миру нет, с его точки зрения, никаких границ, в том числе и со стороны функциональных способностей сознания. Сам он такого принципиального различия между разумом познающим, с одной стороны, и практически-ценностным, с другой стороны, не проводит. Три кантовские способности отождествляются им в одной, они гносеологизируются, выступают как моменты саморазвертывания «понятия», тем более, что и у Канта все они рациональны, т. е. каким-то образом все же едины.

Наличие у Канта несводимых друг к другу качественно специфичных способностей сознания органически связано с его дуализмом, теоретической непоследовательностью. Субъектом организованный мир вещей для нас тесно связан с познавательными теоретическими способностями, тогда как объективный мир вещей в себе непосредственно связан с практически-ценностным сознанием. Такая непоследовательность решительно устраняется Гегелем, как до него была устранена, каждый раз

по-своему, Фихте и Шеллингом. А устранение дуализма требует устранить и дуализм (тем более нестрого проведенную троичность) способностей души.

Есть и другой мотив для гегелевского отождествления способностей души. Он заключается в значительно более широком, чем у Канта, понимании практического разума. Если Кант ограничивал свой практический разум нравственным сознанием, выводя за его строго очерченные границы даже легальные нормы права и политики, а тем более утилитарно-прагматические нормы, то Гегель подобные ограничения снимает. Свобода и необходимость для него не просто согласуются, коррелируют с течением времени, но образуют диалектическое единство, доходящее до тождества противоположностей.

Обнаружение диалектического единства установленных Кантом способностей души является несомненным теоретическим завоеванием Гегеля, но их фактически полное отождествление, растворение в гносеологическом моменте практического разума Канта имеет как положительные, так и негативные последствия.

Главным положительным итогом этой мыслительной операции оказывается включение практики в процесс познания как важнейшего момента этого процесса. В. И. Ленин выписывает в своем конспекте: «Идея, поскольку понятие *для себя* является теперь самим по себе определенным понятием, есть *практическая идея, действие*»¹⁸. Обдумывая это положение, В. И. Ленин пишет: «Теоретическое познание должно дать объект в его необходимости, в его всесторонних отношениях, в его противоречивом движении *an und für sich*. Но человеческое понятие эту объективную истину познания «окончательно» ухватывает, уловляет, овладевает ею, лишь когда понятие становится «для себя бытием» в смысле практики. Т. е. практика человека и человечества есть проверка, критерий объективности познания. Такова ли мысль Гегеля?»¹⁹. И завершает обдумывание так: «...несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной («абсолютной», по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания: см. тезисы о Фейербахе»²⁰.

Но, конечно, гегелевское растворение практики в познании влекло за собой крайний идеализм в виде тождества бытия и познания, что было по отношению к кантовскому их различению несомненным движением вправо в философской теории. К. Маркс в своем следовании Гегелю вынужден был поправлять последнего в духе Канта, и особенно Фейербаха. Гегелевское включение практики в теорию познания равнялось «абсолютному идеализму». «Для Гегеля *действие*, практика, — писал В. И. Ленин. — есть *логическое «заключение»*, фигура логики»²¹. Реальное соотношение практики и познания здесь извращено в угоду идеализму: решающей стороной объ-

является познание, а практика — его моментом, соответственно чему чистая теория начинает свое движение и наполняется практикой, а затем вновь возвращается к теории, очищается. Тем самым вырывается реальное звено в цепи событий, но звено разорванное, начинающееся с обрывка цепи и таким же обрывком заканчивающееся. Для материалиста **«практика выше (теоретического) познания**, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но непосредственной действительности»²² — и тут материализм идет на некотором отрезке пути в ногу с Кантом. Если правильно брать в цепи событий звено, не разрывая его, а воспроизводя в его целостности, то начинать надо «от живого созерцания» (данного человеку только в акте практики. — Л. К.), двигаться «к абстрактному мышлению и от него к практике — таков диалектический путь познания истины, познания объективной реальности»²³.

Однако, кроме описанной выше гипертрофии логизирования — превращения всей действительности в «фигуры логики», устранение качественной специфики функций практического разума, растворение момента нетождественности его спекулятивному разуму влечет за собой еще одно отрицательное следствие: процесс познания не встречает никаких преград и плавно (в таких условиях само диалектическое движение может быть определено как плавное, лишь слегка на гребнях волнообразных скачков покачиваемое) достигает абсолютно завершенного состояния. Процесс познания из конкретно-исторического и конкретно-диалектического превращается в абстрактно-исторический и абстрактно-диалектический, почему легко и просматривается все его движение от начала до конца. Один раз введенные принципы уже не нуждаются более ни в каких уточнениях, а тем более, коренных изменениях и перестройках. Их действие осуществляется неукоснительно и беспрепятственно. Все наличное целиком исчерпывается этими принципами. По отношению к скептицизму и агностицизму это противоположная крайность. Она не видит в скептицизме ни грана положительного.

Однако это отступление от подлинной, неупрощенной диалектики. Скептицизм «всегда был ферментом бурного развития»²⁴ философской мысли. Он находил условия и обстоятельства, при которых оказываются сомнительными или просто невыполнимыми самые авторитетные принципы и положения, тем самым расшатывая их кажущийся абсолютным характер. В конечном итоге подвергнутые сомнению принципы дополнялись или заменялись новыми.

Агностицизм Канта в этом отношении не был исключением. В своем решительном ограничении познавательных возможностей теоретического сознания миром явлений Кант подвел итог традиции философской мысли XVII—XVIII вв. абсолютизировать возможности механистических метафизических принципов

мышления. Он показал, что под этой абсолютизацией нет никакой почвы, что все попытки представить принципы механицизма универсальными, все и вся объясняющими принципами, в самом корне обречены на неудачу. Дело в том, что биологические и социальные явления, осуществляющиеся в соответствии с принципами цели и свободы, никак не могут быть объяснены механистически. Принципы механицизма оказались перед ними бессильны, несмотря на все попытки (начатые задолго до Декарта, а законченные много после Ламетри) подчинить себе поведение живого организма и человека. Феномены свободы и целесообразного поведения по отношению к метафизическому мышлению не могут быть не чем иным, как вещами в себе. Познать их метафизическому мышлению не дано в принципе. Фактически Кант, в отличие от Юма, подвергал сомнению не вообще возможности человеческого сознания, ограничивал не вообще разум, а подвергал сомнению метафизический разум, ограничивал возможности научного познания, опирающегося на принципы механицизма. В этом смысле Кант завершил период в развитии науки, который можно определить как период классического неэволюционизма. В марксистских историко-научных трудах эта мысль является общепризнанной. Она все шире принимается и западной эпистемологией как в рамках постпозитивистского историко-мировоззренческого направления (Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд и др.), так и в структуралистских исследованиях. Например, в книге Мишеля Фуко «Слова и вещи» анализируется «разрыв в эпистеме западной культуры», «которым в начале XIX века обозначается порог нашей современности»²⁵. Он пишет, что на стыке XVIII и XIX веков «система позитивности изменилась во всем своем объеме»²⁶, и прямо связывает это изменение с именем Канта. Смысл изменения заключается в переходе к эволюционизму в стиле мышления, характеризующему, согласно Фуко, современный стиль, современное историческое состояние культурной эпистемы. Этот эволюционизм рисуется признающим момент прерывности в развитии. Но прерывность эта только поверхностна и, как выясняется, чисто субъективна. «Прерывность, — пишет М. Фуко, — то есть то, что иногда всего лишь за несколько лет какая-то культура перестает мыслить на прежний лад и начинает мыслить иначе и иное, — указывает, несомненно, на внешнюю эрозию, на то пространство, которое находится по другую сторону мысли, но в котором тем не менее культура непрестанно мыслила с самого начала»²⁷. Подобный подход к эволюции очень близок пониманию эволюции П. Тейяром де Шарденом, и, несомненно, вольно или невольно восходит к Кантовой теории эволюции²⁸.

Однако с именем Канта связан двойной разрыв в стиле мышления, происходивший на рубеже XVIII—XIX веков. Первый, недостаточно решительный и резкий (его-то М. Фуко и

имеет в виду), — это переход к эволюционистскому стилю мышления, остающемуся в пределах метафизических принципов познания²⁹. Самим Кантом его эволюционистская концепция развития рассматривается как результат применения рассудка в «Аналитике основоположений». Рассудку вполне удастся сладить с развитием, этот процесс, с точки зрения Канта, не обнаруживает никаких антиномий. Фуко пытается в прокрустово ложе эволюционизма втиснуть принципы мышления современной науки. Второй, имеющий революционно взрывной характер, — это разрыв, приведший к возникновению диалектической логики, диалектического метода. Только его и можно считать стилем мышления современной науки. Разработанный на протяжении первой половины XIX века, диалектический метод мышления медленно, но неуклонно проникал в науку. Можно сказать, что достаточно полно его возможности наукой XIX столетия были использованы лишь раз — в созданной К. Марксом политической экономии. Однако процесс диалектизации мышления всей науки приобрел лавинообразный характер на рубеже XIX—XX веков, начиная с ситуации «кризиса в физике».

Формирование диалектического метода мышления, ставшего методологической основой науки XX столетия, органически связано с идеей Канта о непознаваемости вещи в себе теоретическим разумом (т. е. механистически), но постижимости ее иным способом, коренным образом отличным от механицизма и его принципов. Таким способом Кант считает телеологический метод. Принципы этого метода лежат у него в основе сущностного закона мира свободы — категорического императива. Именно телеологический метод родоначальника немецкой философской классики, объединяющий единым механизмом рефлексивную способность суждения и практический разум, с нашей точки зрения³⁰, был той питательной средой, из которой с помощью Фихте, Шеллинга и, наконец, Гегеля рождена была диалектика.

Кант фактически продемонстрировал историческую ограниченность казавшихся незыблемыми (в том числе и для него самого, когда речь шла о познании неорганической природы) принципов, но он одновременно показал, что расширение и углубление принципов познания в границах самого познания невозможно — оно возможно только на условиях выхода в ценностно-практическую область духовной культуры, значительно теснее познания связанной с меняющейся системой производственных отношений, с материально-производственной практикой общества. Без этой отдушины познание само в себе неизбежно постепенно задыхается в становящейся все более безжизненной атмосфере, перерождаясь в схоластику. Именно поэтому познание конкретно-исторично, его нельзя проследить до «абсолютного» конца, как это хотел сделать Гегель, каждый видимый из настоящего конец — лишь относительный момент целого. Таким образом, даже извлеченный только со

страниц «Критики чистого разума» агностицизм Канта требует достаточно большого числа оговорок; когда же мы берем его во всем объеме философской системы критики, кантовский агностицизм обнаруживает немалое число достоинств.

Эти-то достоинства и были тем главным, как показывает В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», на основании чего оценивали философию Канта материалисты, начиная с Фейербаха и кончая Ф. Энгельсом. В оценке агностицизма Канта марксизм исходит из его достоинств, из того, что Кант «отступает от последовательного агностицизма»³¹. В. И. Ленин пишет, что марксисты отвергают «в системе Канта само-малейшие элементы агностицизма (скептицизма) и идеализма»³². В этом ленинском замечании должно отметить два момента. Первый заключается в том, что при тщательном изучении системы Канта необходимо вскрывать малейшие элементы агностицизма и идеализма, в ней содержащиеся. Но при этом нельзя забывать, что они «самомалейшие». Эти самомалейшие ошибки не могут затемнить всей массы бесспорных достоинств, которые и нужно ставить во главу угла при анализе кантианства. Это второй, и решающий, момент.

В. И. Ленин предостерегает, что в борьбе с Кантом можно оказаться союзником «скептиков и идеалистов», сторонников берклианства и юмизма, таких, как Шульце-Энезидем или Авенариус. Последний, например, в своей борьбе с Кантом «только очищал агностицизм от кантианства. Он боролся не против агностицизма Канта (агностицизм есть отрицание объективной реальности, данной нам в ощущении), а за более чистый агностицизм...»³³.

Помня эти ленинские заветы, мы должны критиковать агностицизм Канта диалектически.

¹ Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 187.

² Там же.

³ Там же, с. 336. Следует отметить, что В. И. Ленин выписывает эти слова из книги Ф. Паульсена «Введение в философию», стремящегося с помощью кантианства обосновать христианскую религию. Поэтому, если Ф. Паульсен — ярый противник юмистского скептицизма, используемого Юмом для критики религии, это еще никак не означает, что Ф. Паульсен — сторонник всемогущества человеческого разума.

⁴ Цит. по: Ленин В. И. Замечания на книге Дицгена «Мелкие философские работы». — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 400.

⁵ Ойзерман Т. И. Диалектический материализм и история философии. М., 1979, с. 132.

⁶ Бакрадзе К. С. Система и метод Гегеля. Тбилиси, 1958, с. 18.

⁷ Гулыга А. В. Послесловие. — В кн.: Бур М., Ирлиц Г. Притязание разума. Из истории немецкой классической философии и литературы. М., 1978, с. 272—273.

⁸ Ракитов А. И. Философия, индукция и вероятность. — В кн.: Кайберг Г. Вероятность и индуктивная логика. М., 1978, с. 364.

⁹ Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 161. Относительно первого из афоризмов, направленного в адрес плехановской критики гносеологии Канта, излишне будет отметить, что В. И. Ле-

нин не оставлял без внимания те замечания, в которых Плеханов демонстрирует более гибкий подход к Канту. Изучая, например, книгу Г. В. Плеханова «Н. Г. Чернышевский», В. И. Ленин выделил следующее место: «...в высшей степени достойна замечания эта ирония истории, превращающей в теоретическое орудие реакции то, что было невинной теоретической ошибкой в более или менее прогрессивном утопизме» (там же, с. 555). Это было сказано Г. В. Плехановым по поводу использования неокантовцами теоретической непоследовательности Канта, но имело смысл и более общий, касающийся моментов утопизма в учении самого Н. Г. Чернышевского.

¹⁰ Гегель Г.-В.-Ф. Наука логики. Т. 1. М., 1970, с. 116.

¹¹ Там же, с. 75.

¹² Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 83. «Еще раз, — пишет В. И. Ленин на стр. 91, — что Ding an sich — абстракция, продукт абстрагирующего мышления». Еще более выразительно этот вопрос обрисован на с. 97: «Вещь в себе вообще есть пустая, безжизненная абстракция. — И далее: Sehr gut!! если мы спрашиваем, что такое вещь в себе, so ist in die Frage gedankenloser Weise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt...».

¹³ Там же, с. 117.

¹⁴ Гегель Г.-В.-Ф. Наука логики. Т. 1. М., 1970, с. 75—76.

¹⁵ Там же, т. 3. М., 1972, с. 25 (см.: Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 154).

¹⁶ Reflexionen Kants zur Anthropologie. Leipzig, 1882, S. 72.

¹⁷ Ibid., S. 70.

¹⁸ Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 193.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же, с. 198.

²² Там же, с. 195.

²³ Там же, с. 152—153.

²⁴ Лосев А. Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика. — В кн.: Секст Эмпирик. Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1975, с. 5.

²⁵ Фуко Мишель. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977, с. 39—40.

²⁶ Там же, с. 40.

²⁷ Там же, с. 99.

²⁸ См. нашу статью «Кантова концепция развития и эволюционистская «диалектика» П. Тейяра де Шардена». — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1979, вып. 4.

²⁹ См. характеристику этой концепции развития: Ленин В. И. К вопросу о диалектике. — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 317 (источником движения в варианте, представленном М. Фуко, является именно «субъект».)

³⁰ Более подробно обоснование роли телеологического метода в развитии диалектики см. в нашей статье «Телеологический метод Канта и диалектика». — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978, вып. 3, а также в гл. III, § 3 кн.: Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.

³¹ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч. Т. 18, с. 211.

³² Там же, с. 207.

³³ Там же, с. 205. В. И. Ленин повторяет эту оценку в заключении: см. с. 379.

И. КАНТ О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ МАТЕМАТИЧЕСКИХ АКСИОМ

Среди проблем философии математики одной из самых существенных всегда была та, которая касается гносеологической природы аксиом, сущности положений, составляющих основу математической теории. Кант, много размышлявший о природе математического знания, не оставил без внимания и эту проблему. Чтобы определить, что нового внес великий мыслитель в философию математики, решая вопрос о гносеологической сущности аксиом, необходимо обратиться к тем исследованиям, которые предшествовали трудам Канта, полезно также сравнить взгляды Канта с современным состоянием проблемы.

1.1. Вопрос об аксиомах был поставлен, можно сказать, почти одновременно с формированием математики как дедуктивной науки, т. е. в Древней Греции. На работы греческих математиков оказала влияние методология построения науки, предложенная Аристотелем. Он писал: «Под началами же в каждом роде я разумею то, относительно чего не может быть доказано, что оно есть. Следовательно, значение первого и того, что из него вытекает, принимается. То, что начала существуют, необходимо принять, прочее — следует доказать»¹. В соответствии с этой установкой созданы «Начала» Евклида, который изложение геометрии строит так: перечисляются исходные утверждения, именуемые Евклидом аксиомами и постулатами, затем выводятся теоремы. Философскому объяснению подлежал не вопрос о том, почему именно так следует строить теорию, не вопрос о том, почему аксиомы не требуют доказательства. Это было ясно, так как Аристотель разумно утверждал, что начало доказательства не может быть предметом доказательства². Необходимо было объяснить принцип, на основании которого выбираются аксиомы, требовалось уяснить характер положений, которые составляют фундамент теории.

В нашей литературе утвердилась точка зрения, согласно которой Евклид убеждает читателя в истинности аксиом при помощи специальной операции, вызывающей в уме образ с непосредственно очевидными свойствами³. Конечно, хотелось бы понять суть этой операции, но во всяком случае надо отметить, что сложилось представление, будто аксиомы Евклида не требуют доказательства потому, что истинность их очевидна. Повидимому, если и можно рассуждать об «очевидности» первых постулатов «Начал» Евклида, то знаменитый пятый постулат вызывает большие сомнения в таком подходе. Возможно, сам Евклид сознавал это, что и зафиксировано в той форме, которую он придал формулировке пятого постулата.

1.2. Против очевидности, основывающейся на показаниях чувств, выступили рационалисты.

Декарт утверждал, что истинность аксиом открывается интуицией. При этом под интуицией он понимал «не веру в шаткое свидетельство чувств, не обманчивое суждение беспорядочного воображения, но понятие ясного и внимательного ума, настолько простое и отчетливое, что оно не оставляет никакого сомнения в том, что мы мыслим, или, что одно и то же, прочное понятие ясного и внимательного ума, порождаемое лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция»⁴. Таким образом, Декарт считал, что аксиомы евклидовой геометрии выбираются из тех соображений, что они мыслятся ясно и отчетливо.

Лейбниц не отрицал значения интеллектуальной интуиции, но считал, что интуитивно ясными должны быть определения⁵. Аксиомы же — это тождественные положения⁶. Особенностью воззрений Лейбница было то, что он считал, что существуют первичные аксиомы, более того, для построения математики достаточно одной аксиомы: «Великой основой математики является принцип противоречия или тождества, т. е. положение о том, что суждение не может быть истинным и ложным одновременно, что следовательно A есть A и не может быть не A . Один этот принцип достаточен для того, чтобы вывести всю арифметику, всю геометрию, а стало быть, все математические принципы»⁷. Надо заметить, что именно аксиомы Лейбниц считал аналитическими суждениями, остальные математические утверждения, новое знание он рассматривал как синтетическое.

Рационалистический подход требовал ответа на вопрос о том, как можно получить эти непосредственные положения, каким образом возможно ясное и отчетливое понятие, что является гарантией того, что получено при свете разума. Ответ связывался с идеей о предустановленной гармонии. В математике эта идея трактовалась как картезианское совпадение разума и мира. А это вело к онтологизации математических объектов. Надо отметить, что и вне математики эта идея была популярна. Например, аксиомы механики Ньютона явились теоретической основой законов Кеплера, дали возможность предсказывать местонахождение неоткрытых планет. Отсюда — уверенность в предустановленной гармонии. Даже Юм, сомневаясь в существовании причинных связей, не отрицал идеи предустановленной гармонии.

2.1. Кант не принял принцип предустановленной гармонии. Л. А. Калинин⁸ справедливо отмечает, что отказ от этого принципа связан с естественнонаучными размышлениями философа. Именно во «Всеобщей естественной истории и теории неба» Кант изгнал предустановленную гармонию из мира механики Ньютона. Расправившись с этой важной для рационализ-

ма идей, Кант должен был предложить свою версию, касающуюся гносеологической природы аксиом.

2.2. Прежде всего Кант размежевался с математиками, поставив вопрос о том, что математики называют аксиомами и какие утверждения в самом деле следует отнести к разряду аксиом. Он полагал, что математики неправильно понимают суть проблемы: «Ходячие, эмпирически применяемые правила, которые они заимствуют из обыденного разума, они считают аксиомами» (3, 608). Трудно сказать, кого из математиков имел в виду в этом случае Кант. Вряд ли можно предложить, что он вступил в полемику с кем-нибудь из современников, ведь он имел возможность обсуждать понимание сущности аксиом Евклидом или Лейбницем. Собственно так он и сделал, и его выпад против математиков интересен не как отрицательное высказывание о подходе математиков, а как позитивное утверждение: аксиомами не могут считаться правила, выведенные из эмпирических данных.

Затем Кант возразил Лейбницу: «Только немногие из основоположений, предполагаемых геометрами, суть действительно аналитические суждения и основываются на законе противоречия. Однако они, будучи тождественными положениями, служат только для методической связи, таковы, например, суждения $a = a$, целое равно самому себе, или $a + b > a$, т. е. целое больше части» (3, 115). Отказывая аналитическим суждениям в статусе аксиом, Кант направил свою критику против понимания сущности аксиом, характерного для рационализма. Он выступил против отождествления аксиом с непосредственно ясными утверждениями. «В самом деле, положения, согласно которым одинаковые величины, прибавленные к равным величинам или вычтенные из них, дают одинаковые величины, суть аналитические положения, так как я в них непосредственно сознаю тождество создания одного количества с созданием другого, между тем как аксиомы должны быть априорными синтетическими положениями» (3, 239).

Таким образом, описывая состав математического знания, Кант выделил аналитические утверждения, которые служат для методической связи, и априорные синтетические положения, которые он отнес к разряду аксиом.

2.3. Рассмотрим подробнее те математические положения, которые Кант считал аксиомами. Он выдвинул мысль о том, что «математические аксиомы (например, между двумя точками можно провести только одну прямую линию) относятся даже к числу общих априорных знаний и поэтому в отношении случаев, которые можно подвести под них, справедливо называются принципами. Однако это еще не дает мне права утверждать, что я познаю это свойство прямых линий вообще и само по себе из принципов, так как (в действительности) оно познается только в чистом созерцании» (3, 341). В этом высказы-

вании отметим два момента: 1) аксиомы — это априорные принципы; 2) свойства математических объектов выводятся не из аксиом, а познаются в чистом созерцании.

Если обратиться к определению понятия «принцип», то становится ясным, что Кант различал принципы по степени общности. «Синтетические знания из понятий... я называю принципами в абсолютном смысле слова, тогда как общие положения вообще можно назвать относительными принципами» (3, 341—342). Выделив два вида принципов — абсолютные и относительные, — Кант должен был определить, к какому виду принадлежат аксиомы. Но прежде он постарался описать различие между постулатами и аксиомами. Причем и здесь он пошел путем, отличным от традиционного. Евклид называл аксиомами исходные утверждения, общие для всей математики, например, если $a=b$, $b=c$, то $a=c$, а постулатами базисные утверждения геометрии. Кант же предложил называть постулатом «практическое положение, не содержащее в себе ничего, кроме синтеза, лишь посредством которого мы даем себе предмет и составляем его понятие, например, с помощью данной линии из данной точки на плоскости описываем круг; такое положение нельзя доказать потому, что оно требует именно того приема, лишь благодаря которому мы составляем понятие о такой фигуре» (3, 294—295). «Аксиомы суть априорные синтетические основоположения, поскольку они непосредственно достоверны... Математика может иметь аксиомы; так как посредством конструирования она может в созерцании предмета а priori и непосредственно связать его предикаты, как, например (в утверждении), что три точки всегда лежат в одной плоскости» (3, 613).

Удивительным кажется то, что аналитические положения Кант не возвел в ранг аксиом из-за того, что в них происходит непосредственное созерцание достоверности их, в то же время в определении аксиом фигурирует понятие «непосредственной достоверности». Но наша задача состоит не в том, чтобы уличить Канта в непоследовательности, а в том, чтобы постараться понять, какое содержание он вкладывал в понятие «непосредственной достоверности».

В случае аналитических суждений происходит осознание непосредственной достоверности, т. е. представление о достоверности — результат логической операции, в то время как аксиомы — результат операции, в которой важную роль играет созерцание. Кант был уверен, что «это чистое созерцание легко можно усмотреть в аксиомах геометрии и в любом умственном построении постулатов или даже проблем. Что в пространстве есть только три измерения, что между двумя точками можно провести только одну прямую, что из данной точки можно описать данным радиусом окружность — все это не может быть выведено из общего понятия пространства; это можно усмотреть только конкретно в нем самом» (2, 403). Созерцание не-

обходимо для формирования как аксиом, так и постулатов, но если аксиомы — априорные синтетические положения, то постулаты — практические положения, т. е. они связаны с чистым созерцанием не непосредственно, а через эмпирическое созерцание.

Рассматривая аксиомы математики как априорные синтетические положения, Кант указал, что закон противоречия (столь важный, по мнению Лейбница) не определяет их истинность. Например, «...в понятии фигуры, образуемой двумя прямыми линиями, нет противоречия» (3, 282). Здесь Кант осуществил попытку вынести критерий истинности теории из этой теории, пытался вне самой теории обнаружить условия ее достоверности. В этом ему должно было помочь введенное различие между аксиомами и постулатами: на основании аксиом формулируются некоторые утверждения, создаются новые математические понятия, объекты, а затем при помощи постулатов, которые определяют приемы конструирования объектов, данный объект строится в пространстве. Выход за границы теории оказался достаточно своеобразным: все операции остаются в рамках математических размышлений, не выходят в другие области.

Таким образом, описывая состав математического знания, Кант разделил суждения на: 1) аналитические, которые представляют собой методические связи; 2) постулаты — практические положения, которые являются синтетическими и дают приемы построения объектов математики; 3) аксиомы — априорные синтетические положения; 4) полученные на основании пунктов 1—3 все остальные математические суждения, которые являются синтетическими.

3.1. Перейдем к обсуждению сущности аксиом, опираясь на материалы развития математики. Возникает сомнение в правомерности рассмотрения всех аксиом как утверждений, имеющих одинаковую гносеологическую сущность. В самом деле, история с попытками доказательства пятого постулата Евклида достаточно выразительно показывает, что уже в аксиоматике Евклида встречаются положения разного рода. Никому не приходило в голову заняться доказательством любого другого постулата, в то время как возможность доказательства пятого постулата «представлялась равносильной возможности априорного обоснования всей геометрии»⁹.

3.1.1. Следует задуматься и над таким фактом. Для аксиоматического построения математического анализа необходимо как аксиому принять одно из следующих утверждений, относящихся к свойствам действительных чисел:

1. Критерий Коши.
2. Аксиома Дедекиндова сечения.
3. Лемма Гейне — Бореля.
4. Лемма Кантора.

5. Теорема Больцано — Вейерштрасса.

6. Теорема о монотонной возрастающей последовательности.

В этом случае, выбрав одно из указанных утверждений за аксиому, приходится доказывать остальные пять. Ясно, что рассуждения о самоочевидности основных положений здесь не проходят.

3.1.2. Стоит обратить внимание еще на одну особенность построения аксиоматической теории. Рассмотрим, например, как задается топологическое пространство.

Определение 1. Топологической структурой (или короче, топологией) в множестве X называют структуру, образованную заданием множества D подмножества X , обладающего следующими свойствами (называемыми аксиомами топологической структуры): (O_1) Всякое объединение множеств из D есть множество из D . (O_2) Пересечение всякого конечного семейства множеств из D есть множество из D . Множества из D называются открытыми множествами топологической структуры, определяемой посредством D в X .

Определение 2. Топологическим пространством называется множество, наделенное топологической структурой¹⁰.

Но топологическое пространство можно наделить топологической структурой, заданной другими, в некотором роде противоположными аксиомами: (O_1') Всякое объединение конечного семейства множеств из D есть множество из D . (O_2') Пересечение всякого семейства множеств из D есть множество из D .

Тогда множества из D — замкнутые множества топологической структуры, определяемой при помощи D в X . Можно предложить еще систему аксиом, которая задает топологию. Причем, свойства объектов задаются именно аксиомами, и точка зрения на методику Евклида, которая получила распространение в нашей литературе, вряд ли соответствует действительности. С этой точки зрения подход Евклида характеризуется тем, что: 1) доказательство ведется дедуктивно; 2) используются только те свойства объектов, которые четко сформулированы в определениях; 3) другие свойства, даже если они подсказываются интуицией, в расчет не принимаются.

Сомнительно, что Евклид обольщался значимостью своих определений: ведь еще Аристотель указывал, что существование математических объектов обеспечивается постулатом или доказательством, а Евклид опирался на методологические установки Аристотеля. Поэтому не следует представлять себе дело так: сначала формируются математические объекты, затем формулируются аксиомы, которые должны соответствовать данным объектам. Именно такой подход приводит к идее самоочевидности первичных положений.

3.2. Рассматривая проблему происхождения аксиом, Ф. Клейн сделал такой вывод: «Результаты каких бы то ни было наблюдений имеют силу только в определенных пределах точности

и при специальных условиях; устанавливая аксиомы, мы заменяем эти результаты положениями абсолютной точности и общности. В этом «идеализировании» эмпирических данных лежит, по моему мнению, истинная сущность аксиом»¹¹. По-видимому, это слишком сильное высказывание, так как «идеализирование» эмпирических данных ничуть не делает яснее вопрос о том, почему утверждения 1—6, которые могут играть роль аксиом в математическом анализе, эквивалентны. Но кое-что можно извлечь из этой точки зрения, выраженной выдающимся математиком. Те первичные положения, которые Евклид именовал аксиомами, например, если $a=b$, $b=c$, то $a=c$, или его постулат, который постоянно упоминает Кант, о том, что через две точки можно провести прямую, возникли в результате обобщенных данных, полученных в процессе познания окружающего мира, в результате анализа познавательных операций, связанных с практической деятельностью.

Собственно, идеализированные математические объекты: точка, прямая — это уже метаэмпирические понятия. Тогда эти первичные положения — $a=a$, через две точки можно провести одну прямую — представляют собой метаэмпирические законы.

Именно то, что данные утверждения являются метаэмпирическими законами, объясняет их применимость к различным наукам и возможность различной интерпретации их: при определенных интерпретациях постулатов Евклида имеем систему высказываний о пространственных отношениях, либо имеем аналитическую интерпретацию, либо получаем нематематическую интерпретацию (например, теорию многообразий цветовых ощущений, предложенную Г. Грассманом).

3.3. Объяснив происхождение ряда аксиом, надо попробовать найти истолкование того состояния проблемы, которое выделено в пунктах 3.1.1 и 3.1.2. Необходимо понять, кроме того, в чем принципиальное отличие пятого постулата Евклида от тех утверждений, которые мы отнесли к метаэмпирическим законам.

Если присмотреться к пятому постулату, то видно, что он представляет собой синтетическое суждение, в котором к метаэмпирическим понятиям точки и прямой присоединяется еще понятие бесконечности, которое возникает в результате идеализации, но этой операции подвергаются не любые, а «общие» представления, т. е. понятие бесконечности — метаидеал¹².

Рассмотрим это утверждение подробнее, т. е. детальнее определим понятие бесконечности как метаидеал. В формировании метаэмпирического понятия «точка» идеализируются эмпирические понятия и теоретические представления, здесь имеем дело с абстракцией потенциальной осуществимости. В. П. Бранский отмечает, что в развитых эмпирических понятиях и теоретических представлениях их наглядные компоненты имеют количественную характеристику. Непосредственная идеализация эм-

пирических представлений и теоретических понятий невозможна, так как в эмпирических представлениях эти компоненты не выделены, а в теоретических понятиях они не наглядны. При стремлении одной из компонент к нулю остальные стремятся к предельным значениям. Например, в эмпирическом понятии твердого тела имеются четыре признака: масса, объем, форма и способность к определенным деформациям. Устремляя объем к нулю, в пределе получаем идеал «материальная точка»¹³.

Обобщая понятия «материальная точка», «точечная масса» и т. д., приходим к понятию геометрической точки. Так как источником создания геометрического понятия точки являются теоретические понятия, идеалы и исследование операций, приводящих к их возникновению, то отнесем понятие геометрической точки именно к метаэмпирическим.

В случае формирования понятия «бесконечность» идеализации подверглись не эмпирические представления и теоретические понятия с последующим анализом и обобщением операций, которые привели к созданию идеалов, а «общие», фундаментальные понятия. В частности, Аристотель указывал, что мысль о беспредельном исходит из следующих оснований:

- из рассмотрения времени (оно не имеет конца);
- из делимости величин;
- только в том случае не иссякает возникновение и исчезновение, если есть беспредельное, из которого берется то, что возникает;
- конечное всегда граничит с чем-нибудь, откуда с необходимостью вытекает, что нет вовсе конечной границы, раз всегда одна вещь должна ограничиваться второй;
- в мысли нет предела¹⁴.

Понятие времени — это метаэмпирическое понятие, размышление о делимости величин — это рефлексия над операцией математики. Как отметил А. С. Кармин, идеализации в случае формирования понятия бесконечности подвергаются процессы, отнесенные к движению, качеству, количеству¹⁵. Итак, идеализируются «общие» представления и понятия (время, делимость величин, беспредельность мысли и т. д., о которых говорил Аристотель, движение, качество, количество и т. д., которые вводит в рассмотрение А. С. Кармин). Поэтому понятие бесконечности, по определению, есть метаидеал. Значит, пятый постулат следует рассматривать как метаумозрительный принцип, так как данное утверждение включает в себя метаидеал. В пользу такого решения говорит и тот факт, что для любого метаумозрительного принципа можно сформулировать противоположный. Пятый постулат Евклида можно записать так: через точку, лежащую вне прямой, можно провести только одну прямую, параллельную данной. Тогда можно предположить некоторым образом противоположные утверждения: 1) через точку, лежащую вне прямой, можно провести сколько угодно прямых,

параллельных данной (Лобачевский); 2) через точку, лежащую вне прямой, нельзя провести ни одной прямой, параллельной данной (Риман). Эти метаумозрительные принципы сравнимы с метаэмпирическими законами, которые записаны в виде аксиом евклидовой геометрии (исключая пятый постулат) и вместе с ними образуют непротиворечивую систему, что является признаком ее осмысленности.

Приведенные рассуждения позволяют предложить объяснение и того положения, при котором аксиоматическое построение математического анализа требует введения в виде аксиом одного из утверждений (1—6), перечисленных в пункте 3.1.1. Эти утверждения (1—6) относятся к действительным числам. Если обратиться к процессу формирования действительных чисел, то видно, что первым этапом является доказательство

иррациональности $\sqrt{2}$, полученного пифагорейцами. В возникновении этого понятия не играла роли операция отождествления, как в случае натурального числа. Можно отметить, что открытие иррационального числа сделано в связи с исследованием геометрического среднего $a:b=b:c$. Чему равно геометрическое среднее единицы и двойки, двух связанных символов пифагорейцев?¹⁶ Здесь произошел синтез понятий дискретной и континуальной математики, т. е. понятие иррационального числа — это уже не метаэмпирическое понятие, а конструктивное. Рациональные и иррациональные числа составляют действительные числа. Свойства метаконструктов выражаются при помощи метаумозрительных принципов. Свойства действительных чисел при аксиоматическом построении математического анализа фиксируются аксиомами, т. е. утверждения 1—6 представляют собой метаумозрительные принципы. Отсюда ясно, что можно формулировать различные метаумозрительные принципы, относящиеся к такому объекту как действительные числа. Они должны не вступать в противоречие с другими аксиомами, составляющими фундамент теории. Эти различные метаумозрительные принципы эквивалентны, поэтому достаточно выбрать один из принципов в качестве аксиомы. Апелляция к очевидности не принимается во внимание, так как никаких преимуществ у одного из принципов перед другими нет, и выбор аксиомы определяется соображениями удобства, установками дидактического характера и т. д.

Тогда становится понятным и случай, выделенный в пункте 3.1.2., где речь идет о задании топологии при помощи либо открытых, либо замкнутых множеств, т. е. на основании «противоположных аксиом». Эти аксиомы представляют собой метаумозрительные принципы, причем, если в случае создания неевклидовых геометрий противоположные принципы должны были быть совместимыми с метаэмпирическими законами, то здесь речь идет о непротиворечивости построений теории и совместимости с другими, уже развитыми разделами математики.

4.1. Теперь вернемся к рассуждениям Канта о гносеологической природе аксиом. Когда он выделял постулаты как те практические положения, которые дают приемы построения объектов математики, то фактически охарактеризовал три первых постулата геометрии Евклида, которые исчерпывающим образом описывают допустимые «элементарные построения»: возможность неограниченного продолжения любого отрезка, соединения отрезком двух данных точек плоскости, проведения окружности известного радиуса из известного центра. Здесь зафиксирован тот уровень развития науки, когда фигурирующие в геометрии аксиомы представляют собой метаэмпирические законы. Метаэмпирическими законами являются и те утверждения типа $a=a$, которые Кант выделил как аналитические суждения.

Интересно рассмотреть отношение метаэмпирических законов типа аксиом арифметики и первых аксиом геометрии, т. е. положений вида $a=a$, если $a=b$, $b=c$, то $a=c$ и утверждений вроде: через две точки можно провести прямую. Здесь полезно обратиться к идеям Канта об аналитических и синтетических суждениях. Аналитическими суждениями Кант назвал такие, в которых «связь предиката с субъектом мыслится через тождество» (3, 111), эти суждения бывают «лишь поясняющими и не прибавляют ничего к содержанию познания» (4 (I), 80). Синтетические суждения — это те, которые являются «расширяющими и умножают данное познание» (4 (I), 80). Оставляя в стороне полемику Карнапа, Куайна и др. по данному вопросу, рассмотрим исследование Я. Хинтикки, чья точка зрения кажется весьма привлекательной. Хинтикка стремится показать плодотворность кантовской традиции. Он отметил, что понимание аналитичности связано с представлением о том, что высказывание — это совокупность связанных понятий, но образовывать суждение эти понятия могут различным путем. Поэтому Хинтикка обращает внимание на способ, которым сконструировано высказывание, и предлагает такое понимание аналитичности:

4.1.1. Аргументальная ступень аналитична, если вывод является подпредложением одной из предпосылок. Тогда доказательство предложения S_1 из S_0 аналитично, если предложения, входящие в этапы доказательства, являются подпредложениями S_0 или подпредложениями S_1 ¹⁷.

4.1.2. Аргументальная ступень аналитична тогда и только тогда, когда она не вводит в рассмотрение новых индивидов¹⁸.

Аналитичность (4.1.1) связана с процессом доказательства, аксиомы же доказательству не подлежат, поэтому такое понимание аналитичности полезно при исследовании других утверждений математики. Для анализа гносеологической сущности аксиом следует обратиться к определению (4.1.2), которое поз-

воляет отнести к этому типу аналитичности аксиомы арифметики, о которых идет речь. Вспомнив, что Кант называл аналитическими суждениями те, которые основаны на законе тождества и противоречия и предикат которых содержится в понятии субъекта, видим, что и эти параметры присущи аксиомам арифметики. С гносеологической стороны Кант характеризовал аналитические суждения как поясняющие. В самом деле, аксиомы арифметики поясняют, утверждают свойства чисел.

Понятия геометрии представляют собой результаты размышлений, обобщений операций, связанных с практической деятельностью человека. А эти операции вводят новые индивиды, указывают на правила построения объектов математики, т. е. не только утверждают свойства геометрических объектов, но и предлагают путь их построения (например, аксиома о том, что из данной точки указанным радиусом можно описать окружность). Кроме того, закон тождества-противоречия здесь не играет столь важной роли, так как описываются допустимые элементарные построения, а закон логики не определяет эти построения, хотя в рассуждениях об этих построениях не должен нарушаться. Таким образом, первичные аксиомы геометрии следует отнести к синтетическим метаэмпирическим законам.

Итак, те утверждения, которые Кант выделил как аналитические, представляют собой аналитические метаэмпирические законы, те утверждения, которые Кант именовал постулатами, представляют собой синтетические метаэмпирические законы.

4.2. Особенно интересной является мысль Канта об аксиомах как априорных синтетических суждениях. Аксиомы как метаумозрительные принципы являются априорными, т. е. они не являются следствием метаэмпирических законов, не выводятся из имеющегося знания, они — результат синтеза, творческого воображения, причем, как мы видели, возможна формулировка противоположных принципов. Эти аксиомы априорны в том смысле, что они не могут быть обобщением данных, обобщением законов естественных наук. Благодаря априорности аксиом мы получаем новое знание, не выводимое логическим путем из известного (яркий пример — попытки вывести пятый постулат Евклида из других аксиом). Но априорность аксиом как метаумозрительных принципов не тождественна кантовской априорности. Априорность аксиом относительна: аксиомы не являются результатом свойств разума, а формируются при помощи ряда операций (нелогического характера), они не являются необходимыми в Кантовом смысле, т. е. возможна не единственная система аксиом для данной теории, а существуют эквивалентные системы аксиом.

В целом рассмотрение данной проблемы позволяет прийти к выводу о том, что Кант сделал заметный шаг вперед по сравнению со своими предшественниками. Он выдвинул плодотворную идею: к аксиомам относят суждения разного типа. Аксио-

Мы — это синтетические априорные суждения, в этой мысли Канта содержится много ценного. Если Кант и абсолютизировал относительную априорность аксиом, то это говорит скорее о недостатке математического материала, которым мог воспользоваться Кант, чем об «ошибке» мыслителя.

¹ Аристотель. Сочинения в четырех томах, т. 2. М., 1978, с. 274.

² См.: Аристотель. Сочинения в четырех томах, т. 1. М., 1975, с. 139.

³ См.: Садовский В. Н. Аксиоматический метод построения научного знания. — В кн.: Философские вопросы современной формальной логики. М., 1962, с. 17.

⁴ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950, с. 86.

⁵ См.: Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме. М.—Л., 1936, с. 322.

⁶ См. там же, с. 321, 358.

⁷ Полемика Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания. Л., 1960, с. 40.

⁸ См.: Калинин Л. А. Проблема философии истории в системе Канта. Л., 1978, с. 49.

⁹ Норден А. П. Открытие Лобачевского и его место в истории новой геометрии. — В кн.: Об основах геометрии. М., 1956, с. 11.

¹⁰ См.: Бурбаки Н. Общая топология. М., 1968, с. 17.

¹¹ Клейн Ф. Сравнительное обозрение новейших геометрических исследований. (Эрлангенская программа) — В кн.: Об основаниях геометрии. М., 1956, с. 399—434.

¹² См.: Бранский В. П. Проблема синтеза релятивистских и квантовых принципов. Л., 1973, с. 63.

¹³ Там же, с. 40.

¹⁴ См.: Аристотель. Сочинения. Т. 1. с. 291—292.

¹⁵ См.: Современные проблемы материалистической диалектики. М., 1971, с. 209—211.

¹⁶ См.: Стройк Д. Я. Краткий очерк истории математики. М., 1969, с. 58.

¹⁷ Hintikka J. Logic, Language, Games and Information. Oxford, 1973, p. 148—150.

¹⁸ См.: Ibid. p. 136.

А. Н. ТРОЕПОЛЬСКИЙ

НОВЫЙ ИМПУЛЬС В ИССЛЕДОВАНИИ ПРОБЛЕМЫ АНАЛИТИЧЕСКОГО И СИНТЕТИЧЕСКОГО

Иммануил Кант в своих основополагающих работах обосновал существование аналитических и синтетических суждений. И хотя Кант в качестве критериев различения аналитических и синтетических суждений выдвигал закон тождества и закон противоречия, все же он специально не исследовал важного методологического вопроса о квалификации логических законов в терминах «аналитическое» и «синтетическое». Специально этот вопрос был поставлен и исследован в современной логике, фи-

лософии и методологии в плане выяснения природы логико-математического знания. Как известно, в современной логической семантике под аналитическими суждениями понимаются суждения, истинные на основе значения логических или дескриптивных терминов¹. В случае, если суждение истинно на основе лишь логических терминов, оно является аналитическим в узком смысле, если же оно истинно на основе значений логических и дескриптивных терминов, то оно квалифицируется как аналитическое в широком смысле, или же как *A*-истинное суждение. При этом класс аналитических суждений в узком смысле совпадает с классом *L*-истин, т. е. с классом законов логики. Известно также, что логический позитивизм охарактеризовал аналитические суждения (*L*-истины и *A*-истины) как неинформативные относительно мира². Встает вопрос: действительно ли аналитические суждения, и в частности логические законы, не несут никакой информации о мире? В целях исследования этого вопроса будем различать понятия «информативность аналитического суждения в узком смысле» и «информативность аналитического суждения в широком (гносеологическом) смысле». Под информативностью аналитического суждения в широком (гносеологическом) смысле условимся понимать его способность нести информацию о том, какие объекты могут существовать в мире. Соответственно, под информативностью аналитического суждения в узком смысле условимся понимать его способность сообщать фактическую информацию о мире.

В свете выделенных понятий представляет интерес рассмотреть вопрос об информативности *L*-истин относительно действительности. Нетрудно видеть, что *L*-истины обладают тем семантическим свойством, что их истинность не определяет с необходимостью истинность входящих в них элементарных суждений. Отсюда следует, что из анализа *L*-истин нельзя выяснить конкретное (фактическое) положение дел в действительности. Так, например, *L*-истина «Сегодня на улице солнечно или сегодня на улице не солнечно» не сообщает нам, какая же на самом деле погода на улице. И в этом плане, на наш взгляд, правомерно утверждать, что *L*-истины, в отличие от *F*-истин, не несут фактическую информацию о мире, т. е. являются неинформативными в узком смысле относительно действительности. Что же касается вопроса об информативности *L*-истин в широком (гносеологическом) смысле, то для выяснения его обратимся к анализу исследований Е. К. Войшвилло, относящихся к понятию «семантическая информация»³.

Согласно Е. К. Войшвилло, информативность суждения *A* в соответствии с существующим пониманием семантической информации можно определить следующим образом: $J(A) = (M_A, M)$, где M_A есть множество состояний, в которых *A* является истинным, а M есть множество всех возможных описаний состояния α . При этом в классической логике, а также в

существующих теориях семантической информации под описанием состояния α_i понимается множество атомарных предложений $P_1^*, P_2^*, \dots, P_n^*$, где P^* представляет утвердительное либо отрицательное вхождение P таких, что:

- 1) в нем не содержится одновременно P и \bar{P} ;
- 2) в него с необходимостью входит P либо \bar{P} .

Условия истинности атомарных и молекулярных предложений в семантической модели Е. К. Войшвилло понимаются обычным образом. В соответствии с этими определениями и введенным понятием семантической информации получается, как это имеет место в классической логике и существующей теории семантической информации, что L -истины не содержат никакой информации, так как для них $M_A = M$, а L — противоречивые утверждения, содержат всю возможную информацию, выразимую в данном языке, так как для них M_A пусто. Согласно Войшвилло, это объясняется тем, что в классической логике и в существующих теориях семантической информации в самом определении описания состояния принимаются предпосылки Γ :

- 1) для всякого α , для всякого P_i , $P_i \in \alpha$ или $\bar{P}_i \in \alpha$;
- 2) для всякого α , для всякого P_i , $P_i \notin \alpha$ или $\bar{P}_i \notin \alpha$,

выражающие соответственно требования закона исключенного третьего и закона противоречия, которым должны удовлетворять возможные описания состояния α . А это значит, что в классической логике и в существующих теориях семантической информации определяется не информация высказывания самого по себе, т. е. $I(A)$, а $I(A)/\Gamma$, т. е. так называемая привнесенная информация. Но последняя равна 0, если она явно или неявно уже содержится в Γ . Поэтому оказывается, что информация, которую несут логические законы классической логики, уже неявно содержится в Γ . Для того же, чтобы определить информацию высказывания самого по себе, т. е. $I(A)$, нужно отвлечься от этих предпосылок Γ , т. е. от всего того, что мы знаем о действительности. А это значит, что следует допустить описания состояния, в которые входит некоторое P_i и одновременно \bar{P}_i и такие, в которые не входит ни то, ни другое. Тогда описание состояния — это любое подмножество множеств $\{P_1, \bar{P}_1, P_2, \bar{P}_2, \dots, P_n, \bar{P}_n \dots\}$, где P_1, P_2, \dots, P_n — элементарные высказывания данного языка. Отсюда следует, что возможно противоречивое описание состояния $\{P_i, \bar{P}_i\}$, неопределенное относительно всех других высказываний анализируемого языка. В результате оказывается, что любое высказывание A , в том числе и L -истинное, выделяет из исходного множества M всех возможных описаний состояния α , некоторое правильное его подмножество M_A и это значит, что A несет некоторую определенную информацию о мире. Е. К. Войшвилло называет ее структурной информацией о мире. В итоге в семантической модели Войшвилло оказывается, что если A есть L -истинное вы-

сказывание, то оно также несет структурную информацию о мире.

Вышеописанный результат Е. К. Войшвилло, на наш взгляд, интересен тем, что он дает основания для более глубокого исследования проблемы аналитического и синтетического. В свете этого результата нетрудно видеть, что L -истины оказываются истинными не в силу значения логических констант, а в силу принятия ограничений Γ , накладываемых на построение возможных описаний состояния α . Поэтому правомерно квалифицировать L -истины не как аналитические, а как синтетические утверждения. Однако здесь остается неясным вопрос: являются ли в данном случае L -истины необходимыми синтетическими утверждениями, либо они являются синтетическими апостериорными истинами? Мы считаем, что для ответа на этот вопрос необходимо прежде всего выяснить: на каком основании мы принимаем предпосылки Γ . Нам представляется, что принятие предпосылок Γ является следствием некоторой конструктивной деятельности, приводящей исследователя к выводу о невозможности построить наглядную модель (в гносеологическом смысле) объекта с противоречиво описанными свойствами и отношениями. Поэтому, на основании идей, развитых нами в статье «Существуют ли необходимые синтетические суждения»⁴, считаем, что есть все основания квалифицировать L -истины как необходимые конструктивно-синтетические суждения (НК — синтетические суждения).

Мы считаем также правомерным сделать аналогичные выводы относительно аналитических суждений в широком смысле (A -истин). Пусть мы имеем A -истинное суждение «Ни один холостяк неженат» ($x(X(x) \supset \overline{Ж}(x))$) (пример У. Куайна⁵). В целях упрощения технической части анализа предположим, что универсум рассуждения состоит всего лишь из одного индивида, т. е. $R_i = \{a_1\}$. Тогда для $x(X(x) \supset \overline{Ж}(x))$ возможны следующие описания состояния α : $(X(a_1), Ж(a_1))$, $(\overline{X}(a_1), Ж(a_1))$, $(X(a_1), \overline{Ж}(a_1))$, $(\overline{X}(a_1), \overline{Ж}(a_1))$. Если теперь мы примем в качестве A -постулата $x(X(x) \supset \overline{Ж}(x))$ то с технической точки зрения это означает, что мы исключаем из числа возможных описаний состояния α описание $(X(a_1), Ж(a_1))$, так как в этом описании состояния $x(X(x) \supset \overline{Ж}(x))$ окажется ложным. В итоге мы для $x(X(x) \supset \overline{Ж}(x))$ получаем множество возможных описаний состояния: $(\overline{X}(a_1), Ж(a_1))$, $(X(a_1), \overline{Ж}(a_1))$, $(\overline{X}(a_1), \overline{Ж}(a_1))$. Если теперь допустить, что мы ничего не знаем об отношении к миру $x(X(x) \supset \overline{Ж}(x))$ в смысле, указанном Е. К. Вой-

швилло, то тогда становится возможным противоречивое описание состояния ($X(a_1)$, $\bar{X}(a_1)$, $\mathcal{J}(a_1)$, $\overline{\mathcal{J}}(a_1)$), и следовательно, появляется возможность приписать $X(a_1)$ и $\mathcal{J}(a_1)$ в $x(X(x) \supset \overline{\mathcal{J}}(x))$ значение «истинно». В итоге все утверждение $x(X(x) \supset \overline{\mathcal{J}}(x))$ окажется ложным. Таким образом, в описанном случае A -постулат $x(X(x) \supset \overline{\mathcal{J}}(x))$ выделяет из множества M всех возможных для него описаний состояния a некоторое правильное его подмножество M_A , т. е. так же, как и L -истины, он несет структурную информацию о мире. Нетрудно также увидеть, что и по отношению к данному постулату значений применимы рассуждения о возможности его квалификации в качестве НК-синтетического утверждения. Если теперь учесть, что структурная информация, как мы показали выше, есть информация о том, какие объекты могут существовать в мире, то становится ясным, что аналитические суждения (L -истины и A -истины) являются информативными в широком (гносеологическом) смысле относительно действительности. Следовательно, тезис неопозитивизма о том, что аналитические суждения не сообщают информации о мире, является ложным.

Результат Е. К. Войшвилло поднимает новую важную проблему: существуют ли аналитические суждения и, в частности, можно ли квалифицировать логические законы в качестве аналитических утверждений?

Мы считаем, что решение этой проблемы зависит прежде всего от решения следующей методологической альтернативы:

1) следует ли квалифицировать в качестве аналитических лишь те суждения, которые истинны на основе значений логических и дескриптивных терминов и которые не несут никакого знания о мире, либо

2) квалифицировать в качестве аналитических суждения, истинные на основе значения логических и дескриптивных терминов и закрепляющие в себе некоторое знание о мире.

Первый подход, как нетрудно видеть, и был присущ неопозитивизму. В этой связи чрезвычайно важно отметить, что результат Е. К. Войшвилло как раз и показывает, что класс таких аналитических суждений пуст. Второй же подход присущ традиции, идущей от Лейбница и Канта⁶. В ней не подвергается сомнению способность аналитических суждений сообщать некоторое знание о мире. В современной логической семантике этот подход получил дальнейшее развитие в исследованиях Е. Д. Смирновой⁷. Таким образом, остаются в силе аргументы, позволяющие квалифицировать L -истины в качестве аналитических суждений.

Вышеописанная характеристика L -истин позволяет заключить, что L -истины можно квалифицировать как аналитические и как синтетические суждения и что такая их квалификация

не является взаимоисключающей, так как она проводится по разным основаниям. Действительно, в семантической модели Е. К. Войшвилло *L*-истины квалифицируются как синтетические утверждения в силу того, что их истинность нельзя установить на основе значения логических констант, не содержащих знание о мире, и, напротив, в семантических моделях, адекватных подходу Лейбница и Канта, *L*-истины постольку квалифицируются как аналитические утверждения, поскольку их истинность можно установить на основе значения логических констант, содержащих в себе знание о мире. В первом случае *L*-истины сообщают структурную информацию о мире и относительно нее являются нетривиальными утверждениями; во втором случае *L*-истины являются тривиальными относительно фактической информации. Мы считаем, что обе квалификации *L*-истин являются полезными при анализе структуры теоретического, и в частности, логико-математического знания. Они также позволяют глубже познать его природу. Относительно же истолкования понятия «аналитическое суждение» в неопозитивизме проведенный анализ позволяет заключить, что это истолкование неадекватно воспроизводит смысл кантовско-лейбницевского понимания аналитического суждения.

¹ См.: Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959.

² См.: K r a f t V. Der Wiener Kreis. Wien — New-York. 1968.

³ См.: Войшвилло Е. К. Семантическая информация. Понятие экстенциональной и интенциональной информации. — В кн.: Кибернетика и современное научное познание. М., 1976.

⁴ См.: Троепольский А. Н. Существуют ли необходимые синтетические суждения? — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1979, вып. 4.

⁵ Quine W. V. Two dogmas of empiricism. — Phil. Review. 60. 1951.

⁶ См.: Лейбниц Г.-В. Новые опыты о человеческом разуме. М., 1936; Майоров Г. Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М., 1973.

⁷ См.: Смирнова Е. Д. К проблеме аналитического и синтетического. — В кн.: Философские вопросы современной формальной логики. М., 1962.

С. В. КОРНИЛОВ

О СООТНОШЕНИИ ПОНИМАНИЯ И ОБЪЯСНЕНИЯ В УЧЕНИИ КАНТА ОБ ОРГАНИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Один из мифов, которым современная философия обязана герменевтике, состоит в признании существования особого познавательного приема — понимания, не только отличного, но и противоположного объяснению. Хорошо известно, что научное объяснение какого-либо явления выводится из высказываний, содержащих по крайней мере один научный закон. Как бы ни формулировалось объяснение, в терминах достаточных условий,

когда отвечают на вопрос «почему нечто необходимо?», или в терминах необходимых условий — «как нечто возможно?», объяснение разъясняет «почему это?». Однако возможен и другой тип вопрошания о мире, когда мы задаем вопрос не «почему и как?», а «что это?». Различение этих видов вопросов такой известный историк и методолог науки как Г. фон Райт относит ко второй половине XIX века и связывает с разделением знания на гуманитарное и естественнонаучное в работах Риккерта, Виндельбанда, Вебера и Дильтея¹. Но то, что приобретает характер мифологемы в герменевтике, было сформулировано значительно раньше в кантовском критицизме в качестве проблемы. И является ли случайным то обстоятельство, что она возникла именно в учении Канта об органической природе, при анализе биологического знания?

Впрочем, Канту не был известен термин «биология»; он впервые появился незадолго до смерти философа в трудах Ламарка, Тревирануса и Окена. Одновременное и независимое терминологическое нововведение в 1802 г. в Германии и во Франции зафиксировало важный этап становления науки об органической природе. А именно в такие переломные моменты на первый план выдвигаются методологические вопросы, рефлексия достигает наибольшей глубины, чтобы потом смениться полосой чисто позитивной разработки проблемы. Революция в биологии в наши дни вновь привлекла внимание исследователей к фундаментальным закономерностям процесса познания живой природы, а творческий поиск основоположника критической философии, стоявшего в начале этого движения, оказался созвучным современной проблематике.

«Биологическая реальность», с которой имело дело научное мышление XVIII столетия, складывалась в основном в результате описания и наблюдения, господствовавших в изучении живого со времен Аристотеля. «Наблюдать» — лозунг натуралистов, находящий свое завершение в формулировке Линнея: «естественный историк — тот, кто «посредством зрения различает части естественных тел, описывает их подходящим образом согласно числу, фигуре, положению и пропорции и называет их»².

И хотя основные методы изучения сохранились, по существу, прежними, понимание задач, стоящих перед естествоиспытателями, значительно изменилось. Это было связано с появлением первой фундаментальной научной теории — классической механики Ньютона. Ни в одной области человеческого знания не было достигнуто такое ясное и точное объяснение и предсказание явлений действительности; ни биология, ни химия и т. д. не выработали иной модели знания, которая могла бы конкурировать с объяснением в теоретической физике. Естественно, что ньютоновская физика стала рассматриваться, во-первых, как образец научности, как гносеологический идеал по-

знания вообще, а во-вторых, произошло отождествление самой природы с ее механической моделью.

Из этого следовало два важнейших принципа. Один из них заключался в том, что природа однородна и подчиняется всеобщим и необходимым законам, таким как закон инерции. А это приводило уже к философскому заключению, что «инерция материи есть и означает не что иное, как *безжизненность* материи самой по себе» (6, 151). Поэтому причинность могла мыслиться лишь в качестве внешней каузальности, т. е. изменения состояния тела под действием посторонних сил. Именно так представляет себе причинную связь Кант: причины и следствия образуют нисходящий ряд, так как вещи, являющиеся следствиями, предполагают другие вещи как причины, но никогда не могут быть в то же время причинами последних (5, 397).

Второе принципиальное положение заключалось в том, что истинное знание является выводным из законов классической механики. «В самом деле, объяснить, — пишет Кант, — значит вывести из принципа, который надо поэтому ясно знать и указать» (5, 442—443). Подлинное знание есть, следовательно, объясняющее знание. Причем объяснение как познавательная процедура предполагает выведение не из какого-либо принципа вообще, а из механических законов. В конечном итоге грандиозная задача познания и состоит в том, чтобы «найти то, что связывает между собой в систему великие звенья Вселенной во всей ее бесконечности; показать, как из первоначально-го состояния природы на основе механических законов образовались сами небесные тела и каков источник их движения» (1, 117).

Однако применение объяснения к органическим процессам наталкивается на серьезные трудности. Механическая модель не исчерпывает структуры живого тела, и параллель между часами и организмом оказывается весьма отдаленной. Хотя в часах одна часть и является орудием движения других, ни одно колесико не есть действующая причина создания другого. Оно не только не существует благодаря ему, но и не способно даже заменить другие части механической системы, в то время как части живого целого в значительной степени эквивалентны.

Поэтому Кант формулирует прежде всего определенное ограничение механического объяснения природы: «одного механизма природы еще не достаточно для того, чтобы по нему мыслить себе возможность организма» (5, 453). Именно в этом пункте возникает проблема, которая может быть зафиксирована следующим образом: а имеются ли у субъекта познания какие-либо иные познавательные средства мыслить себе органическое тело таким образом, чтобы не быть ограниченным механическим объяснением? И своеобразие кантовского ответа на вопрос состоит как раз в том, что он считает, что «нам ма-

лoduшно отказываться от всякого притязания на *понимание природы* в этой области» (5, 449).

Таким образом, по Канту оказывается возможна некоторая другая форма мышления, функция которой отлична от механического объяснения. Конечно, всегда будет соблазнительно пытаться дать объяснение аналогии форм, наблюдающейся в органическом мире от человека до полипов и даже мхов и лишайев, вплоть до грубой материи. «...Из нее и из сил ее, как нам кажется, происходит по механическим законам (подобно тем, по которым эта материя действует, образуя кристаллы) вся техника природы» — тем не менее природа остается «в организмах так непонятна для нас, что мы вынуждены для этого мыслить другой принцип» (5, 450). Итак, становится ясным своего рода отрицательный результат, к которому приходит философ: объяснение, выступающее в качестве общенаучного способа мышления, не дает еще подлинного знания в области органического мира, а, следовательно, между объяснением физической природы и пониманием организмов существует различие.

Что же представляет собой тот «иной принцип», в соответствии с которым мы оказываемся вынуждены мыслить органические тела, чтобы понять их? В противоположность связи действующих причин, он требует, чтобы живые существа рассматривались через действие конечных причин, то есть такого ряда причин и следствий, который имеет наряду с нисходящим порядком еще и восходящий порядок, когда вещь, являющуюся следствием, «при восхождении можно вполне назвать причиной той вещи, для которой она есть действие» (5, 397).

Более конкретно это будет означать, что вещи должны мыслиться как цели природы. Такой способ понимания предполагает два основных момента: 1) чтобы части органического целого были возможны только в силу их отношения к целому, и 2) чтобы они образовывали единство целого благодаря тому, что являются друг для друга и причиной, и действием (см. 5, 398). Конечно, правомерно объяснять становление целого как продукта его частей через действующие причины. «Но таким образом у нас отнюдь не получится понятие о целом как цели, внутренняя возможность которого непременно предполагает идею о целом, от которого зависит даже свойство и способ деления частей, как мы и должны представлять себе органическое тело» (5, 431).

В таком случае живой объект может мыслиться принципиально по-разному: в одном случае части предшествуют целому и причинно обуславливают его, в другом — целое первично и порождает свои элементы; можно познать целое через его части и, наоборот, знание частей оказывается производно от знания целого. В самом деле, если части рассматриваются как уже данные, завершенные до образования целого, то деление целого на части осуществляется механически и целое мыслится как

агрегат. Совсем иное понимание целого было бы, если бы его представляли как единое, воспроизведенное полностью в его частях (см. 5, 155).

В познании живого исследователь всегда имеет дело с этой альтернативностью, антиномичностью представлений, возникающей, как полагал Кант, в результате того, что у нас имеются два способа мышления: причинный и целевой, объяснение на основе механических законов и понимание организма через конечные причины. Мы не можем знать, «докуда простирается этот возможный для нас механический способ объяснения; достоверно только одно: как бы мы ни преуспели в нем, он всегда будет недостаточен для вещей, которые мы признаем целями природы, и, следовательно, по свойству нашего рассудка мы должны все такие основания подчинить телеологическому принципу» (5, 446).

Вполне логично, однако, поставить вопрос, а почему понимание, которое необходимо для того, чтобы мыслить организм как цель природы, не может быть объяснением его? Наиболее простой ответ на этот вопрос состоит в том, что никаких других типов объяснения, кроме как на базе механических законов, Кант не признает, потому что никаких иных моделей объяснения не существовало в научной практике XVIII века. Поэтому ограниченность механического объяснения понимается им как гносеологическая предельность объяснения как такового.

В то же время данное заключение оказывается недостаточным, поскольку остается не ясно, почему нельзя предположить, что телеологическое понимание в будущем станет и объяснением живых существ. Чтобы выяснить, как проводится жесткое разведение понимания и объяснения в кантовском критицизме, необходимо проследить, каким образом возникает само представление об органических существах как целях природы.

Понятие о вещи как цели природы становится возможным, по Канту, в результате того, что, во-первых, оно эмпирически обусловлено, т. е. образуется лишь при определенных условиях опыта. Вместе с тем трудность и своеобразие мышления об организмах как целенаправленных существах заключается собственно в том, что мы «не наблюдаем целей в природе как преднамеренных, а только *примышляем* это понятием в рефлексии о продуктах природы как путеводную нить для способности суждения... Мы не можем даже а priori обосновать такое понятие в смысле его объективной реальности» (5, 428).

Итак, специфичность понимания в отличие от объяснения состоит именно в том, что данный способ мышления является своего рода аналогом деятельности некоторого разума, тогда как никакого основания для такого рассмотрения нельзя найти в общей идее об организмах как продуктах природы. То есть мы рассуждаем в этом случае о живых существах так, как мы мыслили бы, попав на необитаемый остров и увидев там нари-

сованную на песке геометрическую фигуру, например, правильный шестиугольник. Разумеется, можно было бы предположить, что причиной появления данной фигуры в этом месте явилось передвижение масс песка под действием ветра, морских волн или она возникла из следов животных, или представляет собой эффект суммарного действия этих факторов. Однако человек, оказавшийся в такой ситуации, поступил бы разумнее, предположив, что правильный шестиугольник на песке — результат деятельности какого-то мыслящего существа, имевшего определенную цель, так как «случайность встречи с таким понятием, которое возможно только в разуме, оказалась бы ему бесконечно большой» (5, 395).

А раз мышление с помощью конечных причин есть представление организма по аналогии с разумной деятельностью, возникает вопрос, будет ли телеологическое рассуждение относиться к естествознанию или оно принадлежит теологии? С точки зрения Канта, близость целевого истолкования природы телеологическому кроется в том, что теология указывает основание причины порождения природы — бога, тогда как телеология определяет основание причины органических существ. Однако отличительный признак телеологии заключается в том, что она «все же делает это не для определяющей, а только для рефлектирующей способности суждения (чтобы суждение о вещах в мире направлять идеей в соответствии с человеческим рассудком согласно этой идее как регулятивному принципу)» (5, 447).

Следовательно, целевое рассмотрение природы не принадлежит ни теологии, ни естествознанию, поскольку последнее нуждается в определяющих принципах, а именно, состоит в механическом объяснении действующих причин. Для цели явно нет места в теории природы, потому что введение этого понятия не объясняет ни возникновения, ни внутреннюю возможность организмов. Оснований для применения какого-либо иного типа объяснения мы не имеем в общей идее природы как совокупности предметов внешних чувств.

С этих позиций Кант проводит принципиальную границу между объяснением и пониманием, ибо последняя способность мышления принадлежит «только к критике, и притом к критике особой познавательной способности, а именно способности суждения» (5, 448). Так как целевое понимание организмов относится к критической деятельности мышления, то оно не может быть конститутивным принципом выведения и не задается целью сказать что-либо определенное об объекте. Поэтому оно относится лишь к субъективным условиям, необходимым для того, чтобы мыслить себе органический мир, «не притязая на то, чтобы *объяснить* его» (5, 384).

В самом деле, объяснение всегда есть, как справедливо считает Кант, выведение из законов, в то время как применение

телеологического принципа основано на аналогии между живыми существами и целесообразной деятельностью человека, включающей сознательную постановку и осуществление целей. Таким образом, в критической философии понимание и объяснение выступают как радикально разные процедуры, применяемые при изучении живой природы, «когда мы не можем ввиду ограниченности нашего рассудка соединить оба принципа в объяснении одного и того же порождения природы, если даже внутренняя возможность этого продукта *понятна* только через целевую каузальность (как у органической материи)» (5, 444).

Своеобразие кантовской постановки проблемы соотношения понимания и объяснения органического мира приводит, во-первых, к заключению, что понимание живых существ как целей природы не продвигает нас ни на шаг в область, которая объясняется механическим способом и потому не может сделать их объяснение излишним. Во-вторых, критика определяющей способности суждения имеет то довольно неожиданное следствие, что «*право объяснять* все продукты природы только механическим способом само по себе не ограничено; но *способность обходиться* одним лишь этим способом... весьма ограничена ввиду свойства нашего рассудка» (5, 448). Иными словами, в критической философии Канта различие понимания и объяснения, двух типов мышления, познания живой природы имеет тот рациональный смысл, что обнаруживает проблему, которую можно теперь эксплицировать: это проблема полноты объяснения органических тел и процессов.

Вычленение проблемы есть всегда также определение поля возможных ее решений, причем из логически допустимых вариантов решения проблемы Кант обосновывает тот, который является оптимальным с точки зрения критицизма: причину различия объяснения и понимания организмов он видит в устройстве нашего разума. Как бы ни отличались способности людей, как количественно ни менялись бы ясность представлений, четкость мышления, «никакой человеческий разум (даже никакой конечный разум, который по качеству был бы подобен нашему, но превосходил бы его по степени) никоим образом не мог бы надеяться понять возникновение даже травинки на основании одних только механических причин» (5, 439).

Но именно потому, что два имеющихся в нашем распоряжении способа рассмотрения органических тел не ограничивают друг друга, проблема соотношения объяснения и понимания переносится Кантом в иную плоскость и выступает, по существу, как проблема совместности разных способностей разума, как проблема единства сознания. Она формулируется у Канта следующим образом: возможно ли найти такое основание в сознании, из которого механизм и телеологизм выводились бы в качестве следствий?

Для любого конечного (человеческого в том числе) разума решение этого вопроса уже предзадано самой структурой его и является отрицательным: «в одной и той же вещи природы нельзя объединять оба принципа как основоположения объяснения (дедукции) одного из другого, т. е. их нельзя объединять как догматические и конститутивные принципы понимания природы для определяющей способности суждения» (5, 442). Однако то, что невозможно для конечного разума, становится допустимым в отношении разума, который был бы способен рассматривать материальный мир не только как явление, но и мыслить мир в себе, то есть как «хотя и непознаваемое для нас — сверхчувственное реальное основание для природы, к которой принадлежим и мы сами» (5, 439). Следовательно, разрешение проблемы основывается на том, что постулируется онтологическое основание мыслить мир таким образом, чтобы цели были основаниями возможности вещей природы, а средства, без которых не существует цель, могли мыслиться механически и тем не менее подчиненными целям. То, что несовместимо для конечного разума, стало бы тогда возможным для бесконечного сознания — «основание этой совместимости заключается в том, что не есть ни то, ни другое (ни механизм, ни целевая связь), а есть сверхчувственный субстрат природы...» (5, 445).

Однако апелляция к трансцендентному основанию совместимости механизма и целевой детерминации, на самом деле, совсем не разрешает проблему, поскольку сверхчувственный объект всегда остается за пределами нашего познания и мы способны иметь о нем лишь неопределенное понятие, «но не может более точно определить это основание каким-либо предикатом» (5, 442). Поэтому в нем можно усмотреть лишь предельное понятие, к которому восходит наше познание, но которое недоступно нашим познавательным способностям и поэтому не в состоянии играть реальную роль в познавательном процессе. Поскольку же «этот единый принцип можно указать, но никогда нельзя познать его определенно и ясно указать для применения в могущих встретиться случаях, то из такого принципа нельзя извлечь и никакого объяснения, т. е. ясного и определенного выведения возможности продуктов природы, возможных по этим двум разнородным принципам» (5, 443).

Двойственность объяснения и понимания органического мира будет постоянно возрождаться, по мнению Канта, в параллельности двух способностей нашего сознания: определяющей и рефлектирующей способности суждения. Основным характеризующим моментом их существования в таком случае является полная несовместимость объяснения и понимания, включая несоизмеримость их принципов и понятий, иначе применение одного из них ограничивало бы возможности другого способа мышления, в то время как Кант категорически настаивает: «Теория природы или механическое объяснение ее явле-

ний на основе действующих причин ничего не приобретает от того, что их рассматривают по соотношению целей» (5, 448). Требуя применения в познании взаимоисключающих классов понятий, Кант фактически формулирует идею, которая позднее получила у Н. Бора название принципа дополнительности. Хотя в дальнейшем этот методологический прием по-разному истолковывался, первоначально он означал, что в случае, когда формирующаяся теория не в состоянии обойтись без классических представлений, хотя обнаружена их недостаточность для объяснения объекта, устанавливается эквивалентность описаний старой и новой теорий, например, на метауровне. С позиции Канта, целевой и механический способы мышления остаются несовместимыми для любого конечного, а значит и человеческого, разума, тогда как их дополнительность и однозначность обнаруживаются постольку, поскольку недискурсивный разум, способный познать трансцендентный объект, мог бы их совместить в одном принципе. Однако если между пониманием и объяснением органического мира нет ничего общего, то объединение их в одном конечном разуме становится на самом деле иллюзорным. Перенеся проблему из онтологической плоскости в гносеологическую, Кант не объяснил тем не менее единства радикально различных способностей сознания.

Более того, в структуре «Критики способности суждения» это противоречие, «разорванность» самого разума не осознается и не фиксируется. Причиной тому — статическое рассмотрение способностей суждения, когда принципы и положения механизма и телеологизма предполагаются заранее известными и рядоположенными. Но если поставить вопрос, как перейти от механического объяснения к целевому пониманию, возникает парадоксальная ситуация. Для выявления ее воспользуемся следующей моделью. И определяющую, и рефлектирующую способности суждения можно представить в качестве теорий, описывающих определенную сферу реальности: органический мир. Каждая из этих теорий содержит некоторые принципы (принцип внешней каузальности или принцип целевой детерминации) и совокупность терминов. Причем термины, используемые в данных теориях, будут либо различны (такие понятия, как «цель», «целенаправленность» и т. п., будут применяться только в телеологической теории, но отсутствовать в механическом объяснении), либо приобретут в каждой из них свое специфическое значение (например, термины «организм», «полезность», «функция» и т. д.). Кант специально подчеркивает этот момент, утверждая, что личинка не может возникнуть из материи посредством механизма и вместе с тем согласно целям (см. 5, 442), значит значение термина «личинка» изменится при переходе от механического описания к телеологическому. Таким образом, здесь предполагается следующее: 1) термины теории непонятны без знания исходных принципов теории, которые их

определяют и 2) значение терминов изменяется, если меняется теория или она будет заменена другой, где данные термины сохраняются. Иначе говоря, невозможно знать значение терминов до знания самой теории и, наоборот, нельзя знать принципы теории без знания ее терминов.

Данные утверждения не противоречат одно другому, как показал П. Ачинштейн, лишь до тех пор, пока считают, что основные принципы теории и ее термины известны одновременно. Но в случае перехода от одной теории к другой нужно знать некоторые ее понятия раньше ее основных принципов, а это запрещает первое допущение. Обнаружение парадоксальности исходных положений приводит к выводу, что: 1) «по крайней мере, некоторые термины независимы от этой теории» и 2) «должно быть возможно для двух теорий быть несовместимыми и все же содержать термины с одинаковым значением»³. Последнее утверждение не является противоречивым, так как если применение одних терминов зависит от знания принципов теории, то, согласно первому положению, применение других терминов может быть независимым от знания самой теории. Таким образом, наличие некоторых общих понятий в одной и другой теории и делает возможным переход от первой ко второй. Непосредственным следствием из предыдущего анализа будет то, что единство сознания, а, следовательно, и разных его способностей обеспечивается наличием понятий, имеющих одинаковое значение и в рефлектирующей, и в определяющей способностях суждения, а значит, параллельное представление об организмах в терминах механизма и в терминах целевого понимания пересекаются.

Интересно, что телеологическое понимание ограничено по своему предмету, и можно утверждать, что в основе выделения определяющей и рефлектирующей способности суждения лежит различие двух реальностей: физической и биологической. Так, согласно Канту, не любая вещь требует специфического приема понимания, а лишь органический продукт природы, в котором все есть цель и одновременно средство — «только организм — цель природы» (5, 401). Тем самым проблема соотношения объяснения и понимания может быть «повернута» к онтологии, и тогда она примет форму вопроса: имеется ли принципиально иная, биологическая реальность наряду с реальностью физической?

Радикальное различие между органическим и неорганическим миром существовало бы только в том случае, если бы принципы функционирования и развития живых систем противоречили законам неживой природы. Разумеется, они не противоречили бы законам движения, поскольку эти законы инвариантны относительно знака времени. В физических теориях мы имеем дело преимущественно с абстракцией «математического времени», обладающего полной обратимостью и ха-

рактизирующего всякое возможное взаимодействие, изменение как таковое. Однако «математическое время» есть не что иное как сильная идеализация реально происходящего необратимого изменения мира, направленно преобразующего действительную структуру составляющих его процессов. Поэтому если развитие организмов не может противоречить законам движения, то проблема заключается в том, как развитие органического мира «вписано» в эволюцию неживой природы. Речь идет, таким образом, о применимости к организмам второго закона термодинамики, потому что именно он устанавливает направленное течение времени в макромире, определяя возрастание энтропии материальных систем. В то же время главная особенность жизни состоит как раз в противоположном: в поддержании состояния живых систем (организмов) вопреки равновесию, которое должно было бы наступить, более того, в увеличении неэнтропии, росте организации, возрастании упорядоченности, несмотря на зависимость от внешней среды, с которой они взаимодействуют.

Рассмотрим изменение энтропии dS любой макроскопической системы, обменивающейся энергией и веществом с окружающей средой. За время dt энтропия системы складывается из $d_e S$ — потока энтропии из окружающей среды и $d_i S$ — продукции энтропии вследствие необратимых процессов внутри системы: $dS = d_e S + d_i S$.

Второе начало термодинамики, как его формулируют И. Пригожин и Ж. Николис, при этом означает, что для всех макрофизических процессов $d_i \geq 0$, причем равенство относится только к равновесию⁴.

Отсюда ясно, что если взять живую систему в ее неразрывной связи с внешним миром, анализировать систему организм — среда, то неэнтропийная работа организма не будет противоречить данному закону, так как суммарная энтропия системы будет увеличиваться в соответствии со вторым началом за счет возрастания энтропии внешней среды. Существование живых систем не нарушает второй закон термодинамики, потому что, устанавливая необходимость роста энтропии макросистемы, он не запрещает процессов перераспределения энергии внутри системы и понижение энтропии отдельных ее компонентов.

Однако выявление универсальности действия второго начала термодинамики в макромире оборачивается и другой стороной: существование структуры живой системы, производящей работу против равновесия, не получает никакого объяснения и, следовательно, не дает еще понимания органических процессов в живых системах. «Законы физики, которые являются результатом изучения одних лишь неодушевленных объектов, не адекватны для формулирования законов ситуаций, в которых жизнь и сознание составляют существенные компоненты картины»⁵. Применение физических законов к нефизическим явлениям осно-

вываается на абстракции отождествления, но именно потому, что они ничего не говорят нам о различии живого и мертвого, их оказывается недостаточно для познания жизни.

Недостаточность термодинамического объяснения органических процессов вместе с тем наглядно показывает, что до тех пор, пока других способов объяснения нет, мы не в состоянии и понять данное явление. То есть если исследователь не может ответить на вопрос «почему это?», то он не может и сказать, что это, за исключением разве что, как указав на объект. Именно теория, дающая некоторое объяснение, говорит нам о том, что представляет собой предмет на самом деле. Допущение же дуализма понимания и объяснения приводит к гносеологическому парадоксу, будто объяснение какого-либо явления в теории не дает еще понимания данного явления и, следовательно, понимание возникает за рамками научной теории. А здесь уже открывается простор для иррационалистических трактовок соотношения понимания и объяснения.

В действительности уровень понимания прямо зависит от степени объяснения объекта. Взаимоотношение между ними имеет психологическую и гносеологическую стороны. Возможно существование объяснения, которое рождает у исследователя чувство неудовлетворенности, как объяснение, не достигающее понимания объекта изучения. В основе этого психологического различия лежит познавательное отношение, поскольку неудовлетворенность объяснением возникает в результате утраты его содержательности, как мы зафиксировали это на примере термодинамического объяснения биологических систем. Существование связей, отношений, процессов — одним словом, фактов в той предметной области, для которой построено объяснение, этому объяснению противоречащих, свидетельствует о том, что проблема соотношения объяснения и понимания есть, по существу, проблема полноты объяснения. И применительно к биологической реальности она может быть разрешена путем построения таких концептуальных схем и моделей, которые объяснили бы специфику собственно процессов жизни.

¹ Wright G. H. von. *Explanation and Understanding*. L., 1971, part. 1.

² Цит. по: Фуко М. *Слова и вещи*. М., 1977, с. 229.

³ Achinstein P. On the Meaning of Scientific Terms. — *Journal of Philosophy*, 1964, vol. LXI, N. 17, p. 509.

⁴ Пригожин И., Николис Ж. Биологический порядок, структура и неустойчивости. — *Успехи физических наук*, 1973, т. 109, вып. 3, с. 518.

⁵ Wigner E. P. *Physics and Explanation of Life*. — *Philosophical Foundations of Science*. Dordrecht. — Boston, 1974, p. 129.

КАНТ И «СИСТЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА» ШЕЛЛИНГА

На смерть Канта Шеллинг откликнулся проникновенным некрологом, в котором воздал должное и личности мыслителя, и его учению. (Этого не сделали ни Фихте, ни Гегель).

«Хотя Кант и умер в глубокой старости, он не пережил себя», — писал Шеллинг¹. Он сопоставлял философию Канта с французской революцией и утверждал, что «причиной обоих этих великих событий был один и тот же давно уже зреющий дух, который соответственно различному характеру народов и обстоятельств проявился там в реальной, здесь в идеальной революции»².

Шеллинг никогда, даже в юные годы, не был правоверным кантианцем. Но он всегда помнил, чем он обязан Канту. В «Системе трансцендентального идеализма» постановка основных проблем так или иначе восходит к Канту. Иногда Шеллинг развивает его идеи, а иногда просто повторяет, делая их более наглядными и доступными.

Книга Шеллинга открывается вопросом, который мы сегодня называем основным для философии. Что первично, дух или природа? «*Всякая философия должна исходить из того, что либо природа создается интеллигенцией, либо интеллигенция природой*»³.

Естествознанию свойственна тенденция переходить от природы к интеллигенции, духу. Натуралист открывает законы, ора-зумливает природу; благодаря этому естествознание превращается в натурфилософию, «которая является основной философской наукой».

Антипод натурфилософии — трансцендентальная философия. Она исходит из первичности субъективного, духовного принципа. Шеллинг называет ее «другой основной философской наукой». (Отнюдь не единственной и даже не первой!). Это «знание о знании».

Шеллинг полон любви к природе и пиетета к естествознанию. «Как ни стараешься избавиться от природы, она всегда настаивает на своем» — это латинское изречение он напоминает тем, кто готов отмахнуться от окружающего нас мира. Шеллинг не отрекается от своих натурфилософских работ. Он их по-прежнему ценит и отсылает к ним своего читателя.

В новой своей работе Шеллинг просто переходит к другому кругу проблем. Тех, что поставил Кант, частично решил, а частично сделал предметом размышления. Главное открытие Канта в «Критике чистого разума» — активность познания. Шеллинг раздвигает рамки этого открытия. Активен, по Канту, рассудок, чувства — пассивны: интеллект конструирует понятия,

чувства лишь аффицируются (возбуждаются) окружающими вещами.

Современная психология экспериментально доказала, что и на уровне чувств происходит активный творческий, порождающий процесс. Не только понятие, но и самый примитивный образ — духовная конструкция. А вот слова Шеллинга: «настаивать на том, что Я сводится к простому получению представлений, к чистой пассивности, мы не имеем права»⁴.

Простейший акт познания — ощущение. Вся реальность познания опирается на ощущения, и Шеллинг называет «неудавшейся» любую философию, которая «не в состоянии объяснить ощущение»⁵. Старые рационалисты игнорировали ощущения, эмпирики видели их значение, но не могли растолковать, что это такое. Одного воздействия извне недостаточно для понимания ощущения. Упругое тело отскакивает от другого, зеркало отражает упавшие на него лучи, но это еще не ощущение. Весь вопрос в том, каким образом Я, субъект переносит внешнее воздействие в свое созерцание, делает его фактом сознания. Объект никогда не обращается к самому себе, не осваивает воздействия на себя, ибо он пассивен. Субъект становится ощущающим в силу своей деятельной природы.

Ответить на вопрос о происхождении ощущения — значит назвать породившую его причину. Но «закон причинности распространяется только на однородные вещи (вещи, принадлежащие одному и тому же миру) и не допускает перехода из одного мира в другой. Ввиду этого превращение первоначального бытия в знание было бы понятно, если бы можно было показать, что также и представление является родом бытия: такое объяснение во всяком случае выдвигается материализмом, системой, которую философу оставалось только приветствовать, если бы она действительно выполняла взятые на себя обещания. Однако материализм в том виде, как он до сих пор существовал, характеризуется полной непонятностью, а если он становится пригодным для понимания, его нельзя отличить от трансцендентального идеализма...»⁶

Ценнейшее признание! Шеллинг тянется к материализму, но его не устраивает в известном ему материализме отсутствие диалектики. «Пригодный для понимания» материализм, т. е. материализм, пронизанный диалектикой, по признанию Шеллинга; «нельзя отличить» от его философии. Как тут не вспомнить слова В. И. Ленина — «умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм»⁷.

Продолжим шеллинговскую цитату. «...Объяснение мышления в качестве материального явления возможно лишь тем путем, что самое материю мы превращаем в призрак, в простую модификацию интеллигенции, которая обладает сообща функциями и мышления и материи. В силу этого материализм сам заставляет нас вернуться к духовному как к первоначальному.

Правда, с другой стороны, не может быть и речи о таком объяснении бытия из мышления, будто бы первое получается в силу действия последнего...».

Снова прервем цитату. Что это за идеализм, отказывающийся признать первичность сознания, духа? Трансцендентальный идеализм Шеллинга непоследователен, отягощен реминисценциями его натурфилософии.

«...Между тем и другим (бытием и сознанием. — А. Г.) невозможна вообще какая-либо причинная зависимость, и никогда они не могли бы сочетаться вместе, если бы не были изначально едины в Я. Бытие (материя), рассматриваемое в своей продуктивности, является знанием, а знание, взятое в качестве продукта, есть бытие».

Последнюю фразу можно превратить в два афоризма. «Знание — это продуктивное бытие». Безусловно, верно. «Бытие — продукт знания». Верно относительно того бытия, которое порождено мыслящим, знающим человеком. Придать этой мысли всеобщий смысл, что сделал Шеллинг, — значит совершить идеалистическую ошибку.

Идея активности познания логично приводит к другой идее, едва намеченной в гносеологии Кантом и подхваченной Шеллингом — идее историзма. Шеллинг набрасывает систему понятий, которая, по его представлению, совпадает с действительным движением познания и конструирования реального мира. «Философия является... историей самосознания, проходящего различные эпохи»⁸. Термин «эпоха» употреблялся раньше только применительно к истории человечества, Шеллинг включает его в теорию познания.

Изначальное тождество объекта и субъекта, духа и материи, имеет, по Шеллингу, деятельный характер. Два противоположных вида деятельности — реальный, подлежащий ограничению, и идеальный, безграничный, сливаются в нечто третье, представляющее собой ощущение. Оно и идеально и реально одновременно, пассивно и активно.

В «первую эпоху» самосознание проходит путь от простого ощущения до продуктивного созерцания. Понятие продуктивного, или интеллектуального, созерцания — важнейшее в системе трансцендентального идеализма. Это знание о предмете и одновременно порождение его. Как же создается материальный предмет? Материя существует в трех измерениях, которые создается действием трех сил — магнетизма, электричества и химического сродства. Действие силы однолинейно, так как рождается измерение длины; электричество растекается по плоскости, химический процесс протекает в пространстве.

«Вторая эпоха» простирается от продуктивного созерцания до рефлексии (размышления о самом себе). Третья — от рефлексии до акта воли. Таким образом Я, самосознание восходит от мертвой материи к живой, мыслящей, и далее к поведению

человека. Мы мыслим категориями — предельно общими понятиями. Шеллинг не только перечисляет их — отношение, субстанция и акциденция, протяженность и время, причина и действие, взаимодействие и т. д. Он пытается построить их иерархию, показать, как распадается категория на две противоположные, как сливаются эти противоположности снова в одном, более содержательном понятии, приближаясь все ближе и ближе к практической, поведенческой сфере деятельности человека. Возможность, действительность, необходимость — таковы последние ступени этой лестницы категорий, которая приводит нас в новый, верхний этаж, где господствует свободная воля.

Когда вчитываешься в эти строки Шеллинга, невольно приходит на ум «Наука логики» Гегеля. Здесь перед нами ее предвосхищение, своеобразный зародыш. То, о чем Шеллинг рассуждает пока еще робко, местами ярко, местами схематично, приобретает у Гегеля широкий размах, составит содержание двух объемистых томов, которые и по сей день являются собой образец диалектического мышления. Ничто не появляется на пустом месте.

У Шеллинга есть одно преимущество перед Гегелем: в его труде видны земные корни диалектики, связь ее с естествознанием, с процессом развития природы. Гегель будет отрицать развитие в природе. Для Шеллинга это непреложный факт. В разделе о «второй эпохе» он ставит следующие вопросы:

1. Чем объясняется неизбежность органической природы вообще?

2. Чем объясняется необходимость восхождения по ступеням органической природы?

3. Откуда возникает отличие между одушевленной и неодушевленной организованностью?

4. В чем основная особенность всякой организованности?

Пытаясь ответить на эти вопросы, проследившая, в частности, усложнение органов чувств, Шеллинг ссылается на естествоиспытателя Кильмайера. Он специально останавливается на значении эмпирического знания для теоретических построений. Наше познание «насквозь эмпирично» и одновременно «сплошь априорно». Врожденных понятий не существует; априори, т. е. до опыта, нам дана лишь способность познания, его механизм. Работать этот механизм заставляет общение с природой. В «Критике чистого разума» проблема соотношения между эмпирическим и априорным решена аналогичным образом.

Переходя к практической философии, Шеллинг подчеркивает, что в его задачу не входит подробное изложение системы этических понятий (как это сделал Кант в «Критике практического разума»). Шеллинга влечет новая, еще неизведанная сфера умозрения — философия истории.

Действующее лицо истории — человек, наделенный свободной волей. Но, подчеркивает Шеллинг, разумное существо, пребывающее в полной изолированности, не может подняться до сознания свободы, не в состоянии даже до осознания объективного мира. Лишь наличие других индивидов и никогда не прекращающееся взаимодействие индивида с ними ведет к завершению самосознания. Речь, следовательно, идет об общественной природе сознания и деятельности человека.

Мораль и право регулируют отношения индивида и общества. Шеллинг принимает кантовский категорический императив («Ты обязан хотеть только то, что могут захотеть все разумные существа вообще») как принцип человека, принимает кантовскую идею изначального зла в человеке и заложенных в нем задатков добра, которые должны возобладать в результате морального воспитания. -

Моральность соответствует природе человека. Но ее мало. Для того, чтобы полностью устранить возможность уничтожения индивидуальности в ходе ее взаимодействия с другими индивидуальностями, нужен еще принудительный закон. Над первой природой должна быть воздвигнута вторая, существующая исключительно ради свободы. «Вторая природа» — правовой строй.

Право — не часть морали. Правопорядок не обладает чертами моральности. «Все попытки преобразовать этот порядок в моральный явно обнаружили свою порочность, приводя к полной противоположности своим замыслам и к деспотизму»⁹. Шеллинг повторяет здесь Канта: правопорядок формален, не знает исключений. Вслед за Кантом Шеллинг видит идеал общественного устройства в установлении всеобщего правового строя, который должен распространяться и на отношения между государствами. Ни одно государство не может рассчитывать на безопасность, если не будет создана межгосударственная организация, члены которой взаимно гарантировали бы свою неприкосновенность. На случай распри народов должен быть создан общий ареопаг, куда войдут представители всех культурных наций с правом применять совместную силу всех стран против нарушителя международного спокойствия.

Движение общества к всемирно-гражданскому устройству — содержание истории. Здесь переплетается свободная деятельность людей с исторической необходимостью. «Человек, хотя и свободен в отношении непосредственно своих поступков, но итог, к которому они приводят в пределах обозримости, зависит от необходимости, стоящей над действующим и соучаствующей даже в разворачивании самой его свободы»¹⁰. Мы действуем совершенно свободно, с полным сознанием, но в результате в форме бессознательного возникает нечто такое, чего в помыслах наших никогда не было. Об этом говорил Кант, Гегель назовет подобную комбинацию «хитростью разума».

До сих пор Шеллинг излагает или интерпретирует то, что писал Кант в своих статьях по философии истории. Далее, однако, следует нечто новое. Вернее, совсем древнее, восходящее к Якобу Бёме и неоплатоникам. Почему, задает вопрос Шеллинг, к свободе привносится нечто такое, что этой свободе не свойственно, а именно закономерность? Да потому, отвечает он, что над тем и другим стоит нечто третье, высшее. Это высшее начало не может быть ни субъектом, ни объектом, ни тем и другим одновременно, а «исключительно лишь *абсолютной тождественностью*, которая никогда не может подняться до уровня сознания в виду отсутствия в ней какой-либо двойственности». (Раздвоение является предпосылкой любого сознания). «Словно извечное, сияющее в царстве духов и остающееся незаметным в силу незамутненности своего света, это извечно бессознательно, хотя и не может само стать объектом, вместе с тем всегда накладывает свой отпечаток действия и таким является для всех интеллигенций, составляя ту незримую сердцевину, по отношению к которой все интеллигенции представляются лишь потенциями, и будучи извечным посредующим звеном, определяющим в нас самого себя, и объективным»¹¹.

Вот как понимает бога Шеллинг: «Бога нет, если мы будем брать бытие в том смысле, какое присуще объективному миру; будь он, в ничто обратились бы мы сами; но он непрерывно дается нам в откровении»¹². (Против такого безличного бога, «извечно бессознательного», лишённого бытия в общепринятом смысле, не страшно вознести хулу, что Шеллинг не преминул сделать в «Эпикурейском символе веры», который был написан одновременно с «Системой трансцендентального идеализма»).

Откровение абсолюта — это всемирная история. Три основных ее периода — судьба, природа, провидение. Период судьбы охватывает древнюю историю, взлет и падение древних царств, от которых осталось лишь слабое воспоминание. Второй период начинается с расширением границ римской республики. В этот период действуют естественные законы, устанавливается общение между народами, которое должно завершиться союзом народов и «мировым государством». Только тогда открывается третий период, когда законы природы преобразуются в промысел провидения. Нельзя сказать, когда он наступит. «Но когда настает — тогда придет бог». Так заканчивает Шеллинг всемирную историю.

Но это еще далеко не все. Его труд охватывает весь круг проблем, затронутых в трех кантовских «Критиках». Осталась еще «Критика способности суждения», трактующая проблемы органических структур — в живой природе и художественном творчестве. В «Системе трансцендентального идеализма» есть соответственно еще два раздела. Один из них, посвященный телеологии, предельно сжат: о том, как он понимает живую

природу, Шеллинг высказался в теоретической части книги.

Кантовский телеологический метод, понимаемый последним исключительно в регулятивном смысле, укореняется Шеллингом в структуре бытия.

Что касается философии искусства, то здесь ему есть что сказать: он впервые высказывается на эту тему. И «первый блин» — отнюдь не комом. Общение с романтиками пошло на пользу, легло на внимательное прочтение Канта. У последнего он заимствовал тезис — искусство преодолевает разрыв между природой и свободой, это промежуточная сфера, обладающая качествами того и другого. Как вид творчества оно сочетает сознательные и бессознательные компоненты.

Кант сравнивал природный организм с органической структурой художественного произведения. Шеллинг устанавливает два важных различия. Организм рождается целостным; художник видит целое, но творить его может по частям, создавая из них нечто потом уже нераздельное. Далее, природа начинает с бессознательности и лишь в конце концов приходит к сознанию; в искусстве путь иной — сознательное начало и бессознательное завершение начатого труда.

И еще одно важное отличие. Произведение природы не обязательно прекрасно всегда. Иначе это не искусство. Искусство в широком смысле слова создается двумя разными видами деятельности. Один из них — искусство в узком смысле слова, умение, которому можно научить, которое сопряжено с рассуждением, опирается на традицию и собственные упражнения. Другой не может быть изучен, это свободный дар природы. Его можно назвать поэзией в искусстве. Поэтическое бессознательно.

Бессознательное бесконечно. Художник помимо того, что входило в его замысел, инстинктивно вкладывает в свое произведение некую бесконечность. В результате подлинное произведение искусства содержит неисчерпаемость истолкований, будто автору было присуще бесконечное количество замыслов. В противоположность этому в произведении, имеющем лишь личину искусства, преднамеренность и искусственность сразу бросаются в глаза. Это рабский слепок с сознательной работы мастера, он годится разве что для размышления, а отнюдь не для созерцания, которое лишь в бесконечном может найти свое успокоение.

Эстетическое созерцание — высшая форма продуктивного созерцания. Это созерцание, которое обрело объективность, полноту и общезначимость. Философия служит целям «особенного направления духа», остается «вообще вне круга обычного сознания»: эстетическое созерцание «проявляется в любом сознании». Шеллинга не раз упрекали в аристократизме духа. Мы видим, что это несправедливо: Шеллинг озабочен как раз тем, чтобы сделать знание общедоступным. И считает, что общедоступность дает только искусство.

Искусство выше философии в еще одном отношении. «Хотя философия достигает величайших высот, но в эти выси она увлекает лишь частицу человека. Искусство же позволяет добраться до этих высот *целостному человеку*»¹³.

Самосознание достигает высшей своей ступени. В художественном творчестве находит свое завершение продуктивная природа. «Одиссея духа» закончена. Это конец пути, который одновременно является его началом. В искусстве самосознание снова приходит к природе. То, что мы называем природой, — лишь поэма, сокрытая в чудесной тайнописи.

Чем ближе к концу трактата, тем поэтичнее выражает Шеллинг свои мысли, тем решительнее превозносит поэзию как всеобъемлющий вид творчества. «Система завершена, когда она возвращается к своему исходному пункту. Но именно это с нами и случилось. Ибо в произведении искусства полностью освобождается от субъективности, объективируется до конца та первоначальная основа всякой гармонии субъективного и объективного, которая в своей изначальной тождественности может быть дана в интеллектуальной созерцании. Таким образом, наш объект — само Я — мы постепенно довели до того состояния, в котором находились сами, приступая к философскому размышлению.

Но если одному лишь искусству даровано превращать в объективно значимое то, что философ в состоянии излагать исключительно в форме субъективности, то отсюда можно сделать еще один вывод. А именно, раз философия когда-то на заре науки родилась из поэзии, наподобие того, как произошло это со всеми другими науками, которые так именно приближались к своему совершенству, то можно надеяться, что и ныне все эти науки совместно с философией, после своего завершения множественностью отдельных струй вольются обратно в тот всеобъемлющий океан поэзии, откуда они первоначально изошли»¹⁴.

И сегодня дух поэзии неистребим в науке. Творчество ученого может быть сродни творчеству в искусстве. Шеллинг не называет здесь имени Канта, но продолжает его рассуждения. В «Критике способности суждения» Кант противопоставил два вида творчества: художник — это «гений», характер его озарений не поддается разумному истолкованию, иное дело ученый, в его деятельности все зависит от образования и усидчивости. Позднее (в «Антропологии») Кант внес поправку: изобретение, т. е. создание того, чего раньше не было, — удел «гения», в науке он тоже может проявить себя.

Шеллинг говорит о двух типах изобретения «сциентическом» и «гениальном». В первом случае «целое, система создается по частям, словно путем складывания». Для этого не требуется «гениальности». Она проявляется в том случае, когда идея целого предшествует частям. И еще в одном случае: когда утверждаются парадоксальные идеи, обгоняющие время, «безумные»

идеи, как говорят ныне. Творчество научного гения, как и художественного, свершается «путем внезапного совпадения сознательной и бессознательной деятельности»¹⁵. Шеллинг внятно произносит то, о чем у Канта можно было только догадываться.

¹ Шеллинг Ф.-В.-И. Иммануил Кант. — В кн.: Новые идеи в философии. Сборник 12. Спб., 1914, с. 146.

² Там же, с. 147.

³ Шеллинг Ф.-В.-И. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936, с. 15. Перевод уточнен по немецкому оригиналу.

⁴ Там же, с. 99.

⁵ Там же, с. 104.

⁶ Там же, с. 103.

⁷ Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 248.

⁸ Шеллинг Ф.-В.-И. Система трансцендентального идеализма, с. 92.

⁹ Там же, с. 330.

¹⁰ Там же, с. 346.

¹¹ Там же, с. 352.

¹² Там же, с. 356.

¹³ Там же, с. 396.

¹⁴ Там же, с. 394.

¹⁵ Там же, с. 388.

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

29 апреля 1981 года исполнилось 60 лет доктору философских наук, профессору АРСЕНИЮ ВЛАДИМИРОВИЧУ ГУЛЫГЕ. Старший научный сотрудник Института философии АН СССР А. В. Гулыга обладает широкой интересом, глубокими и разносторонними познаниями. Перу профессора А. В. Гулыги принадлежит более 200 работ, в числе которых книги: «Из истории немецкого материализма» (1962), «Гердер» (1963; 2-е изд. — 1975), «Гегель» (1970), «Эстетика истории» (1974), «Кант» (1977), «Искусство в век науки» (1978), «Искусство истории» (1980), — получившие широкую известность и признание как советских, так и зарубежных читателей. Член Союза советских писателей, свои дарования литератора он применил в освоении жизненного и творческого пути виднейших представителей классиков философии, способствуя тем самым повышению уровня общей философской культуры.

Научная общественность высоко ценит заслуги А. В. Гулыги в области издательской деятельности, организации которой он отдает много сил и времени. Он работает во многих редколлегиях, готовящих к изданию историко-философскую литературу, а его деятельность на посту заместителя председателя редакционной коллегии библиотеки «Философское наследие» (издательство «Мысль») получила широкое признание.

Калининградские философы ценят профессора А. В. Гулыгу как исследователя истории немецкой классической философии и издателя кантовских трудов. А. В. Гулыга принимает участие в исследованиях теоретического наследия Канта, предпринимаемых в Калининградском университете, является членом редколлегии «Кантовского сборника» и активным его автором, участником Кантовских чтений в университете.

Поздравляем Арсения Владимировича Гулыгу с шестидесятилетним юбилеем и желаем ему творческих успехов, здоровья и сил в осуществлении больших замыслов. Выражаем уверенность в том, что сотрудничество наше будет развиваться и крепнуть.

И. КАНТ И ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ЛИТВЕ (КОНЕЦ XVIII В. — НАЧАЛО XIX В.)

Ни одному зарубежному мыслителю не уделялось в Литве так много внимания, как Иммануилу Канту: к его юбилею в 1974 г. о нем лишь на литовском языке появилась 261 публикация¹, кроме того, в Литве о нем много написано на польском, немецком, русском языках. Чем объяснить такое внимание к И. Канту?

По-видимому, его можно объяснить следующими причинами: личными контактами Канта с деятелями литовской культуры, потребностью в философских идеях и уровне философской культуры в Литве.

В данной статье дается лишь краткий обзор распространения кантианства в Литве в конце XVIII — начале XIX века. Сама тема требует дальнейшей разработки. Философия Канта в Литву проникала двумя путями: через Вильнюсский университет (Г. Форстер, И. Абихт, И. Глуховский, А. Даугирдас) и непосредственно из Кенигсберга (К. Милкус, Л. Реза, А. Куявскис).

В конце XVIII в. в Вильнюсском университете распространилась философия Просвещения. Она полностью вытеснила схоластику. В особенности здесь укрепились позиции сенсуализма. Внимание литовских философов привлекала так называемая «шотландская школа». Главным представителем этого направления в Вильнюсском университете был Г. Форстер (1754—1794). Сторонники философии Просвещения отнеслись критически к философии Канта. Г. Форстер вступил в полемику непосредственно с самим Кантом на страницах журнала «*Teutscher Merkur*», который издавал известный немецкий просветитель Х. Виланд. В этом журнале сотрудничал и Кант.

Кант выдвинул новую гипотезу о происхождении человеческих рас. В статьях «О различных человеческих расах» (1775) и «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786) Кант утверждал, что человеческие расы развивались естественным путем, но он допускал их возникновение из одного корня. Согласно мнению философа, одним из основных факторов, определяющих цвет человеческой кожи, являются наследственные задатки и действие на них климатических условий. Кант ссылался на обильный антропологический материал, своеобразно его интерпретировал.

Г. Форстер был не согласен с интерпретацией данного материала. Вильнюсский профессор уже тогда славился как знаменитый естествоиспытатель. В 1772—1775 гг. ученый принял участие в кругосветном путешествии экспедиции капитана Дж. Кука и в течение трех лет наблюдал за жизнью народов,

стоящих на низшей ступени цивилизации. Он собрал много интересного материала для естествознания и классифицировал его в Вильнюсе.

Г. Форстер написал статью «Еще кое-что о человеческих расах. Господину доктору Бистеру» и опубликовал ее в «Teutscher Merkur» (1786, № 10), в которой критически осмысливает выдвинутую Кантом антропологическую концепцию. Статья примечательна и тем, что ее автор отмечает распространение идей Просвещения в Литве. Начинается статья словами: «Мы вправе, дорогой Бистер, причислить к победам Просвещения то, что Ваш превосходный журнал проникает вглубь этих сарматских лесов, и его читают на том месте, где еще в 1321 г. Гедимин охотился на зубров и где только четырьмястами лет тому назад угас вечный огонь, посвященный громовержцу Перкунасу»².

Г. Форстер, полемизируя с Кантом с позиций просветительского «здорового смысла», ссылался на свои наблюдения во время кругосветного путешествия. Он доказывал, что Кант объясняет происхождение человеческих рас односторонне. Ученый предполагал, что невозможно объяснить объективную действительность с помощью заранее сконструированной философской концепции, и считал, что автор подобной концепции неминуемо впадет в противоречие. «Станным и непонятным должно остаться для многих, — пишет Г. Форстер, — что г. Кант в угоду своей теории вовлекается в большие затруднения: в одном случае он допускает, более того, даже утверждает как необходимое то, что в другом совершенно аналогичном случае он считает совсем невозможным»³.

Г. Форстер не согласен с точкой зрения Канта на происхождение животного мира. Вильнюсский профессор писал: «Возникновение всех видов животных в одном единственном месте было невозможно»⁴, ибо: «если бы было дозволено заговорить о вещах непостижимых, то самым непостижимым для меня было бы представление о бесчисленном множестве живых существ, возникающих поодиночке или парами»⁵. Следовательно, Г. Форстер критиковал Канта с иных позиций, чем это делали теологи.

Кант счел целесообразным ответить Г. Форстеру. Он в том же «Teutscher Merkur» (1788, № 1, 2) публикует статью «О применении телеологических принципов в философии», в которой поясняет свою позицию по затронутым Г. Форстером проблемам.

Кенигсбергский философ признает компетентность Г. Форстера и пытается устранить возникшие недоразумения. Он отмечает: «Мы оба согласны в том, что все в естествознании должно быть объяснено естественным образом, так как в противном случае это не относилось бы к данной науке. Я столь тщательно следовал этому основоположению, что один остроумный человек <...> даже называет меня — <...> на-

туралистом, прибавляя, однако на свой лад, так как я не считаю полезным говорить теологическим языком в трактатах, касающихся лишь чисто естественных знаний (где вполне уместно употреблять телеологические выражения), в том, чтобы тщательно обозначить для каждого способа познания его границы». (5, 90—91).

Кант доказывает, что для того, чтобы познать, необходимо установить границы, в пределах которых происходит познавательный процесс, и упрекает Г. Форстера за то, что он не придерживается такого правила. Кант думает, что возражения Г. Форстера вызваны единственно лишь неправильно понимаемым принципом, из которого он исходит. «Правда, этот знаменитый муж, — пишет Кант о Г. Форстере, — сразу же считает сомнительным заранее устанавливать *принцип*, которым естествоиспытатель должен был руководствоваться уже в *поисках* и наблюдениях, и в особенности такой принцип, который направлял бы наблюдения на то, чтобы поощрять историю *природы* в отличие от чистого *описания природы*, так же как он считает несостоятельным само это различение» (5, 69). Указанная полемика привлекла внимание и некоторых других ученых Вильнюсского университета к философии Канта. Среди ученых университета выявились приверженцы и противники философии И. Канта. Особенно обострилась полемика между этими группировками после приглашения на кафедру философии в 1804 г. И. Абихта, слывшего ярым сторонником Канта и К. Рейнгольда. И. Абиخت занимал кафедру вплоть до своей смерти в 1816 г. Он писал, что начиная с 1785 г. изучение трудов Канта стало основным его занятием⁶.

В Вильнюсском университете Абиخت читал в духе Канта курсы общей философии (метафизики), логики, моральной философии и психологии. Например, в программе на 1810/11 учебный год И. Абиخت указал, что будет излагать «критику разума — в ней пойдет речь о границах разума, которыми и определен человеческий разум, когда он познает окружающий мир»⁷. И. Абиخت подробно знакомил слушателей с теми проблемами, которые Кант поставил в «Критике чистого разума». В своих трудах И. Абиخت развивал главным образом кантовскую социальную концепцию. Исходя из учения Канта и К. Рейнгольда, он критиковал сословные привилегии, отстаивал равенство между всеми гражданами.

Оппонентом И. Абихта был Ян Снядецкий, который буквально отрицал философию Канта, называя ее худшей аристотелевской метафизикой XV века, возрожденной в XIX веке⁸. Я. Снядецкий всячески пытался воспрепятствовать кантианству⁹. Особенно он развернул антикантианскую деятельность после смерти И. Абихта. Тогда Я. Снядецкий делал все от него зависящее, чтобы не допустить к кафедре философии человека, имеющего хоть какое бы то ни было отношение к учению Канта.

В 1818—1819 гг. в Вильнюсском университете философские дисциплины читал А. Даугирдас (1776—1835). Однако в 1821 г. он не прошел по конкурсу на замещение должности профессора лишь потому, что недостаточно критически относился к философии Канта¹⁰. А. Даугирдас не отступил. Он участвовал в конкурсе и в 1826 г. На этот раз окружение Я. Снядецкого¹¹ уже не смогло воспрепятствовать А. Даугирдасу занять кафедру.

А. Даугирдас досконально знал работы Канта «Критику чистого разума», «Пролегомены», «Критику практического разума» и анализировал их в «Курсе философии» (1821—1823). Даугирдас — самый глубокий исследователь Канта в Литве. В отличие от возносителей и хулителей немецкого мыслителя он пытался выяснить суть самой кантовской системы, критиковал гносеологию Канта с позиций просветительского «здорового разума». Пытаясь сформулировать свою концепцию логики, Даугирдас раскрыл логическую непоследовательность (и агностицизм) Канта и его сторонников, одновременно он признавал позитивный вклад Канта в теорию познания и естествознание. Иногда он сам даже подпадал под влияние кенигсбергского мыслителя, хотя и отрицал это. Например, А. Даугирдас проблему время-пространство объясняет так же, как и Кант.

Философия Канта в Литву проникала и непосредственно из самого Кенигсберга. В то время значительную часть населения Восточной Пруссии составляли литовцы. Немало их училось в Кенигсбергском университете. Там действовали кафедра и семинар литовского языка, некоторые литовцы преподавали в университете. Кант был современником классика литовской литературы К. Донелайтиса (1714—1780), который в 1740 г. окончил Кенигсбергский университет, куда Кант в том же году поступил.

У Канта и Донелайтиса был общий учитель-пиетист Ф. А. Шульц, руководивший в университете семинаром литовского языка. Он привил К. Донелайтису любовь к родному языку¹² и, по словам А. Гулыги, повлиял на духовное развитие Канта¹³. Можно предполагать, что выдающемуся немецкому мыслителю была знакома литовская культура. Это подтверждает и небольшая статья Канта «Дружеское дополнение», опубликованная К. Милкусом (Х. Г. Мильке) (1756—1806) в «Литовско-немецком и немецко-литовском словаре» (1800)¹⁴. Это последняя самостоятельная работа Канта, перевод которой публикуется в качестве приложения к настоящей статье.

Каковы причины появления этой статьи? В конце XVIII в. прусские правители резко изменили свое отношение к литовцам, делали попытки искоренить литовский язык на территории Пруссии. Раньше правители Пруссии терпимо относились к литовской культуре, а некоторые даже способствовали ее развитию. Например, первый светский правитель Пруссии Аль-

брехт финансировал издание в 1547 г. первой книги на литовском языке¹⁵. Многие постановления правительства издавались и на литовском языке, он преподавался в школах. От пасторов, проповедовавших среди литовского населения, требовалось знание литовского языка. В течение нескольких веков литовская письменность находилась в Пруссии даже в лучшем положении, нежели в Великом Княжестве Литовском. В Восточной Пруссии зародилась литовская художественная литература.

Однако в XVIII в. произошли большие сдвиги в национальной политике прусского правительства. Этому частично способствовали и следующие причины: вследствие чумы в 1710—1711 гг. погибло много коренного населения, на опустевшие места прибыли немецкие колонисты. Так как прусское правительство запретило литовцам поселяться на опустошенных чумой землях, то в 1736 г. около половины населения Восточной Пруссии уже составляли нелитовцы»¹⁶. С того времени немецкий язык становится преобладающим. Происходит ожесточенный процесс германизации. В конце XVIII века правительство Пруссии стало вытеснять литовский язык административными мерами из общественной жизни.

Тогда же усилилась борьба литовского народа за свои права.

Литовские деятели культуры конца XVIII в. отстаивали права своего народа на существование, доказывая, что литовский народ обладает самобытной культурой. Они собирали фольклор, пытались публиковать рукописи, стремились заручиться поддержкой известных немецких писателей и философов. Первыми на их призыв откликнулись Г. Лессинг и И. Гердер. Они дали высокую оценку духовной культуре литовцев. И. Гердер опубликовал переводы на немецком языке восьми литовских народных песен в сборнике песен народов мира.

К. Милкус напечатал отдельные отрывки из творчества К. Донелайтиса. В словаре, о котором уже шла речь, он пытался определить и ценность литовской духовной культуры. За поддержкой он обратился к престарелому Канту. Каковы были их связи, пока еще не установлено. Но сам факт, что Кант откликнулся на просьбу К. Милкуса, заслуживает внимания. Как замечает В. Ф. Асмус, «в это время силы Канта шли на убыль. С 1797 г. он оставляет университетское преподавание и замыкается почти безвыходно в домашней жизни»¹⁷. Однако и в это время великий мыслитель решился выступить за права литовского народа.

В упомянутой статье Кант считает, что литовцы Восточной Пруссии заслуживают того, чтобы была сохранена их культура, язык. Он дает очень лестную характеристику литовскому народу. Кант приходит к заключению, что, «не считая той пользы, которую может принести государству народ с таким характером, необходимо иметь в виду то большое значение чистого

языка этого племени, теперь проживающего на крохотной территории и в изоляции, для науки, прежде всего для истории переселения народов, поэтому сохранить его особенности очень важно»¹⁸.

Эта статья вызывала двойной интерес: во-первых, она свидетельствует, что Кант был довольно хорошо осведомлен о чаяниях литовского народа, его культуре, во-вторых, он до конца своей жизни сохранил верность идеалам свободы. Она вносит еще один штрих в личную характеристику немецкого мыслителя — он не был чисто кабинетным ученым, его интересовала окружающая действительность. В противном случае вряд ли больной человек решил бы на публикацию своей статьи.

Среди учеников Канта был и будущий классик литовской литературы Л. Реза (1776—1840), который слушал лекции Канта по философии. В 1807 г. он защитил диссертацию по этике Канта (это первая диссертация литовца о кенигсбергском мыслителе). Позднее он прошел в Кенигсбергском университете тот же путь, что и его учитель — был профессором, деканом философского факультета, ректором университета. Л. Реза все свободное от чтения лекций время посвящал пропаганде литовской культуры. Он организовал широкое движение по сбору и публикации литовского фольклора, переводил литовские народные песни на немецкий язык. Эти песни приобрели широкую известность. С немецкого они переводились на другие европейские языки, например, Ф. Челаковский в 1827 г. один сборник перевел на чешский язык. На издание Л. Резы две положительные рецензии написал И.-В. Гете.

Л. Реза разыскивал и публиковал литовские рукописи. Благодаря ему в 1818 г. впервые была полностью опубликована поэма К. Донелайтиса «Времена года» (целиком творческое наследие К. Донелайтиса было опубликовано только в 1977 г.), затем он перевел ее на немецкий язык.

Л. Реза от Канта частично заимствовал этическую концепцию (она чувствуется и в его практической деятельности, творчестве). Трансцендентальный идеализм Л. Резу мало интересовал. В настоящее время трудно сказать что-либо конкретное о лекциях Л. Резы по философии, так как их конспекты и другой рукописный материал утеряны. Достаточно изучено лишь его литературное наследие. Оно свидетельствует, что на литовского писателя оказали влияние социальные взгляды Канта. Даже сопоставляя характеристику литовцев в «Примечании друга» Канта и во вступительном слове Л. Резы к публикациям литовских народных песен, нетрудно заметить сходство.

К. Милкус и Л. Реза, оказавшие большое влияние на развитие литовской духовной культуры, способствовали распространению в Литве интереса как к учению, так и к личности Канта.

О популярности идей Канта в Литве свидетельствует и та-
кой факт: в 1822 г. учитель математики и немецкого языка Ке-
дайнйской гимназии, которую содержали евангеликй, А. Ку-
явскис перевел работу Канта «Критика чистого разума». Об
этом известно из докладной записки визитатора Вильнюсского
университета И. Ходзки, по поручению университета инспекти-
ровавшего указанную школу. И. Ходзка дает характеристику
всем учителям школы. Он очень высоко ценит способности
А. Куявскиса и замечает, что тот переводит «Критику чистого
разума»¹⁹.

О самом переводчике известно очень мало. И. Ходзка ука-
зывает, что ему 41 год, что он женат, имеет двоих детей и что
20 лет тому назад, следовательно, в 1802 г. обучался во Франк-
фурте. Современники А. Куявскиса, основоположники литов-
ского национально-культурного движения М. Валанчюс и
Л. Юцявичюс, высоко ценили Куявскиса, писали, что он вос-
питывал учеников в духе добродетели, однако ничего не упоми-
нают о рукописи перевода «Критики чистого разума».

Некоторые новые данные добавляют к этому исследования
современного историка педагогики М. Лукшене. Она обнаружи-
ла документы, свидетельствующие, что А. Куявскис был студен-
том Кенигсбергского университета и что он в течение всей сво-
ей жизни интересовался философией Канта²¹.

Работу над переводом А. Куявскис не смог закончить ввиду
объективных причин. В январе 1824 г. среди учащихся Кедайн-
няйской школы была раскрыта нелегальная организация. На-
чались аресты. В деле был замешан и А. Куявскис. Власти не
располагали прямыми доказательствами против пользовавше-
гося популярностью учителя, однако он был взят под полицей-
ский надзор. В последующие за этим два десятилетия опять
ничего неизвестно об А. Куявскисе. Документы свидетельству-
ют, что в 1846 г. он работал в г. Укмерге, где написал трактат
«Опровержение ошибочных мнений и упреков системы филосо-
фии Канта»²², в котором защищал учение Канта от нападок
Я. Снядецко и его сторонников.

Работа А. Куявскиса свидетельствует, что и после закрытия
Вильнюсского университета в 1832 г. не утихла полемика меж-
ду сторонниками и противниками Канта. Она затрагивала ши-
рокие слои тогдашней малочисленной интеллигенции. Сам факт
попытки перевести «Критику чистого разума» говорит о по-
требности в соответствующих идеях: ни одно сочинение не пе-
реводится, если оно не вызывает интереса. Следовательно,
философия Канта заинтересовала определенные интеллектуаль-
ные круги Литвы.

На основе изучения имеющегося материала можно прийти
к следующему заключению: если в конце XVIII в. в Литве при-
влекала внимание естественнонаучная концепция Канта, то в
начале XIX в. — его теория познания (возможности челове-

ского познания) и этика. Исследование распространения кантианства способствует выявлению закономерностей развития и распространения литовской философской мысли вообще и влияния на нее Канта, в частности.

¹ Tumelis J. Kantiana Lituanica.—«Problemos», 1974, 2(14), p. 108—142.

² Форстер Г. Избранные произведения. М., 1960, с. 485.

³ Там же, с. 503.

⁴ Там же.

⁵ Там же, с. 504.

⁶ Tunaitis S., Abichtas J. H. Vilniaus universiteto profesorius.—«Problemos», 1971, 2(8), p. 54.

⁷ I. H. Abichto universitetiniu paskaitu programa 1810/11 mokslo metais.—Filosofija Vilniaus universitete. V., 1979, p. 94.

⁸ Kojśiewicz F. Korespondencja Kollataja. Kraków, 1844, T. 1, s. 159—160.

⁹ Частично настроения в Вильнюсском университете отражаются и в подготовленной Э. А. Каменским «Полемике по поводу философии И. Канта» (см.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1979, вып. 4, с. 107—139).

¹⁰ Kozmarek S. Aniol Dowgird. Warszawa, 1965, s. 31—34.

¹¹ Я. Снядецкий—в 1807—1815 гг. ректор университета, возглавлял пропольскую группировку в Вильнюсском университете.

¹² Gineitis L. Kristijonas Donelaitis ir jo epocha. Vilnius, 1964, p. 187; Lebedys J. Senoji lietuviu literatura. V., 1977, p. 195; Lietuviu literaturos istorija. T. 1. V., 1979, p. 44.

¹³ Гулыга А. В. Кант. М., 1977, с. 17.

¹⁴ Kant I. Nachschrift eines Freundes.—Mielcke Ch. G. Littauisch-deutsches und Deutsch-littauisches Wörter-buch. Königsberg, 1800.

¹⁵ Rocka M. Martyno Mazvydo Rastai.—Martynas Mazvydas. Pirmoji lietuviska knyga. V., 1974, p. 50—51.

¹⁶ Mazoji lietuviskoji tarybine enciklopedija. T. 2. V., 1968, p. 506.

¹⁷ Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973, с. 9.

¹⁸ Kant I. Nachschrift eines Freundes. S. 31—32.

¹⁹ Vizitaciniai J. Chodzkos uzrasai, 1822m.—Отдел рукописей научной библиотеки Вильнюсского государственного университета, ф. 2, КС-515, л. 81.

²⁰ Valancius M. Rastai. T. 2. V., 1972, p. 260; Jucevicius. Mokyti zemaiciai. V., 1975, p. 87.

²¹ Luksiene M. Lietuvos Svetimo istorijos bruozai XIX a. pirmoje puseje. V., 1970, p. 382, 400, 402, 453.

²² Куявскис А. Опровержение... Вильнюс, Центральный государственный исторический архив Лит. ССР, ф. 567, оп. 2, д. 5806, л. 54—55.

И. КАНТ

ДРУЖЕСКОЕ ДОПОЛНЕНИЕ

Из предыдущего описания видно, что прусский литовец очень заслуживает того, чтобы была сохранена самобытность его характера, а также и чистота его языка, как в школе, так и на церковной кафедре, поскольку язык является прекрасным и основным средством для развития и сохранения этого характера. Я к этому хочу лишь добавить, что он меньше соседних народов склонен к подхалимству и привык разговаривать со своим начальством в тоне равенства и доверчивой откровенности, а последнее не обижается за это и не отказывает ему в рукопожатии, ибо знает, что он поддержит любое благое дело. Это гордость, совершенно не похожая на гордыню или на гордость одного из соседних народов, когда в нем есть кто-

нибудь благороднее других, вернее, это чувство собственного достоинства, означающее храбрость и вместе с тем гарантирующее верность.

Однако, и несмотря на те выгоды, которые государство может извлечь из поддержки народа с таким характером, нельзя недооценивать той пользы, которую могут иметь науки, в первую очередь, древняя история переселения народов, из этого еще чистого языка древней, а в настоящее время на узкой территории собранной и в определенном смысле изолированной народности, поэтому сохранение ее самобытности является уже само по себе очень ценным. По этой причине Бюшинг очень сожалел об ранней смерти ученого профессора Тунманна из Галле, который израсходовал свои силы, намного перенапрягши их в этих исследованиях. Да и вообще, если и не из каждого языка можно надеяться извлечь такую большую пользу, то все же для просвещения каждого маленького народа в какой-нибудь стране, например, в прусской Польше, важно обучать его в школе и в церкви по образу самого чистого (польского) языка, даже если на нем говорят только за пределами этой страны, и тем самым постепенно распространять этот язык, ибо таким образом язык начинает более соответствовать самобытности народа, а вместе с тем просветленнее становится и понятие последнего.

Перевод с немецкого Г. Гайлюса.

СПОР ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА С ЮРИДИЧЕСКИМ

Постановка вопроса вновь:
Находится ли человеческий род
в поступательном движении к
лучшему?

1

ЧТО ЗДЕСЬ НУЖНО ЗНАТЬ?

[Здесь] необходим фрагмент истории человечества и к тому же истории не прошлого, а будущего времени, следовательно, истории предсказания, которая, если даже она и не будет протекать по естественным законам (как солнечные или лунные затмения), именуется предугадывающей и тем не менее вполне естественной; а поскольку ее невозможно представить иначе как с помощью сверхъестественного откровения или проникновения мысленным взором в будущее, она именуется вещью или пророческой*.

Впрочем, если ставить вопрос о том, находится ли род человеческий в постоянном движении к лучшему, то дело здесь вовсе не в естественной истории человека (возникнут ли, например, в будущем новые человеческие расы), а в истории нравов и притом не с точки зрения видового понятия (*singulorum*), а с точки зрения всей совокупности людей (*universorum*), которые на земле объединены социально и разделены на нации.

2

КАКИМ ОБРАЗОМ ВОЗМОЖНО ДАННОЕ ЗНАНИЕ?

[Оно возможно] как предсказующее историческое повествование о том, что ожидается в будущем, следовательно, как возможное лишь а priori описание событий, которые должны при этом произойти. — Но каким образом возможна история а priori? — Ответ: если предсказатель сам творит и вызывает события, которые предсказывает.

* О человеке, недобросовестном в предсказаниях (делающем их без должного разумения или честности), говорят: он вещает не как пифия, а как гадалка.

Иудейские пророки верно предсказали, что рано или поздно их государству предстоит не только упадок, но и полное исчезновение, поскольку они сами были виновниками такой своей участи. — Возглавляя народ, они настолько обременили законодательство церковными и вытекающими из них светскими обязанностями, что их государство оказалось совершенно непригодным для самостоятельного существования и главное — для сосуществования с соседними народами. Поэтому совершенно естественно, что причитания его священнослужителей сотрясали воздух впустую, ибо последние преднамеренно и упорно цеплялись за принципы шаткого, ими самими созданного государственного устройства, будучи, таким образом, в состоянии предвидеть свой неминуемый конец.

Наши политики, насколько простирается их влияние, поступают точно так же и столь же преуспели в деле пророчества. «Нужно брать людей такими, — говорят они, — каковы они есть, а не такими, какими их воображают себе далекие от жизни педанты и благодушные мечтатели». Но это «каковы они есть» означает: таковы, какими сделали их мы сами, несправедливо притесняя их, устраивая предательские, играющие на руку правительству заговоры, — а именно, упрямыми и склонными к возмущению; как раз поэтому-то, когда власти немного отпускают бразды правления, происходят печальные события, подтверждающие пророчества тех самых горе-политиков.

Священнослужители также предсказывают порой совершенный упадок религии и близящийся приход антихриста, а тем временем делают как раз все необходимое для его прихода, как-то: они стремятся внушить своим прихожанам не основополагающие нравственные принципы, ведущие к добродетели, но вменяют им в обязанность историческую веру и строгое соблюдение правил, которые хотя и способствуют косвенным образом механическому единодушию, как при гражданском правлении, но не приводят к единству в моральном образе мыслей; а потом они жалуются на отсутствие религиозности, вызванное ими же самими, которое они и без особого пророческого дара могли предсказать заранее.

3

ПОДРАЗДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ О ТОМ, ЧТО МОЖНО УТВЕРЖДАТЬ ЗАРАНЕЕ О БУДУЩЕМ

О предсказании будущего речь может идти в трех случаях. [Можно утверждать, что] род человеческий либо неуклонно движется назад ко злу, либо постоянно прогрессирует к лучшему в его моральном определении, либо пребывает в вечной неподвижности на данной ступени своего нрав-

ственного развития вместе с другими частями творения (что идентично вечному вращению вокруг одной и той же точки).

Первое утверждение можно назвать моральным терроризмом, второе — эвдемонизмом (последний с точки зрения прогресса в отдаленной перспективе можно назвать также хилиазмом), третье — абдеритизмом, ибо ввиду того, что моральный покой на самом деле невозможен, непрестанно сменяющиеся подъем и столь же частое и глубокое падение (подобно вечному колебанию) дают в итоге не более, чем если бы субъект пребывал в покое на одном и том же месте.

А) О террористическом способе представления истории человечества. Для рода человеческого падение во зло не может продолжаться вечно, так как при определенной степени последнего оно само исчерпало бы себя. Поэтому, имея в виду необозримые, всыпавшиеся, словно горы, злодеяния и соответствующее им зло, говорят: более ужасного быть не может; судный день настал, и набожному фантазеру уже грезится новое рождение всех вещей и обновленный мир, идущий на смену сгоревшему в огне старому.

Б) Об эвдемонистическом способе представления человеческой истории. С тем, что количество свойственного нашей природе добра и зла в зачатке остается постоянным и не может в одном и том же индивидууме ни увеличиваться, ни уменьшаться — всегда можно согласиться. Но как может увеличиться изначальное количество добра, если это должно было бы происходить посредством свободы субъекта, для чего ему опять-таки потребовалось бы больше добра, чем у него есть? Следствия не могут превзойти силу действующих причин. Таким образом, количество добра, смешанного в человеке со злом, не способно перешагнуть определенной меры последнего, за которую человек мог бы выйти и постоянно двигаться к еще лучшему. Эвдемонизм с его сангвиническими упованиями оказывается, следовательно, несостоятельным, а в деле исторического пророчества относительно непрерывного поступательного шествия по стезе добра — малообещающим.

В) О гипотезе абдеритизма рода человеческого в деле предопределения его истории. Это мнение имеет, пожалуй, большинство на своей стороне. Нашему роду присуща деятельная глупость: вступить поскорей на стезю добра, но не оставаться на ней, а обратить вспять пути прогресса, дабы не быть привязанными лишь к одной цели, хотя бы это делалось просто ради разнообразия; строить с тем, чтобы иметь возможность разрушать; и возлагать на себя безнадежное бремя вкатывать сизифов камень на гору, чтобы позволить ему скатиться вниз. — Здесь, таким образом, представляется, что принцип зла, заложенный в естественных задатках человеческого рода, не столько перемешан и сплавлен

воедино с принципом добра, сколько нейтрализует его; следствием этого оказывается бездеятельность (именуемая здесь покоем): ведь пустое занятие, шагая то вперед, то назад, позволять добру и злу так меняться местами, что вся игра нашего рода с самим собой в прогресс на земле должна была бы выглядеть со стороны простым фарсом, имеющим в глазах разума не большее значение, чем у других животных, совершающих то же самое с меньшими затратами и без применения рассудка.

4

НЕПОСРЕДСТВЕННО С ПОМОЩЬЮ ОПЫТА
РЕШИТЬ ЗАДАЧУ ПРОГРЕССА
НЕВОЗМОЖНО

Если бы нашли, что род человеческий, рассматриваемый в целом, как бы долго он ни двигался вперед, все время шел к прогрессу, все же никто не может поручиться, что именно теперь, в силу физических задатков нашего рода, он не вступил в эпоху своего регресса. И наоборот: если дело идет вспять, и падение во зло происходит со все возрастающей скоростью, то не следует оставлять надежду, что поворотный пункт (*ruptum flexus contrarii*) наступит именно в тот момент, когда в силу заложенного в человеческом роде морального начала поступь его вновь обратится к лучшему. Ибо мы имеем дело со свободно действующими существами, которым хотя и можно диктовать то, что они должны делать, но нельзя предсказать заранее, что они будут делать, и которые из сознания зла, причиненного ими сами себе, сумеют, если дело пойдет слишком далеко, извлечь более мощный стимул и добиться лучшего, чем до сих пор, положения. — И все же, как говорит аббат Койер (Coyer), — «бедные смертные, у вас нет ничего постоянного, кроме самого непостоянства!»

Но, может быть, и наша неверно избранная точка зрения, с которой мы смотрим на ход человеческих дел, отчасти является причиной того, что последний кажется нам столь неразумным. Планеты, если наблюдать за ними с Земли, то движутся назад, то покоятся, то перемещаются вперед. Но с точки зрения Солнца, доступной лишь разуму, они продолжают свое устойчивое и закономерное движение согласно Коперниковой гипотезе. Впрочем, некоторые, в целом неглупые, люди склонны упорно настаивать на своем объяснении явлений и на однажды ими избранной точке зрения, хотя бы при этом они и впадали в тихиевы* циклы и эпициклы вплоть до нелепостей.

* Браге Тихо (1546—1601), выдающийся датский астроном, не признавал гелиоцентрическую систему мира и взамен ее предложил неудачное сочетание учения Птолемея и Н. Коперника. — *Прим. ред.*

Но в том то и несчастье, что мы не можем поставить себя на точку зрения, с которой возможно предвидение свободных поступков, ибо это была бы точка зрения провидения, недоступная человеческой мудрости, но распространяющаяся и на свободные деяния человека, которые хотя и могут быть им предвидены, однако не могут быть предсказаны со всей определенностью (для божественного ока здесь различия нет), ибо для этого ему нужно видеть связь причин по естественным законам, а в отношении будущих свободных деяний он должен обходиться без подобного руководства или указания.

Если бы человека можно было наделить врожденной и неизменно доброй, хотя и ограниченной, волей, то он был бы в состоянии предсказывать со всей определенностью движение своего рода к добру, так как это касалось бы событий, которые он мог бы творить сам. Однако ввиду изначального смешения в нем добра и зла, мера которых ему неведома, он сам не знает, каких последствий ему от этого следует ждать.

5

НО НА КАКОЙ-ТО ОПЫТ ПРЕДСКАЗУЮЩАЯ ИСТОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА ДОЛЖНА ВСЕ ЖЕ ОПИРАТЬСЯ

Роду человеческому должен быть присущ известный опыт, который, находя выражение в некотором событии, свидетельствовал бы о способности этого рода быть причиной своего движения к лучшему и его творцом (так как это должно быть деянием наделенного свободой существа). Но из данной причины можно предсказать событие как следствие лишь в том случае, если налицо условия, его вызывающие. Однако предсказание, что эти условия должны однажды возникнуть, может быть сделано лишь в общем виде, подобно расчету вероятности в игре, и не может быть с точностью определено, произойдет ли это в течение моей жизни и буду ли я иметь это в опыте, подтверждающем данное предсказание.

Итак, необходимо событие, которое указывало бы на существование этой причины и на факт ее обусловленности человеческим родом вне временных ограничений, и которое позволило бы в качестве неизбежного следствия сделать заключение о движении к лучшему; заключение, которое можно было бы затем распространить также и на историю прошлого времени (т. е. что и в прошлом дело шло к прогрессу), однако так, чтобы указанное событие само по себе рассматривалось не как причина этого прогресса, а всего лишь как симптом, как **историческая примета** (*signum remorativum, demonstrativum prognosticon*), и тем самым доказывало бы тенденцию человеческо-

го рода в целом, т. е. не с точки зрения индивидуумов (что дало бы лишь бесконечный подсчет и перечисление), а так, как это имеет место у народов, разделенных на земле по государствам.

6

ОБ ОДНОМ СОБЫТИИ НАШЕГО ВРЕМЕНИ, КОТОРОЕ ДОКАЗЫВАЕТ ЭТУ МОРАЛЬНУЮ ТЕНДЕНЦИЮ РОДА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО

Данное событие состоит отнюдь не в совершенных людьми великих деяниях, вследствие которых в мире человеческом великое умалется, а незначительное возвышается, подобно тому, как древние блестящие государства исчезают, будто по мановению волшебства, а на их месте возникают, словно из под земли, новые. Нет, ничего подобного. Это просто способ мышления зрителей, который открыто дает себя знать в этой игре великих преобразований и заявляет во всеуслышание о таком великом и вместе с тем бескорыстном сочувствии играющим на одной стороне против играющих на другой, что возникает опасность существенно повредить себе подобной партийностью; но тем самым он доказывает (с точки зрения всеобщности) наличие в человеческом роде характера и одновременно с этим (с точки зрения бескорыстия), по крайней мере, в задатке, морального характера, который позволяет не только надеяться на прогресс в лучшую сторону, но и сам по себе уже является таковым, насколько ему в данный момент позволяет это его влияние.

Революция духовно богатого народа, происходящая в эти дни на наших глазах, победит она или потерпит поражение, будет ли она наполнена горем и зверствами до такой степени, что благоразумный человек, даже если бы он мог надеяться на ее счастливый исход во второй раз, все же никогда бы не решился на повторение подобного эксперимента такой ценой, — эта революция, говорю я, находит в сердцах всех зрителей (не вовлеченных в эту игру) равный их сокровенному желанию отклик, граничащий с энтузиазмом, уже одно выражение которого связано с опасностью и который не может иметь никакой другой причины, кроме морального начала в человечестве.

Данная морально воздействующая причина двойственна: во-первых, она определяется правом, согласно которому другие силы не должны мешать народу выбирать себе такую конституцию, которая кажется ему лучшей; во-вторых, она определяется целью, которая к тому же есть долг, представлять лишь ту конституцию какого-либо народа законной и моральной, которая по природе своей чужда агрессивной войне

и которая не может быть никакой иной, кроме как республиканской*, по крайней мере, по своей идее; она способна, следовательно, создать условия, благодаря которым война (этот источник всех зол и причина упадка нравов) будет сдерживаться и тем самым роду человеческому, при всей неустойчивости его прогресса к лучшему, будет негативно обеспечено по крайней мере отсутствие помех в этом движении.

Итак, это и граничащая с аффектом симпатия к добру, энтузиазм, хотя и не заслуживающий полного одобрения (ибо всякий аффект как таковой достоин порицания), дает все же на основании этой истории повод к важному для антропологии замечанию: истинный энтузиазм всегда тяготеет к исключительно идеальному и притом чисто моральному понятию наподобие правового; он не может стать жертвой своекорыстия. С помощью денег нельзя было побудить врагов восставших к душевному благородству и рвению, которые были вызваны в них лишь одним правовым понятием, и даже понятие о чести древнего воинственного дворянства (аналог энтузиазма) отступило перед оружием тех, кто имел в виду право** народа, к которому они сами принадлежали и защитниками которого они себя полагали. С каким подъемом тогда посторонняя наблюдающая публика выражала свои симпатии, не имея ни малейшего желания в этом участвовать.

* Здесь не подразумевается, однако, что народ, имеющий монархическую конституцию, обладает правом и даже, более того, смеет в тайне питать надежду на ее изменение; быть может, его слишком уязвимое положение в Европе диктует ему именно такую конституцию, при которой он может сохранить себя среди могущественных соседей. И недовольство подданных, вызываемое не сущностью правительства, а его политикой по отношению к другим государствам, когда оно, например, мешает им республиканизироваться, вовсе не является доказательством недовольства народа его собственной конституцией, а напротив, доказывает, скорее, любовь к ней, потому что опять-таки его собственная безопасность будет тем прочнее, чем более будут республиканизироваться другие народы. Тем не менее, клеветники-сикофанты с целью придать себе больше важности пытались выдавать эту невинную болтовню за стремление к обновлению, за якобинство и бунт, якобы угрожающие государству, в то время как для подобных заявлений не было ни малейшего основания, по крайней мере в стране, удаленной от очага революции более чем на сто миль.

** О подобном энтузиазме правоутверждения человечества можно сказать: *Postquam arma Vulcania ventum est, — mortalis mucro glacies seu futilis ictu dissiluit* (Поскольку дело дошло до доспехов Вулкана, — смертный меч разлетелся на куски словно хрупкий лед. — Почему еще ни один властитель не осмелился открыто заявить, что он не признает никаких прав народа по отношению к себе, что народ обязан своим счастьем исключительно благодеяниям правительства, которые оно ему оказывает, и что всякое притязание подданных на право выступать против него (потому что оно содержит понятие дозволенного сопротивления) является нелепым и даже наказуемым? Причина в следующем: подобное публичное заявление вызвало бы возмущение всех подданных, несмотря на то, что они, как послушные овцы, ведомые добрым и разумным господином, облагодетельствованные и надежно защищенные им, ни на какое ущемление своего благополучия не жаловались. Ибо существу, наделенному свободой, мало одного только на-

ПРЕДСКАЗУЮЩАЯ ИСТОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

В самом принципе должно быть нечто моральное, что разум демонстрирует как чистое и вместе с тем, ввиду огромного, составляющего эпоху, влияния, как нечто свидетельствующее о долге призванной к этому души человека и относящееся ко всему роду человеческому в целом (*non singulorum, sed universonum*), как нечто такое, желанный успех чего или попытки к его достижению род человеческий встречает с таким всеобщим ликованием и бескорыстным участием.

Это событие — феномен не революции, а — как выражается г. Эрхард, — эволюции естественно-правовой конституции, которая сама по себе никак не может быть достигнута только в жестоких битвах, — поскольку война разрушает изнутри и извне все до сих пор устоявшееся и узаконенное, — но порождает стремление к такой конституции, которая не может быть воинственной, т. е. к республиканской; последняя может быть таковой либо по самой своей государственной форме, либо только по способу правления, при согласии главы (монарха) управлять государством по законам, которые народ сам дал бы себе, руководствуясь всеобщими принципами.

И вот я утверждаю, что по симптомам (*Aspekten*) и предзнаменованиям наших дней смогу и без особого дара предвидения предсказать человечеству достижение этой цели, а вместе с тем и его с того самого момента не обратимое более вспять шествие к лучшему. Ибо подобное событие в истории челове-

слаждения благами жизни, которые оно может получить и от других (в данном случае от правительства). Здесь все дело в принципе, на основе которого оно ими пользуется. А благополучие беспринципно и для того, кто им пользуется, и для того, кто его доставляет (один полагает его в одном, другой — в другом), потому что главное — в материальном начале воли, которое эмпирично и не может быть подведено под всеобщее правило. Следовательно, существо, наделенное разумом, не может и не должно, сознавая это свое преимущество перед животными и руководствуясь только формальным принципом своей воли, требовать для народа, к которому оно принадлежит, никакого другого правительства, кроме такого, в лице которого народ участвует в законодательстве; т. е. право людей, призванных к послушанию, должно с необходимостью предшествовать всяким соображениям благополучия, оно является святыней, стоящей выше всякой выгоды (пользы), и на эту святыню ни одно правительство, каким бы благотельным оно ни было, не смеет посягать. Но это право — всего лишь идея, воплощение которой ограничено условиями соответствия средств воплощения с моральностью, переступить которую народ не смеет. Оно не должно быть также завоевано революционным путем, несправедливым во все времена. Господствовать автократически и при этом управлять все же по-республикански, т. е. в духе республиканизма или по аналогии с ним, — и есть то, что делает народ довольным его конституцией.

чества не будет более забыто, потому что оно вскрыло в человеческой природе задаток и способность к совершенствованию, до которых на основе происходившего до сих пор не смог бы докопаться ни один политик, и одно лишь способно было предсказать объединение природы и свободы в человеческом роде по внутренним правовым принципам, но лишь как событие не определенное во времени и случайное.

Но даже если цель, подразумеваемая данным событием, и теперь не будет достигнута, если революция и реформа конституции народа все же потерпит неудачу или же, по истечении некоторого времени в настоящем, все опять вернется в свою прежнюю колею (как предсказывают уже теперь политики), то все же указанное философское предсказание не утратит своей силы. — 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. И тогда, учитывая всю возможность этого вопроса для человечества, желанная конституция к известному времени должна все же обрести ту прочность, которая благодаря долговременному восприятию не преминет оставить след в душах всех людей.

Итак, это не просто благожелательное и в практическом отношении рекомендуемое, но вопреки всем скептикам имеющее силу и для самой строгой теории положение: род человеческий всегда шел по пути прогресса к лучшему и будет идти этим путем и впредь — это положение, если иметь в виду не только происходящее в том или ином народе, но и его распространение на все народы земли, которые постепенно будут принимать в этом участие, открывает перспективу необозримого будущего; — если только вслед за эпохой первой естественной революции, которая, согласно Камперу и Блуменбаху погребла под собой только растительный и животный мир до человека, не последует вторая, которая уготовит роду человеческому такую же участь, чтобы на сцену вышли другие создания, и т. д.

Ибо для всемогущества природы или, скорее, для ее недоступной нам высшей причины человек есть всего лишь мелочь. Но то, что властители одного с ним рода считают его тем же и обращаются с ним то как с животным или просто орудием своих целей, то натравливают в своих расправах людей друг на друга, чтобы их убивать, — это уже не мелочь, а прямое извращение конечной цели самого творения.

О ТРУДНОСТИ МАКСИМ, НАПРАВЛЕННЫХ НА ДВИЖЕНИЕ КО БЛАГУ МИРА, В ОТНОШЕНИИ ИХ ПУБЛИЧНОСТИ

Просвещение народа есть публичное поучение последнего относительно его обязанностей и прав перед государством, к которому он принадлежит. Поскольку это касается только естественных, вытекающих из всеобщего человеческого разума прав, то естественными истолкователями и глашатаями их в народе являются не официальные юристы, назначенные государством, а свободные учителя права, то есть философы, которые именно из-за этой свободы, которую они себе позволяют, неуютны государству, всегда стремящемуся только к господству; они объявляются под именем просветителей опасными для государства людьми, хотя они не обращают доверительно свой голос к народу (которому почти или совсем нет дела до них и их трудов), а почтительно обращаются к государству и умоляют его принять близко к сердцу выше упомянутую правовую потребность народа; последнее не может произойти никаким другим путем, кроме публичности, когда весь народ выражает свое чаяние (gravamen). Таким образом, запрещение публичности препятствует движению народа к лучшему даже в том, что касается самого минимального из его требований, а именно, просто его естественного права.

Другим, хотя и легко раскрываемым, но все же в приказном порядке навязанным народу секретом является утаивание истинного характера его государственного устройства. Было бы оскорблением величия народа Великобритании утверждать, что последняя представляет собою неограниченную монархию: напротив, утверждают, что это конституция, ограничивающая волю монарха с помощью двух палат парламента как народных представителей. И тем не менее каждый хорошо знает, что влияние монарха на этих представителей настолько велико и прочно, что упомянутыми палатами не решается ничего кроме того, что хочет он и что он предлагает им через своих министров. Последний предлагает им и такие решения, относительно которых он предвидит и даже инсценирует возражения (например, по поводу торговли неграми), чтобы показать мнимую свободу парламента.— Подобное представление о настоящем положении вещей порождает, однако, иллюзию, будто поиски истинной, основанной на праве конституции прекращены, ибо подразумевается, что примеры ее уже были найдены ранее, а лживая публичность с инсценировкой ограничения монархии* законом, исходящим якобы от народа,

* Причина, свойство которой непосредственно не известно, раскрывается в своем действии, которое ей незамедлительно следует.— Что такое а б-

вводит последний в заблуждение, между тем как его подкупленные представители втайне подчиняют народ абсолютно монарху.

* * *

Идея конституции, отвечающей естественному человеческому праву, а именно, что подчиненные закону вместе с тем должны участвовать в законодательстве — эта идея лежит в основе всех государственных форм, а общность (das gemeine Wesen), мыслимая соответственно этой идее в чистых понятиях разума и представляющая платоновский идеал (respublica posttempo), — не пустая химера, но вечная норма гражданской конституции и чужда всякой войне. Гражданское общество, организованное в соответствии с этой идеей, является ее изображением по законам свободы посредством данного в опыте примера (respublica phaenomeno) и может быть лишь с трудом достигнуто лишь после многочисленных распрей и войн. Но его конституция, если она однажды будет в основном осуществлена, признается лучшей среди всех в деле предотвращения войны, этого разрушителя всякого добра. Следовательно, принятие такой конституции есть долг, но поначалу (потому что это осуществимо не сразу) долг монархов, хотя бы они властвовали автократически, управлять все же по-республикански (не демократически), т. е. обходиться с народом по принципам, соответствующим духу законов свободы (как их предписал бы себе сам народ со зрелым разумом), хотя формально его мнения для этого и не спрашивалось бы.

9

КАКИЕ ПЛОДЫ СУЛИТ ЧЕЛОВЕЧЕСКОМУ РОДУ ПРОГРЕСС К ЛУЧШЕМУ?

Не во все возрастающем количестве моральности в образе мыслей, а в увеличении результатов ее легальности

солютный монарх? Абсолютным монархом является тот, по чьему приказу начать войну последняя тут же разражается. — А что такое, напротив, монарх ограниченный? Это такой монарх, который вынужден спрашивать народ, быть войне или не быть, и если народ говорит: войне не быть, то никакой войны не происходит. — Ведь война — это такое состояние, когда все силы государства должны находиться в распоряжении верховной власти. А монарх Великобритании за последнее время провел довольно много войн, не спрашивая на это никакого одобрения. Следовательно, это король — абсолютный монарх, каковым, однако, он не должен быть согласно конституции; последнюю, впрочем, он всегда может обойти, ибо способен обеспечить себе поддержку народных представителей с помощью тех же самых государственных сил, поскольку, в частности, он обладает властью назначать все должности и звания. Подобная система для своего успешного существования, разумеется, отнюдь не нуждается в публичности, и поэтому все пребывает под весьма прозрачной завесой таинственности.

и в соответствующих долгу поступках, какими бы мотивами они ни были продиктованы, т. е. в добрых деяниях людей, все увеличивающихся и все более удачных, следовательно, в проявлениях нравственного начала в человеческом роде только и можно полагать главный итог (результат) его работы над собой на пути к совершенствованию. — Ибо мы основываем свое предсказание эмпирических данных (на опыте), а именно, на физической причине наших поступков, поскольку они происходят, т. е. сами суть явления, — а не моральной, содержащей понятие долга о том, что должно произойти, причем это понятие может быть установлено только в чистом виде, а priori.

Постепенно насилие со стороны всемогущих уменьшается, а послушание закону возрастает. В общности станет больше благодеяний, меньше ссор в процессах, общения станут более надежными и т. д., что будет обусловлено отчасти честолюбием, отчасти правильно понятой собственной выгодой; все это распространяется, наконец, и на внешние отношения между народами вплоть до всемирного гражданского общества — без малейшего увеличения оснований моральности в человеческом роде, для чего потребовалось бы нечто вроде нового творения (сверхъестественного влияния). — Но мы не должны и слишком много ожидать от людей в их поступательном движении к совершенству, чтобы не стать законным предметом насмешек политика, охотно принимающего надежду на вышеизложенное за фантазию экзальтированного ума*.

10

В КАКОМ ЕДИНСТВЕННОМ ПОРЯДКЕ МОЖНО ОЖИДАТЬ ПРОГРЕССА К ЛУЧШЕМУ?

• Ответ таков: на пути движения вещей не от низшего к высшему, а от высшего к низшему. — Надеяться на

* Очень заманчиво мыслить себе такие конституции, которые отвечали бы требованиям разума (главным образом в правовом отношении), но рискованно их предлагать, а подстрекать народ к ликвидации уже существующей заслуживает наказания. «Атлантида» Платона, «Утопия» Мора, «Океания» Харрингтона и «Северамбия» Аллеса появлялись на свет постепенно, но никогда (за исключением неудачливого ублюдка деспотической республики Кромвеля) не предпринимались попытки к их осуществлению. — Судьба этих государственных творений оказалась такой же, как и судьба сотворения мира: ни один человек не присутствовал при этом, да и не мог бы присутствовать, так как в этом случае он был бы творцом самого себя. Питать надежду на раннее или позднее осуществление государства, как оно здесь мыслится, есть сладкая мечта; но постепенное приближение к нему не только мыслимо, но и, насколько это совместимо с моральным законом, есть долг, долг не граждан, а главы государства.

то, что с помощью образования молодежи в семье и затем в школах, начиная с низших и кончая высшими, с помощью духовной и моральной, опирающейся на поддержку религиозного учения, культуры удастся, наконец, не только воспитать хороших граждан государства, но и привести их к добру, постоянно способному прогрессировать и поддерживать себя, — это план, который едва ли позволяет надеяться на успех. Ведь дело не только в том, что, по мнению народа, расходы на воспитание юношества должен нести не он, а государство, которое, со своей стороны, не имеет средств на оплату хороших и ревниво исполняющих свои обязанности учителей (как на то жалуется Бюшинг), потому что оно все расходует на войну; дело в том, что весь механизм образования не будет иметь единого основания, если он не будет построен в соответствии с планом, разработанным высшей государственной властью, и с ее намерениями, пущен ею в ход и сохранен ею в той же форме. Этому могло бы сопутствовать происходящее время от времени совершенствование государства, которое, используя вместо революции эволюцию, тем самым постоянно двигалось бы к лучшему.

Но так как люди, призванные осуществить это воспитание, тоже являются всего только людьми, а следовательно, сами нуждаются для этого в воспитании, то при подобной слабости человеческой природы и случайности обстоятельств, способствующих благому исходу, прогресса следует ожидать только от мудрости свыше (которая, если она незрима, называется провидением) как положительного условия; а для того, что можно в данном случае ожидать и требовать от людей, — для достижения этой цели, — необходима лишь негативная мудрость, а именно, чтобы люди, наконец, пришли к необходимости сделать войну, самое большое препятствие для моральности, постоянно отдаляющее указанную цель, сначала мало-помалу человеческое, затем все реже и, наконец, полностью устранить ее как войну агрессивную с тем, чтобы вступить на путь конституции, которая по сути своей, не ослабляя себя, а основываясь на истинных правовых принципах, сможет неуклонно продвигаться к лучшему.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

К врачу, обещавшему своим пациентам изо дня в день скорейшее выздоровление и говорившему им в первый день, что путь становится лучше, во второй, что мокрота, в третий, что потливость предвещает улучшение и т. д., пришел однажды один из его приятелей. «Ну, как Вы, друг мой, себя чувствуете?» — был первый вопрос врача. «Как я себя чувствую?» — отвечал пациент. — «Я умираю от сплошных улучшений!»

Я не порицаю того, кто, видя недуг какого-либо государства, начинает сомневаться в здоровье человечества и его движении

к лучшему; я полагаюсь на героическое средство излечения, рекомендуемое Юмом и обещающее скорое выздоровление. «Если я вижу, — говорит он, — воюющие друг против друга нации, то это напоминает двух пьяных парней, дерущихся дубинками в фарфоровом магазине. Ибо мало того, что им придется долго залечивать шишки, нанесенные друг другу, — они должны будут также возместить ущерб, причиненный ими».

Болезненные последствия настоящей войны вынуждают политического провидца предсказать близящийся поворот человеческого рода к лучшему, который виден в перспективе уже теперь.

*Перевод И. Д. Коцера,
А. А. Столярова.*

Впервые на русском языке публикуется вторая часть известной работы Канта «Спор факультетов» — «Спор философского факультета с юридическим». Текст содержит важные свидетельства о философско-исторических и политико-правовых взглядах Канта, в частности весьма полно выражает его отношение к французской революции.

Первый раздел трактата «Спор факультетов» — «Спор философского факультета с богословским» — опубликован в 6-м томе «Сочинений в шести томах» И. Канта (М., 1966, с. 311—348) в переводе Ц. Г. Арзаканьяна, а третий — «Спор философского факультета с медицинским» — под первоначальным названием «О способности духа силою только воли побеждать болезненные ощущения» помещен в кн.: И. Кант. Трактаты и письма. (М., Наука, 1980, с. 298—318) — в переводе М. И. Левиной.

Работа была задумана Кантом как самостоятельное сочинение не позднее осени 1797 г., но философ смог выпустить ее в свет только после смерти короля Пруссии Фридриха-Вильгельма II, когда были сняты некоторые цензурные ограничения на высказывания Канта по вопросам религии и политики. Но и в этом случае Канту пришлось объединить данный текст с двумя другими для того, чтобы иметь возможность опубликовать возникший таким образом «Спор факультетов» в университетской типографии, издания которого не подвергались цензурному контролю.

Публикуемый раздел трактата подтверждает общую оценку его идейного содержания, данную Т. И. Ойзерманом, автором общих примечаний и редактором 6-го тома «Сочинений в шести томах» И. Канта (М., 1966, с. 683) в следующих словах: «То, что Кант в осторожной форме именует спором между факультетами, оказывается по сути дела спором между различными мировоззрениями, между стремлением построить общественную жизнь на разумных началах и противоположным стремлением, опирающимся на авторитет церкви, традиции, интересы господствующих сословий и т. д.».

Центральная идея «Спора философского факультета с юридическим» — идея общественно-исторического прогресса и путей его осуществления. Постановка этой проблемы увязывается Кантом с вопросом о возможности философского (т. е. априорного) познания истории. Такое познание может касаться не естественной, но лишь нравственной истории человечества и носит характер предсказания событий, которые «предсказатель сам творит и вызывает...». Относительно нравственного прогресса человечества возможны три предсказания, но опытным путем ни одно из них подтверждено быть не может.

Решение проблемы Кант видит в том, что прогресс человечества к лучшему рассматривается им как прогресс легальности, который можно наблюдать в опыте. В то же время факт такого прогресса указывал бы на действие нравственной причины, непосредственно в опыте не наблюдаемой. Прогресс легальности, находящий выражение в постоянном приближении госу-

дарственно-правового устройства к республиканскому, в конечном счете может привести к осуществлению нравственного идеала — ноуменальной республики в реальной истории человечества (превращение *respublica* пошепен в *respublica fenomenon*).

Таким образом, Кант смягчает абсолютную противоположность свободы и необходимости, сущего и должного, свойственную его практической философии и гносеологии, тем, что рассматривает человечество с качества субъекта исторического развития. Несомненно, это понимание роли совокупного человечества в историческом развитии сложилось у Канта под воздействием событий французской революции. Теоретическим следствием такого воздействия можно считать намечаемую в данной работе идею о том, что нравственно должное является не только регулятивной идеей разума, но и может быть осуществлено, причем о влиянии и осуществяемости нравственно должного в истории можно судить по так называемым *историческим признакам*, к числу которых Кант относит в первую очередь французскую революцию.

На примере революции во Франции философ стремится показать, что в опыте также может быть показана способность человечества к моральному образу действий. В событиях французской революции, которые Кант оценивает с огромной симпатией и нескрываемым восхищением, мыслитель видит исторический знак морального прогресса человечества. В известной степени в оценке этих событий проявилась и была подытожена позиция Канта в вопросе о революционном преобразовании общества в целом.

Высказывания Канта о французской революции кажутся, на первый взгляд, противоречивыми. Философ несомненно приветствует революцию как исторический акт, даже несмотря на вызванные ею многочисленные бедствия и жестокости. В то же время, в полном соответствии с позицией, намеченной в работах по философии права, Кант продолжает отрицательно характеризовать революцию как средство изменения правопорядка. Обе оценки французской революции можно рассматривать как своеобразную антиномию, получившую название революционного парадокса Канта. Решение его содержится в характеристике Кантом французской революции как «феномена не революции, а эволюции естественно-правового строя». Мысль Канта состояла в том, что революция не уничтожила существовавший во Франции правопорядок, а развила его. Следовательно, с точки зрения нравственного прогресса эта революция — звено в цепи непрерывного прогресса легальности, даже несмотря, а, возможно, и вопреки тем последствиям, к которым привела политическая борьба. Следовательно, Кант осуждает революцию только как политико-правовой переворот (и делает это последовательно), сравнивая политическую революцию с войной. Но французская революция не только такого рода политическое изменение, совершающееся зачастую из эгоистических побуждений и не влияющее на моральный образ мыслей граждан. Нравственно-бескорыстный характер французской революции проявлялся, по словам Канта, в том энтузиазме, с которым ее участники и зрители относились к защите идеи права, и это нравственное содержание революции, противоположное, по мнению Канта, и не связанное с ее политическим содержанием, позволяет рассматривать французскую революцию как элемент эволюционно-непрерывного нравственного прогресса человечества. Принятие Кантом французской революции связано как раз с ее пониманием не как политического, а как нравственно-правового переворота.

Такое противопоставление политической и по сути дела социальной (принимаемой только в нравственно-правовом смысле) революции как деструктивного и творчески-созидательного общественных преобразований опирается на противоречивое истолкование Кантом идеи народного суверенитета: философ утверждал, что люди как свободные существа могут и должны требовать создания такой формы правления, в которой законодателем был бы сам народ. В то же время республиканская форма правления рассматривалась Кантом как идея разума, осуществление которой ограничено условием согласования ее средств с моральностью. Поэтому, полагал Кант, улучшение правопорядка не должно осуществляться путем революции, «которая всегда несправедлива», т. е. путем политической революции, цель которой —

изменение политической структуры общества. Разумная альтернатива политической революции виделась Канту в народном просвещении, осуществляемом не государственными чиновниками, а «свободными учителями права», что было бы возможно только при наличии духовной свободы. Поскольку такая свобода сама нуждается в республиканском устройстве, то переход к нему реально осуществляется путем войн и политических переворотов. Было бы предпочтительнее, рассуждал Кант, в исторических преобразованиях руководствоваться разумом, т. е. изменять положение вещей «не снизу вверх, а сверху вниз», при помощи реформ, проводимых главами государств, а не гражданами, но мало шансов надеяться на то, что сильные мира сего будут стремиться к выполнению этого своего нравственного долга. Не следует уповать и на улучшение общества путем воспитания, ведь для осуществления программы такого воспитания требуются не только средства, которых нет, поскольку государство разбазаривает их на подготовку войны, и добрая воля глав государств, но и «люди, призванные осуществить это воспитание...», следовательно, сами нуждающиеся для этого в воспитании».

Таким образом, Кант обнаруживает невозможность практической реализации просветительских программ преобразования общества. Более реален, хотя менее разумен, путь стихийно-революционного (или даже военного) самоизменения. Но этот путь развития может закончиться для человечества катастрофой взаимного уничтожения. Анекдот с больным, умирающим от непрерывного улучшения, который Кант приводит в заключение работы, должен служить предостережением против чрезмерно оптимистических упований на неодолимость прогресса истории. В словах Канта чувствуется ирония, ведь просветительская вера в силу разума — это его собственная вера и надежда. Но мыслящий человек и не должен расставаться с надеждой, полагал Кант, с надеждой на то, что люди все же научатся согласовывать средства и цели своего исторического развития. Стремиться к такому согласованию — в этом политическое и одновременно нравственное завещание великого мыслителя потомкам.

Перевод второго раздела «Спора факультетов» осуществлен по изданию: I. Kants Werke. Hrsg. von E. Cassirer Bd. VII. Berlin, 1922, S. 389—407.

Е. А. Голиков.

**ВСТУПИТЕЛЬНОЕ РАССУЖДЕНИЕ ОБ АНТИНОМИЯХ
ЧИСТОГО РАЗУМА, КОТОРОЕ ДЛЯ СОИСКАНИЯ
СТЕПЕНИ ДОКТОРА ФИЛОСОФИИ
В ИМПЕРАТОРСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ, В ХАРЬКОВЕ
УЧРЕЖДЕННОМ, СОСТАВИЛ ИОАНН ЛЮБАЧИНСКИЙ**

*магистр философии, преподаватель Екатеринославской
гимназии, титулярный советник. Харьков, в академической
типографии, 1816*

ОБ АНТИНОМИЯХ ЧИСТОГО РАЗУМА

§ 1. Опыт учит нас, что человек побуждается некоей природной любовью к своему совершенству. Однако совершенство человека, коего он только может и должен достичь, зависит от совершенства его познаний и действий, вследствие чего, как известно, двойственная природа [человека], а именно, вместе животная и духовная, состоит в познании и желании.

§ 2. При сем, нашим познаниям лишь тогда можно приписать облик совершенства, когда они выражают собою форму теоретического разума*, заключающуюся в соответствии наших мыслей с самими вещами, причем так, чтобы в наших познаниях не имело места никакое противоречие. В самом деле, мы никак не можем допустить ничего такого, что противоречит себе и при помысливании чего ум колеблется между различными суждениями. Ведь уже, можно сказать, с самой колыбели, в самые смутные младенческие времена, когда в нашем сознании впервые начинает проглядывать некий божественный свет разума, пробуждающий от сна к самосознанию, — во всем нашем стремлении мыслить, в раздумиях о познании всех вещей, ум всегда ищет и требует некоего определенного порядка, надлежащего устройства, так что может обрести покой не прежде, чем ясно усмотрит в них ту несомненную истинность, которая представляет собою гармонию мыслей с разумом. Эта выдающаяся природная способность нашего ума, заключающаяся в стремлении к гармонии, проявляет себя не только в суждениях относительно наших познаний, но и в оценке наших действий. Ведь если наши действия противоречат тем вечным законам, которые заложены в разуме, если, равным образом, они не согласуются с действиями всех прочих существ, наделенных здравым разумом, то ум, ослабленный подобными противоречиями в наших действиях, повинуетя неумолимым требованиям и побуждает нас даже против воли так строить наши действия, чтобы они во всем отвечали здравому разуму.

* Здесь и далее основные термины переводятся таким образом: ratio — разум; mens — ум; intellectus — рассудок (за исключением некоторых случаев, когда этот термин передается как «интеллект»).

§ 3. Несоответствия, встающие перед умом, могут быть столь же разнообразны, сколь разнообразны вещи, подпадающие нашему разумению и нашей воле (*in postquam intelligentiam et voluntatem*). Но все же эти несоответствия можно отнести к основным способностям (*facultates primarias*), откуда берет начало всякого рода знание и воля; причем происходит это таким образом, что если бы самые общие противоречия, возникающие перед мыслящим умом в этих, так сказать, обширных областях способностей познания и воления, были устранены, то можно было бы легко и окончательно разрешить и все прочие противоречия как более частные по отношению к общим, по-видимости коренящимся в способности познания и воления.

Ведь ум наш от природы наделен таким свойством, что, находя нечто истинным и несомненным для рода, он с необходимостью утверждает то же самое как истинное и для видов, в сем роде заключенных.

§ 4. Если же мы внимательно присмотримся к тем способностям, из коих проистекают все познания и поступки человека, то заметим, что способность познания (в сфере ее власти) и способность воления (в пределах власти, отпущенной ей от природы) соотносятся таким образом, что, хотя сами по себе (*in se*) суть одно и то же (ибо основополагающие способности (*vires fundamentales*) вообще имеют единую природу), они обнаруживают, напротив того, различную и даже совершенно разнородную форму.

Что касается способности познания, то кому же из нас не известно, что человек либо воспринимает вещи чувствами (*percipere*), либо созерцает (*intueri*) уже воспринятое чувственно или произведенное в уме собственной способностью оно; либо предлагает умственному взору чувственные восприятия вещей, отнесенные к известному роду или образу; либо созерцания (*intuitiones*) вещей, силой воображения отнесенные к известному роду, подводит в уме под общие для вещей свойства (*notis*) и мыслит их; либо же то, что перед тем было воспринято и помыслено, откладывает для сохранения в памяти, откуда почерпает по своему выбору; либо рассматривает сохраняемые в памяти познания по частям их и, сравнивши между собою оные части, производит суждения (*judicia*) различного рода; либо, наконец, из суждений, рассмотренных в их взаимоотношениях, делает новые выводы и умозаключения?

Что же касается способности воления, то и тут всякому известно, что человек либо повинуетя одним слепым природным влечениям к вещам, коими может себя удовлетворить, не имея представления о полезности оных; либо, имея в виду, что должно желать вещей полезных, и постигнув пагубность противных желаний, следует своей выгоде, избегая того, что может оказаться вредным; либо, наконец, презрев и благодарно пода-

вив стремление получить выгоду из каких-нибудь несправедливых и позорных поступков, исполняет только долг (*officium*) свой, и притом так, что не желает и не домогается ничего, кроме нравственно благого (*honestum*), не подчиняясь никаким душевным порывам.

§ 5. Способность восприятия (*sentiendi*), обнимающая собой способности чувственного восприятия (*percipiendi*), созерцания (*intuendi*) и воображения (*imaginandi*), не может привести нас ни к какому надежному познанию, ибо довольствуется исключительно созерцаниями отдельных вещей вследствие присущего оным бесконечного разнообразия. По сей причине познавать вещи, поскольку оные открывают себя для рефлексии, есть то же, что мыслить их посредством рассудка, каковая способность много выше и благороднее способности восприятия, ибо во всяком мышлении проявляется абсолютная сила (*vis*) свободы, в то время как в любых действиях восприятия, если только они не были увлечены в высшую сферу мышления, господствует исключительно сила физическая. Рассудок же все, что в сфере непосредственного опыта находится в несвязном, разрозненном и беспорядочном состоянии, приводит в сообразный порядок и в соответствии с природой помысливаемых вещей; причем происходит это так, что вся область познания, избавляющегося от чувственности, несет на себе печать свободы.

§ 6. Итак, поскольку рассудок приводит к порядку и гармонии открытые для чувств неупорядоченные вещи; поскольку, далее, способность суждения и умозаключения производит при помощи установления соотношения новые и высшие единства (*unitates*) и истины; поскольку, наконец, способность воления, руководимая теми же законами мышления, по природе своей опасается всякого противоречия в действиях, то ясно, что все усилия ума направлены к тому, чтобы сообщить мыслям, суждениям и актам воли некоторый род порядка, гармонии и подобающего изящества.

§ 7. С другой стороны, природа тех принципов, на коих основывается способность мышления и воления, такова, что они обладают либо относительной только всеобщностью и необходимостью, либо абсолютной — смотря по тому, принадлежат ли они рассудку или же разуму. Сия относительная всеобщность и необходимость, коей обладают принципы рассудка, есть по отношению к абсолютной всеобщности и необходимости не что иное, как дисгармония; разум, будучи самой высшей способностью, коя ищет совершенной гармонии в актах как мышления, так и воли, и не прежде может успокоиться, чем находит оную, — легко постигает указанную дисгармонию, причем даже такую, с коей не в силах совладать. Посему, соответственно своей природе, коя всегда тяготеет к абсолютному, разум стремится придать такого рода принципам характер абсолютной необходимости и всеобщности, то есть именно совершенной гар-

монии. А поскольку подобный характер невозможен в области опыта, к коему привязаны все способности души за исключением одного лишь разума, то ум неизбежно впадает в те противоречия, кои именуются антиномиями чистого разума и выказывают столь губительную силу, что если их не объяснить, не разрешить и окончательно не примирить между собой, то они покроют вечным мраком все царство истины и подвергнут угрозе уничтожения или крайней опасности все человеческое достоинство и превосходство, заключенное в истине и добродетели (virtute).

§ 8. Вот на каком основании я почел достойным труда разобрат в рассуждении сем антиномии чистого разума, причем в таком порядке, что сперва я изложу упомянутые антиномии в функциях мышления, суждения и воления, а затем покажу, как они приводятся к гармонии.

§ 9. Итак, прежде всего, рассудок в качестве способности мыслить вещи, помещенные в сферу рефлексии, поскольку он не зависит исключительно от непосредственного опыта, своим собственным действием производит из материи чувств формы всякого мышления, причем так, что доходит до чистых понятий (conceptus purus), или категорий, не содержащих почти ничего чувственного. С другой стороны, как только разум обращает свою силу к более основательному исследованию категорий и тщится придать оным, равно как и помысливанию всех вещей, свойство абсолюта (notam absoluti), то в данном случае по видимости вступает в противоречие с самим собою.

Нам представляется, что все вещи, легко помысливаемые рассудком под понятием количества, по необходимости существуют в пространстве и времени. Стало быть, чтобы разум мог представить себе совокупность образующих мироздание (universum) вещей как некое упорядоченное и вполне гармоничное целое, он неизбежно представляет мир определенным в границах пространства и времени и поэтому не колеблясь принимает сей принцип, — на коем покоится возможность всех существующих в мироздании вещей (в отношении их количества), — как следующее основание (fundamentum): все мироздание определено пространством и временем, или, что то же самое, все мироздание ограничено в отношении пространства и времени.

Однако на деле сей принцип не способен доставить разуму совершенного покоя. Хотя разум и может согласиться с принципом, утверждающим, что все вещи существуют в пространстве и времени, он тем не менее замечает, что вещи не могут быть ограничены пространством и временем повсюду одинаковым образом. В самом деле, нельзя помыслить никакого ограниченного пространства и времени без пространства и времени неограниченного; с другой стороны, разум не может допустить как реальные пространство и время, свободные от всяких вещей, поскольку понятие о пространстве мы получаем из соотно-

шения [наличных] вещей, а понятие о времени — из смены времен.

Сие означает, что там, где разум представляет себе существование пространства и времени, там он утверждает и наличие вещей в пространстве и времени, а потому и существование всего мироздания в бесконечном пространстве и времени. Но принцип, коим утверждается бесконечное пространство и время, опять же не во всех отношениях удовлетворяет разум, ибо опыт, к коему привязан рассудок, показывает нам лишь ограниченное пространство и время. Вследствие сего разум испытывает колебания в своих утверждениях касательно двух принципов, с помощью коих можно вполне гармонично мыслить все вещи в отношении их количества.

§ 10. Количество вещей (или все вещи в отношении пространства и времени, в коих они существуют), лишенное всякого своего предиката (*omni suo praedicato*), было бы чем-то невозможным, почти ничем. Стало быть, если мы полагаем количество существующим в пространстве и времени, то неизбежно должны наделить его некоторым свойством. Это свойство является нам в двойной форме, именно — в форме или сложности, или простоты (*vel compositionis vel simplicitatis*), и разум обладает равнозначными аргументами для усвоения вещам каждой из оных форм. Отсюда вытекают две посылки (*propositiones*), одна из коих признает, что все вещи, обнимаемые мирозданием, состоят из сложных частей, а другая — что все вещи, образующие мироздание, состоят из простых частей: вследствие этого разум оказывается меж двух крайних взаимных противоположностей, так что не может утвердиться ни в одной из оных.

Ведь если разум утверждает, что все вещи состоят из сложных частей, то для доказательства этого положения можно привести следующие аргументы: 1) все вещи существуют в пространстве и времени, т. е. вещи наполняют пространство и время; 2) все вещи, содержащиеся в пространстве и времени, делимы в сфере рефлексии; 3) ни одну вещь, подвергаемую делению (если мы полагаем ее существующей в пространстве и времени), ни в действительности, ни даже в нашем мышлении невозможно разделить на столь малые частицы, чтобы какая-нибудь из них вновь не занимала пусть и самомалейшего пространства. По сей причине ни одну вещь нельзя поделить на столько частиц, чтобы при делении оных не получалось всякий раз новых частей, или, что то же самое, не существует вещи, коя не состояла бы из каких-нибудь частиц.

Отсюда легко можно вывести, что все вещи, существующие во всем мироздании, состоят из сложных частей. Но так как разум по своей природе тщится придать существующим в пространстве и времени вещам свойство абсолюта, он неизбежно допускает простоту частей, из коих состоят вещи. Ведь все

сложное, как, например, ограниченное пространство и время, является обусловленным (*conditionatum*), а обусловленное не может существовать без абсолюта; с посылкой же, коей утверждается, что все вещи, образующие мироздание, изначально состоят из простых частей, разум должен согласиться и притом не случайно.

В самом деле, не подлежит никакому сомнению, что вещь невозможно разделить на столь малые частицы, чтобы они больше уже не занимали какого-нибудь хотя бы самого малейшего пространства, и что вещи, понимаемые таким образом, состоят из сложных частей. Однако если бы мы (по крайней мере, мысленно) устранили из пространства всю сложность частей, из коих состоят вещи, не заменив оную сложность простотой, или, что то же самое, если бы стали утверждать, что вещи изначально состоят не из простых частей, — тогда, по устранении сложности всех частей, во всем мироздании не осталось бы ничего, что можно было бы представить существующим в пространстве, и, как это ясно, пространство оказалось бы пустым от всех вещей, с каковым утверждением разум тоже не может согласиться. Исходя из этого, разум утверждает, что все вещи, образующие мироздание, состоят из простых частей.

Таковые взаимно себе противоречащие посылки, из коих одна выражает количество вещей, а другая — их качество, и кои мы до сих пределов сопоставили в рассуждении, у Канта и его приверженцев именуется математическими (в том случае именно, когда относятся к мере вещей); они же самые, будучи отнесены ко всему мирозданию, именуется (как и две следующие антиномии) космологическими. Итак, перейдем к тем двум послылкам, кои происходят из рассмотрения отношений между вещами и в то же время скрывают в себе взаимное противоречие.

§ 11. Опыт учит нас, что отдельные явления в мире, кои мы постигаем с помощью чувств, существуют в соответствии с определенными законами, от коих зависит их возможность. Явления в мире происходят, надо полагать, лишь постольку, поскольку в нем наличествуют известные законы, порождающие упомянутые явления. Посему явления существуют не сами из себя (*ex se*), но вытекают из своих законов (коим они необходимо подчинены) в такой мере, что происходят в мире по некоей природной необходимости. Но даже мало того: мы не можем себе представить (в тех пределах, в каких наше познание основывается на форме чувств и принципах опыта), чтобы все явления (включая и единичные), какие только возможны в мире, могли происходить иным образом.

Ведь если бы в мире существовало нечто такое, что зависело бы не от какой-нибудь своей причины, но существовало бы вследствие своей собственной силы, вплоть до того, что было бы свободной причиной самого себя (*causa libera sui ipsius*), тогда

подобная свободная причина была бы чем-то, чье существование было бы лишено достаточного основания (*ratione sufficienti*). Поскольку, однако, ничто не может быть помыслено без своего достаточного основания, то легко видеть, что во всем ряду явлений ни одна причина не может быть свободной, т. е. такой, которая получала бы свое происхождение не из какой-нибудь другой причины и, в конечном счете, не была бы в свою очередь явлением своей причины (*suae causae phaenomenon*).

Наконец, все явления, какие только существуют в зримом мироздании, существуют во времени; посему свободная причина была бы чем-то существовавшим прежде всякого времени. Но ничего подобного нельзя сыскать в сфере явлений, так что разум предпочитает проявлять свое отношение к ряду возможных явлений в следующем принципе: во всем мироздании не существует свободной причины, но все происходит по известной необходимости.

В то же время, однако, если мы когда-нибудь захотим мысленно представить себе необозримую связь явлений, притом так, что одни из них будут причинами, а другие — результатами оных причин, то мы не сможем сделать этого иначе, как отказавшись от бесконечного ряда причин и следствий и предположив некую такую причину, коя уже больше не зависела бы от другой, т. е. была бы причиной свободной. Исходя из этого, разум признает, что в мироздании должна существовать и некая свободная причина.

§ 12. Как непосредственный, так и опосредованный опыт свидетельствует, что каждая вещь, какая только существует, зависит от своей причины, или, что то же самое, каждому следствию предлежит своя причина. Однако если разум обращается к ряду причин и следствий, который имеет место в сфере чувственности, он замечает в нем ту особенность, что вещь, в одном отношении несомненно являющаяся причиной другой вещи, в ином отношении сама есть следствие некоей другой причины. Поэтому разум, раскрывая связь причин и следствий, нигде во всем бесконечном ряду явлений не находит такой причины, которая не зависела бы в свою очередь от какой-либо другой и таким образом не была бы следствием другой причины. Отсюда он приходит к утверждению, что не существует никакой безусловной (*absolutam*) причины, следствием коей было бы мироздание, и в силу этого принимает для объяснения возможности существования мироздания следующий принцип: не существует вообще никакой безусловной причины, которая порождает мироздание.

Но, с другой стороны, названный принцип снова не представляется разуму вполне пригодным и достаточным для гармонического представления существующих в мире причин и следствий. Ведь разум во всех вещах, какие только встречают-

ся мыслящему уму, требует абсолюта, т. е. чего-то такого, что больше уже не зависело бы от другой сущности (*ente*). Однако любая причина, находящаяся в области опыта, есть (если рассмотреть ее в ином отношении) не что иное, как следствие другой причины и, стало быть, нечто обусловленное, но никак не безусловное.

Следовательно, разум неизбежно приходит к выводу, что для обоснования возможности существования мироздания нужно допустить некую такую причину, которая была бы единственной и независимой ни от какой другой, так что была бы из себя, в себе и посредством самой себя (*ex se, in se ac per se*), и утверждает ее в следующем принципе: должна быть некая безусловная и необходимая причина всего мироздания.

Сии антиномии, о коих мы только что сказали, в применении оных к объяснению сил природы можно называть динамическими. А все четыре (включая две первые) именуется антиномиями спекулятивного разума — в том смысле именно, что они касаются теоретического применения рассудка в разыскании абсолюта.

§ 13. Что касается способности суждения, служащей для определения природы эстетического удовольствия, то она, поскольку разум стремится придать чувству прекрасного (*gustus pulchri*) свойство абсолюта, впадает с самою собой в противоречия; последние заключаются в утверждениях, что чувство прекрасного основывается на понятиях (*conceptibus*) или же оно основывается не на понятиях, а на чистых чувственных созерцаниях (*meris intuitionibus sensibilibus*). В пользу каждого из сих утверждений можно привести равные аргументы. И вот, к примеру, что можно привести в пользу первого, т. е. что чувство прекрасного основывается на понятиях.

Если бы чувство прекрасного не основывалось на понятиях о красоте (*pulchritudinis*), тогда прекрасные вещи, от коих разные люди испытывают различное наслаждение, никогда невозможно было бы оценить с помощью надежного суждения и определенных законов; наоборот, оценка производилась бы людьми на основе, так сказать, их частного, домашнего опыта, и при этом красота каждого предмета подлежала бы оценке только на основании вкуса (*e gustu*) каждого отдельного человека, как бы этот вкус ни был ложен и извращен. Сим образом, прекрасное было бы чем-то таким, что нами самими изображено и раскрашено, а вовсе не реальным и естественным предметом (*objectum*).

А вот что можно выставить в защиту противоположного утверждения. Если бы чувство прекрасного основывалось не на понятиях (*non conceptibus*), а на одних созерцаниях (*intuitionibus solis*) прекрасных вещей*, то различные взгляды и мне-

* Очевидная ошибка. Поскольку данное рассуждение, как и предыдущее, исходит из допущения противоположного, то должно быть: «Если

ния, высказываемые о природе прекрасного различными людьми, не колебались бы туда-сюда при обсуждении подобных вещей. Поскольку же опыт доказывает обратное, чувство прекрасного от понятий не зависит.

§ 14. Как бы бесконечно ни было разнообразие вещей, разум не колеблясь приходит к утверждению, что ни одна из них тем не менее невозможна в мироздании не только без своей, что называется, действующей причины (*causa efficiens*), но и без причины целевой (*causa finalis*); тем самым разум тщится придать телеологической способности суждения абсолютный характер, так что склонен выводить происхождение всех вещей из целей, которые поставила себе в вещах природа-создательница.

С другой стороны, однако, исследующему разуму встречаются такие продукты природы, в коих незаметно никаких следов замысла, намечающего определенные цели. В силу этого разум решает объяснить существование подобных вещей с помощью законов причины и следствия и, разумеется, приписывает возможность упомянутых вещей исключительно механическим силам, впадая при этом сам с собою в противоречие, содержащее два следующих взаимоисключающих положения: происхождение материальных вещей следует объяснять исключительно механическими законами; и, напротив, есть такие продукты природы, для возможности существования коих недостаточно одних механических законов, но требуется некий высший рассудок или разум, постановивший сотворить их именно таким, а не иным образом. Первое из оных положений представляется верным применительно к неорганическим продуктам природы, второе — применительно к продуктам органической природы.

§ 15. Не подлежит сомнению, что род человеческий, поскольку он причастен разуму, являющему собой образ божественного, занимает выдающееся место среди прочих вещественных созданий. Разум, коим мы наделены от природы, всего более отличает нас и от грубых скотов. Ибо отнюдь не слепые желания влекут нас к разысканию блага и отвращению от пагубных влияний, но ведет нас свет разума, столь ярко воссиявший в нашей свободе. Если наши действия на самом деле свободны, то им по необходимости должна быть присуща двойственная природа. Ведь то, что зависит исключительно от физической необходимости, только и может быть в силу того единственного основания, которое заложено в физической необходимости. Однако характер человеческих действий, буде их можно считать истинно свободными, определяется отчасти физическими законами, отчасти же деятельностью разума, откуда, собственно,

бы чувство прекрасного основывалось не на созерцаниях (*non intuitionibus*), а на одних понятиях (*sed conceptibus suis*), то и т. д.» — (прим. пер.).

и рождается свобода. Этот характер люди называют характером добра и зла, почему и действия наши именуются либо дурными, либо благими. Благие те действия, кои совершаются под водительством здравого разума; те же, что противоречат оному, суть дурные. И вот тут-то, при определении, какие действия согласны с разумом, а какие нет, и при установлении этого согласия или несогласия действий с разумом сей последний некоторым образом противоречит сам себе и по видимости неизбежно влечется к допущению взаимно противоположных принципов, коими он мог бы измерить и оценить добродетельные (*honestas*) действия.

Естество побуждает нас искать счастья и всевозможно приближать оное; отсюда разум полагает себе для оценки добродетельности действий следующее правило: благие действия суть те, кои способствуют приумножению нашего счастья и действительно приумножают оное; при сем добродетель (*virtus*) и счастье, соединенные вместе, содержат в себе элементы высшего блага таким образом, что счастье должно оценивать по добродетели, а добродетель — по счастью. Ведь только тот может быть достоин наслаждаться счастьем, кто со всем рвением и любовью следует добродетели, а именно, совершает такие действия, кои сами по себе (*per se*) наивозможно способствуют совершенству человеческой природы.

С другой стороны, разум, однако, ясно видит, что естественное стремление к счастью не может быть действенным стимулом (*incitamentum*) к ведению добродетельной жизни. Ведь если бы стимул вести добродетельную жизнь мы ставили в зависимость от жажды счастья, то сама добродетель была бы невозможна, ибо, как это ясно, мы желали бы не добродетели, а счастья, кое весьма часто достигается страстным желателем оного не иначе, как путем чудовищных и ужасающих преступлений. Добродетель, далее, если стремление к ней основывается только на счастье, не есть и не может быть причиной умножения нашего счастья; ибо добродетель не является естественной причиной (*causa naturalis*), из коей необходимо проистекало бы именно то, а не иное следствие, и потому ни одна из причин нашего счастья не является необходимой. Исходя из сего, разум в суждениях о добродетельности действий предписывает себе другой закон, именно, следующий: ни жажда счастья не может быть основанием любви к добродетели, ни добродетель не есть необходимая причина счастья.

§ 16. Всякий человек от природы наделен неистребимым стремлением заботиться о своей жизни, предохранять и улучшать оную. Вместе с тем, сохранение человеческой жизни и совершенствование способностей оной возможно лишь при пользовании свободой и собственностью, стало быть, при пользовании правом. Последнее, однако, может быть помыслено в двух взаимопротивоположных формах, именно, либо в форме осно-

ванного на законе, или интеллигибельного владения; либо же в форме физического, или эмпирического владения. Истинность и реальность каждого из этих видов права можно утвердить равнозначными и по видимости взаимоустраивающими аргументами. Отсюда выходит, что разум в определении природы права выдвигает два взаимопротивоположных принципа, по одному из коих человек может обладать чем-либо и не имея оного в своем физическом владении; согласно другому, человек не может владеть чем-либо из внешних вещей, не обладая оным эмпирически. Первый из сих принципов доказывается следующим утверждением.

Если бы оной внешней собственностью человека была лишь такая его законная собственность, коя находилась бы в его физическом владении, тогда пользование собственностью было бы только физическим, но не законосообразным; однако поскольку законное пользование собственностью по необходимости предшествует и должно предшествовать пользованию физическому, то отсюда следует, что если бы никакое законное пользование собственностью не было возможно, не было бы возможно и никакое физическое пользование оной; но если бы сие последнее было невозможно, то и само физическое владение собственностью было бы также невозможно, равно как и сама собственность, чего никак нельзя допустить.

Второй принцип права владения собственностью доказывается таким образом. Мою внешнюю собственность составляет то, что находится в моем физическом владении; допустим, ты полагаешь, что сия моя собственность есть не то, что находится в моем физическом владении. Тогда таковая собственность была бы чем-то, что я не мог бы использовать для себя, ибо мы пользуемся теми вещами, относительно коих употребляем наши силы. Но если бы никакое физическое пользование собственностью не было возможно, то не было бы и законного пользования оной, то есть эта собственность была бы для меня чем-то идеальным, но не было бы никакой моей в действительности законной и реальной собственности, равно как и никакого права, что противоречит здравому разуму.

Итак, сими антиномиями, одна из коих касается этико-практического, а другая — политико-практического разума, мы заканчиваем перечисление антиномий разума. Теперь да будет нам позволено, насколько это в наших силах, по возможности правильно и точно разрешить антиномии, только что показанные нами выше. В решении антиномий мы будем придерживаться того же порядка, какой избрали в их изложении.

§ 17. А. Антиномии интеллекта, как мы сказали выше, суть четырех видов. I. Первая из математических антиномий, состоящая во взаимопротивоположных положениях, одно из коих гласит, что мироздание ограничено пространством и временем, а другое утверждает его неограниченность в отношении про-

странства и времени, — может быть решена следующим образом.

Все вещи, образующие мироздание, видятся нам, согласно со способностью рассудка представлять вещи существующими в ограниченном пространстве и времени. Отсюда явствует, что покуда мы следуем естественной способности рассудка в определении природы мироздания в отношении пространства и времени, мироздание всегда будет являться нам в форме ограниченного пространства и времени, ибо опыт, на коем основывается рассудок, нигде не может показать нам ничего бесконечного. Разум, однако, требует повсюду совершенной целостности, или абсолютной гармонии; но так как разум не может отыскать оной в пространно простирающейся сфере опыта, а дисгармонию по природе своей распространять не способен, то он своею собственною способностью создает идею совершенной гармонии, то есть тем самым производит бесконечное пространство и время, коими обнимается мироздание и при наличии коих только и возможно его существование. При этом рассудок и все способности ума, зависящие только от опыта, должны, при созерцании мироздания, найти в этом отношении совершенное успокоение в идее разума о бесконечном пространстве и времени.

§ 18. II. Что касается второй математической антиномии интеллекта, состоящей в двух взаимно противоположных утверждениях, одно из коих утверждает простоту частей, составляющих мироздание, а другое — их сложность, то ее можно решить следующим образом.

Доколе мы рассматриваем вещи, содержащиеся в мироздании, не так, как они суть сами по себе, но как явления чувственности, нельзя допустить ни того, ни другого положения. Посему неверно положение, что вещи, образующие мироздание, состоят из простых частей. Ведь вещи, состоящие из частей, делимы и притом так, что всегда могут быть поделены на новые части, в соответствии с характером мыслящего вещи интеллекта, благосклонно признающего все абсолютное.

Второе положение равным образом невозможно, ибо продолжая деление какой-либо вещи на составляющие оную части, мы дойдем до таких, кои уже не могут быть подвергнуты дальнейшему делению и посему будут совершенно простыми. Но на самом деле совершенно проста только идея абсолютного разума, объект коей нигде в опыте не может быть представлен; сию идею разум требует и производит оную с целью, чтобы существование вещей можно было гармонически помыслить относительно их материи.

§ 19. III. Динамическую антиномию, заключающуюся в двух взаимно противоположных утверждениях, из коих одно настаивает на свободной воле, а другое — на повсеместной необходимости, естественной, или физической, — можно примирить так.

Если вещи, зримые в мироздании, мыслятся на основе разума (*juxta rationem*), и всем явлениям, кои открываются нам в сфере чувственности, как бы подлежит нечто от них отличное, исключительно интеллигибельное, недоступное никаким чувствам, нечто такое, от чего зависит их возможность и что является последним условием, не имея под собою другого условия или причины, то мы можем посчитать свободную волю допустимой в мироздании.

Если же, напротив, и самый наш разум мы имеем в мироздании по усмотрению одной лишь природы, поскольку оное являет нам себя в рассудке, то повсюду в мироздании встречаем господствующую физическую необходимость, так что неизбежно должны утверждать, что во всем мироздании не может существовать воли, свободной и независимой ни от какого другого своего условия.

§ 20. IV. Для динамической антиномии, состоящей из двух положений, одно из коих утверждает, что мироздание во всех отношениях является следствием свободной причины, а другое, — что не существует свободной причины мироздания, можно привести следующее решение.

Вполне несомненно, что доколе мы стоим на почве только явлений опыта, мы не можем найти никакой причины, коя была бы свободной причиной всех существующих в мироздании вещей; происходит это потому, что в чувственном мире, в соответствии с нашей способностью созерцать и мыслить вещи, нет и не может быть ничего абсолютно независимого, то есть лишенного всякого своего условия. Однако если мы обратим наш ум к интеллигибельному мирозданию как некоему субстрату зримого нами мира, каковое мироздание здравый разум утверждает в качестве реального (поелику оно возможно безусловно), то в мироздании есть и должна быть некая абсолютная сущность, от коей зависели бы все причины и следствия вещей, а тем самым все явления чувственной природы, и коя была бы единственной абсолютно независимой сущностью, откуда все берет начало. Более того, учение о нравах настоятельно внушает нам, что необходимо должна быть такая высшая и наилучшая сущность, коя была бы посредством самой себя (*per se*) и в коей все существующее в чувственном мире имело бы свое начало, — если хочешь, чтобы человек достиг цели, подобающей его свободе. А иначе напрасно мы следуем добродетели и полагаем преступление недозволительным.

§ 21. V. I. Первая из антиномий, касающихся эстетических суждений, или чувства прекрасного, коя состоит в двух взаимно противоположных положениях, — причем первое утверждает, что чувство прекрасного основывается на понятиях, а второе, что оное основывается не на понятиях, а на чистых созерцаниях прекрасного, — решается следующим образом,

Хотя истинно, что наслаждением, обыкновенно получаемым от прекрасной формы какого-нибудь предмета, мы обязаны не понятиям прекрасного, а созерцаниям оною, так что какой-нибудь предмет называем прекрасным или безобразным на основании удовольствия, коим он воздействует на наше чувство, либо на основании отвращения, порождаемого в нас видом безобразия, — тем не менее столь же справедливо мы можем утверждать, что суждения, кои мы должны выносить относительно прекрасных предметов, а следовательно, и суждения вкуса, основываются на понятиях, поскольку мы усвоим всем людям те способности, из коих берет свое начало эстетический вкус (*gustus aestheticus*).

Что касается упомянутых способностей, то они следующие: 1) чувства, коими мы воспринимаем прекрасные предметы, и прежде прочих — зрение и слух, с помощью коих мы схватываем то многообразное и сложное, что существует либо в пространстве и времени [вообще], либо в данной конкретной вещи в данный момент; 2) рассудок, коим сие многообразие и сложное мы приводим к порядку и единству; 3) разум, создающий идею соответствия, или совершенной гармонии, коя имеет место между интеллигибельным субстратом (*substratum intelligibile*) субъекта, получающего наслаждение от прекрасного, и интеллигибельным субстратом самого прекрасного предмета, который проявляет в субъекте эту свою силу. Сия идея является причиной того, что суждение эстетического вкуса обще всем людям и в этом отношении основывается на понятиях.

Но как получается, что разные люди высказывают о прекрасном различные суждения и притом различным образом? Сие, по моему разумению, можно объяснить тем, что 1) различные люди обладают различным совершенством чувств (кои мы воспринимаем прекрасные предметы) как в природном, так и в художественном отношении; 2) сила интеллекта и острота ума, — зависящие как от природы, так, паче всего, от упражнения и воспитания оных, — касательно быстрого, легкого и правильного сопоставления материи прекрасных вещей и усмотрения в ней единства, у разных людей разные; 3) равным образом, когда разум производит идеи, от него требуются различные действительность и сила соответственно тому, сколь часто или редко упражнялся он в произведении оных.

Посему не удивительно, что в области прекрасных вещей легко можно подтвердить правильность пословицы: *сколько людей, столько умов*, или, вернее, *о вкусах не спорят*. Ведь эстетический вкус у различных людей разнится не по существу, но в случайных чертах, ибо зависит от большего или меньшего совершенства способностей, потребных для правильного суждения о прекрасных предметах.

§ 22. Об антиномии, происходящей из телеологического употребления способности суждения и состоящей в двух взаимно

противоположных положениях, из коих одно утверждает, что образование материальных вещей следует объяснять из механических законов, а другое, — что из целей, кои преднамеренно заложены в сих вещах, — надобно рассудить так.

1) Сия антиномия не есть в собственном смысле антиномия чистого разума, но способности суждения; 2) далее, законы, кои мы познаем опытом и коим следуют и с тщанием повинуются существующие в мироздании вещи, не могут снабдить нас никаким принципом априори, таким, именно, коим мы могли бы надежно пользоваться в суждениях об образовании материальных вещей; следовательно, доколе мы привязаны к опыту, нельзя объяснить образование вещей ни механическими законами, ни целями вещей; 3) поелику свойство нашего рассудка в отношении к способности суждения таково, что он полагает в основание продуктов природы вообще (*in genere*) некий другой рассудок, то самые продукты природы надлежит рассматривать из целей, кои вкладывает в них преднамеренно сей подлежащий им рассудок; 4) что касается нашего действительного и необходимого познания образования материальных вещей, то когда сие познание, ежели в сем случае нас ведет рассудок, у нас отсутствует, мы полагаем, что сотворение вещей, кои встречаются нам в области опыта и отнюдь не являют своими случайными формами заложенных в них целей, нужно объяснять механическими законами. Но поелику разум не может допустить ничего, что не было бы абсолютным, а опыт нигде не показывает нам ничего абсолютного для объяснения образования вещей, то разум производит идею абсолютного, кое действует как основание выдвинутых оным целей в образовании вещей и кое вполне и необходимо достигается как посредством механических законов, так и посредством целей, каковые могут быть ясно заметны и в человеке как образе абсолюта.

§ 23. К практическому разуму относятся антиномии двух родов, одна из коих касается этико-практического, а другая — политико-практического разума.

Сейчас мы обратимся к первой антиномии, — именно, этико-практического разума. Она разделяется на два взаимопротивоположных положения, одно из коих допускает добродетель и счастье как необходимые элементы высшего блага, связанные между собою узамы дружбы, а другое не допускает стремления к счастью как причины следования добродетели, равно как не считает добродетель необходимой причиной счастья.

Решение сией антиномии заключается, очевидно, в следующем: 1) добродетель и счастье, связанные между собою, постольку не могут выступать как элементы высшего блага, поскольку стремление к одному только счастью на деле подавляет и заглушает нравственное чувство (*sensum honesti*). Ведь, когда мы, охваченные одним лишь желанием счастья,

влечемся к исполнению нравственного долга, то преследуем не добродетель, а счастье; 2) счастье в сем зримом для нас мире часто достигается не иным образом, как за счет благополучия других людей, а принять вышеозначенное счастье за основание добродетели никак нельзя; 3) поелику добродетель зависит от свободной, а не от естественной причины, то есть от разумной воли человека, то она не может быть необходимой причиной счастья в области явлений, где все происходит по физической необходимости; [но] если бы 4) отсутствовала всякая надежда на счастье в будущей жизни, тогда то основание действия, коим требуется, чтобы нравственность (*honestas*), долженствующая быть преследуемой сама по себе при отстранении всякого желания счастья, отвечала чувственной и вместе рациональной человеческой природе, — именно по сей причине не могло бы быть действительным стимулом добродетели. Отсюда 5) желание счастья может и должно быть стимулом к следованию добродетели, но так, чтобы разум постановил, что одному желанию не подобает быть первопричиной и основанием нравственности, но лишь причиной вторичной и необходимо связанной с добродетелью, причем сия связь может иметь место исключительно в идее бессмертия душ.

§ 24. II. Положения антиномии политико-практического разума, по видимости взаимно устрояющие друг друга, — из коих одно утверждает, что право собственности покоится на физическом владении оной, а другое, — что на идее права, — можно согласовать следующим образом.

От всякого подозрения свободна та истина, коей признается возможность законного владения собственностью, — а именно, что к сему владению необходимо должно присовокупиться еще и физическое владение оной. Но ведь право собственности, какого бы рода ни была сия последняя, основывается не на силе, коя действительно может воспрепятствовать другим пользоваться собственностью, а скорее на идее силы, коей злоумышленники могут быть удержаны от попрания права. Сия идея о силе, или идея об ограничении свободы других людей, обладает таким свойством, что ее реальность никоим образом не отделима от реальности той же самой идеи, с помощью коей мы стремимся ограничить свободу нашу равно со свободкою прочих людей. Ибо не будь сией идеи, направленной к обузданию нашей свободы, — должно было бы, при отсутствии ограничения свободы других людей в отношении нас самих, отказаться от всякого нашего права, равно как и от всякого права других. Стало быть, для законного владения какой-либо собственностью потребно не только физическое владение оной, но необходимо и право, кое основывается на идее ограничения свободы как с нашей стороны, так и со стороны прочих людей, с коими мы имеем сношения. Впрочем, физическое владение собственностью, в самом опыте подкрепленное лучше и осно-

вательнее, нежели в позитивных законах, утверждает сие наше интеллигибельное право, кое только лишь и можно постигнуть из идеи взаимного ограничения, налагаемого на человеческую свободу. И ежели бы сие физическое владение не было надежно и неповрежденно, то и интеллигибельное право владения собственностью было бы прямо пустой и суетной идеей, чего никак нельзя допустить.

ЗАЩИЩАЕМЫЕ ТЕЗИСЫ

I. Из логики

1. Понятие сущего вообще — есть основание и материя логики.
2. Природа мышления состоит в противоречии.
3. Логику дозволительно трактовать как метафизику.
4. Принципы рассудка должны противоречить себе по своей природе.

II. Из метафизики

1. Метафизика есть наука о сущем в себе.
2. Все антиномии могут быть созданы только разумом.
3. Возможность мироздания всецело покоится на абсолютной сущности.
4. Душа есть субстанция простая, единая, бессмертная.

III. Из учения о нравах

1. Внутренняя любовь к долгу есть основание нравственного (honestum).
2. Совершенство вообще — не может быть принципом нравственности (moralitas).
3. Счастье как единственный стимул добродетели допустить нельзя.
4. Свобода человеческая сама себе есть закон.

IV. Из естественного права

1. Естественное право есть теория всякого права.
2. Суд внутренний от внешнего сам по себе не разнится.
3. Всякое законодательство должно быть направлено к тому, чтобы совокупить право с нравственным.
4. Лишь такая война законна, коя ведется ради упрочения мира.

Перевод А. А. Столярова.

Продолжая начатую в 4-м выпуске нашего издания публикацию материалов по истории освоения и критики философии Канта в России, мы намерены в очередных выпусках ознакомить читателя с малоизученными страницами русской кантианы. В настоящем выпуске к этому есть тем более оснований, что он посвящен 200-летию выхода из печати «Критики чистого разума», а речь пойдет в нашей публикации как раз об освоении одного из важнейших и исторически значительнейших разделов этого эпохального сочинения великого немецкого мыслителя — учения об антиномиях.

Публикация наша характеризует процесс освоения философии Канта в Харьковском университете. С момента его основания в 1805 году вплоть до высылки из России в 1817 году в этом учебном заведении преподавал проф. И. Шад, приехавший из Германии. Поскольку проф. Шад так долго работал в России, было бы чрезвычайно-интересно подвергнуть анализу его деятельность, его довольно многочисленные сочинения, изданные в России, хотя он приехал уже зрелым философом и, уехав из России, продолжил свою научную и педагогическую работу, так что отнести его к числу деятелей русской философии можно лишь в строго определенном хронологическом и содержательном отношениях. Но его участие в развитии философской мысли в России несомненно, поскольку он в течение многих лет формировал мировоззрение десятков и, может быть, сотен русских интеллигентов (что по тем временам немало!)

Как в дореволюционной литературе, так и в литературе советской, хотя и немного, идеи и деятельность Шада подвергались изучению*.

С рядом нюансов исследователи деятельности И. Шада как преподавателя философии в Харьковском университете пришли к выводу, что его взгляды явились переходными от субъективизма Фихте к объективному и диалектическому идеализму Шеллинга, с которым Шад развивался, в известной мере, параллельно. Именно с этих позиций Шад и подвергал критике философию Канта, именно в этом направлении он и вел своих учеников. В этом смысле история школы Шада в России есть, в известной мере, история пропаганды и разработки в России идей диалектического идеализма шеллингианского типа, т. е. момент развития и работы той школы философов в России, которую я предлагаю называть школой русского просветительского (диалектического) идеализма (см. наши книги: «Русская философия начала XIX века и Шеллинг» (М., Наука, 1980) и «Московский кружок Любомудров» (М., Наука, 1980).

Такое представление о деятельности и школе Шада, конечно же, должно быть уточнено, и не только по существу, но и, так сказать, хронологически:

* См.: Сухомлинов М. И. Исследования и статьи. Т. 1. Спб., 1889; Багале́й Д. И. Опыт истории Харьковского университета. Т. 1—2. Харьков, 1893—1904; Он же. Удаление проф. Шада из Харьковского университета. Записки Императорского Харьковского университета, 1899, кн. 1—2 (есть отдельный оттиск, — Харьков, 1899); Зеленогорский Ф. А., И. Г. Шад. — Вопросы философии и психологии, 1895, март и ноябрь. Он же. Влияние натурфилософии Шеллинга. — Записки Харьковского Императорского университета. 1893, кн. 4; Он же. И. Г. Шад. — Там же, 1896, кн. 2; Он же. И. Г. Шад. Естественное право. — Там же, 1900, кн. 2; Лавровский Н. А. Эпизод из истории Харьковского университета. И. Г. Шад. — Чтения истории и древностей Российских, 1873, кн. 2 (апрель—июнь).

В статье о Шаде в «Русском биографическом словаре» имеется подробная библиография. В советской литературе о Шаде упоминали авторы, занимавшиеся историей Харьковского университета и преподавания в нем философии, главным образом И. Н. Кравец. Этот автор писал о Шаде по преимуществу в связи с полемикой против него другого харьковского профессора — Т. И. Осиповского, подвергшего критике Шада с позиций метафизического материализма. О работах И. Н. Кравца и о самом Шаде см. в нашей книге «Философские идеи русского Просвещения» (М., 1971) по указателю имен.

каковы были его идеи в 1805—1817 гг., когда он преподавал в Харькове, не эволюционировал ли он за это время и как относятся его идеи этого времени к более ранним и более поздним его взглядам, когда он был деятелем немецкой философии — все эти вопросы еще ждут своего анализа. Что же касается его идей периода проживания в России, то по этому поводу мы обладаем двумя родами материалов: во-первых, его сочинениями этого периода и, во-вторых, материалами, характеризующими его деятельность профессора, в том числе, и в особенности работами его учеников по Харьковскому университету. Дело в том, что Шад не только читал там лекции, но и руководил подготовкой молодых ученых-аспирантов, как мы назвали бы их теперь. Группа молодых русских ученых приготовила в 1812—1816 гг. под его руководством диссертации, изданные и защищенные в Харьковском университете. Известно семь таких диссертаций (Гесс де Кальве, Хлапонина, Бразоля, Гриневича, Ковалевского, Любачинского, Дудровича — см. названия диссертаций в кн.: Каменский З. А. Философские идеи русского Просвещения. М., 1971, с. 341). В дореволюционной литературе они были оценены как по преимуществу компилятивные, излагающие мнения самого Шада. Однако в интересующем нас сейчас аспекте истории отечественной философии это не так уж важно. Ибо нас интересует сейчас, какие именно идеи Канта излагали и критиковали Шад и его ученики, независимо от того, в какой мере расходились во мнениях профессор и его аспиранты.

Изучение этих диссертаций до сих пор было затруднено тем обстоятельством, что по тогдашней традиции они были написаны на латыни и, кроме того, с давних пор представляли и тем более представляют собой теперь библиографическую редкость, так что в Москве удалось пока обнаружить лишь одну из них (именно ту, которую мы публикуем).

Придавая, как уже сказано, большое значение этим работам в деле изучения истории отечественной философии, а именно истории овладения в нашей стране философией Канта, мы и намерены опубликовать переводы тех из них, которые либо посвящены Кантовой философии, либо содержат материалы на эту тему (в последнем случае мы будем печатать фрагменты из этих работ).

В этом выпуске нашего издания мы публикуем перевод диссертации Ивана Любачинского.

Его биографию еще предстоит изучить. Известно, что к моменту публикации он был учителем Екатеринославской гимназии (это зафиксировано на титульном листе диссертации) и что на следующий год после защиты он издал книгу «Логика, или наукоучение» (Харьков, 1817), о которой мы скажем несколько слов ниже.

Диссертация Любачинского не может считаться исследованием учения Канта об антиномиях, а скорее лишь его изложением, к которому присоединены также замечания о различных познавательных способностях (чувство, воображение и др.), как их представлял себе Кант. После вступительных замечаний автор излагает сами антиномии, а затем способы их разрешения. Следует отметить при этом, что содержание диссертации было шире ее названия. Диссертация трактует не только об антиномиях чистого, но и практического разума, антиномиях эстетической и телеологической способности суждения и права.

Диссертация не только знакомила читателя с идеями Канта (а подчас и идеями докантовской немецкой философии — о «здравом разуме», его «непротиворечивости» и др.), но и вводила некоторые отличные от основных его взглядов идеи.

К числу таких идей следует отнести стремление Любачинского доказать «соответствие мышления с самими вещами». Диссертант утверждал, что интеллект, упорядочивая хаос данных «непосредственного опыта», делает это не столько в соответствии со своими автономными (априорными) законами, сколько «в соответствии с природой помысливаемых вещей». У Канта законы мышления и природа вещей в большей мере противопоставлены. Это различие, видимо, проистекало из тех убеждений диссертанта, которые он не стремился вводить, но на которых основывалась его более поздняя «Логика».

ка». Можно поэтому предположить, что, излагая по Канту предложенную И. Шадом проблему антиномий, диссертант не стал кантианцем. Он воспринял, хотя и не всегда точно, учение Канта об антиномиях (что имело само по себе большое значение для ознакомления с этим учением в России) и этим ограничился в основном тексте диссертации.

Вторым отличием идей Любачинского (или его диссертации) от Канта была трактовка им диалектических идей. Изложение антиномий вскрывало противоречивость мышления — возможность помыслить противоречие. Но у Канта, как известно, это вело лишь к диалектике «отрицательной»: вскрыв противоречивость мышления, он приходил к выводу, что разум здесь нарушил границы дозволенного для себя, вышел за свои пределы. По своей же истинной природе он и его функция — мышление — непротиворечивы. Не то у Любачинского. В выводах диссертации — ее «защищаемых тезисах» — диалектика формулировалась как положительная, как обобщение, как закон: «природа мышления, — гласит 2-й тезис раздела «Из логики», — состоит в противоречии», а 4-й утверждает, что «принципы рассудка должны противоречить себе по своей природе» (там же).

Правда, нельзя не обратить внимания уже не на диалектическое, а на самое грешное формально-логическое противоречие между этими диалектическими обобщениями и исходными рассуждениями диссертации, в которых Любачинский излагал точку зрения на мышление традиционной логики, свойственную и Канту: «мы никак не можем допустить, — писал он, — ничего такого, что противоречит себе и при помысливании чего ум колеблется между различными суждениями» и требует, чтобы «в наших познаниях не имело место никакое противоречие». Но все-таки нельзя не признать, что как само изложение антиномий, так особенно выводы — «тезисы» — направляли мысль по пути уяснения диалектической противоречивости мышления.

Наконец, в-третьих, обращает на себя внимание ход мысли автора, по которому логика как научная дисциплина выводилась за пределы своего традиционного предмета — мыслительного процесса. «Логику, — утверждал Любачинский — позволительно трактовать как метафизику». Если иметь в виду, что метафизика в значительной мере совпадала в тогдашней трактовке с онтологией, т. е. была учением о бытии и сущностях, то здесь мы видим тот ход мысли, который выводил за пределы шеллингианства и кантианства И. Кант, и Шеллинг трактовали общую логику как формальную, как рассудочную, непротиворечивую и выражающую непременные правила мыслительного процесса. Все тенденции, выводящие за пределы такого понимания, содержались в трансцендентальной логике Канта, а у Шеллинга в учении об экстралогических функциях. Лишь у Гегеля, как мы знаем, логика расширялась до диалектической, причем так, что включала в себя и онтологию, метафизику: первые ее две части трактовали соответственно о «Бытии» и о «Сущности». «Наука логики» была напечатана Гегелем в 1812—1816 годах (правда, две названные части в 1812—1813), так что в целом это построение Гегеля стало известно лишь к 1816 году, когда и была защищена и напечатана диссертация Любачинского. Можно заключить, что стремление к внесению метафизики в логику созревало у Шада и его учеников, по-видимому, параллельно гегелевскому. Было бы смешно в какой бы то ни было мере сопоставлять результаты, достигнутые на этом пути великим Гегелем с его гениальным дифференцированным учением, и намеки в диссертации Любачинского, у которого по этому поводу нет даже хотя бы и самым робким образом сформулированной концепции. Но тенденции, ход мысли, параллельные гегелевскому ходу, — выражены у Любачинского определенно.

Что касается «Логики» Любачинского, вышедшей, как мы уже знаем, через год после опубликования диссертации, то идеи последней и вообще та традиция, в которой она написана — традиция немецкого классического идеализма — оказали малое влияние даже на теоретическое введение к книге, не говоря уже о ней самой. Перед нами традиционная формальная логика, концепция которой выдержана в духе деистическо-материалистическом, сенсуалистическом. Различив понятия философии в широком («обширном») и узком («тесном») смыслах, но в обоих случаях считая ее по статусу нау-

кой, Любачинский понимает природу в традиционном деистическом плане — как необходимо и божественно детерминированную, а познание — как постигающее природу, но ограниченное в постижении ее «сущности».

«Логика» Любачинского основывается на сенсуалистической традиции: понятия создаются на основании наблюдения (или опыта) и «ума»; человеку присуща «природная логика», основывающаяся на четырех традиционных формально-логических законах — «правилах разума», которые, — и это очень существенно для понимания типа этого логического построения, — трактуются онтологически, т. е. как выражение определенных свойств предметов. Автор подчеркивает эвристическое значение «искусственной логики» как «науки» о логике «природной», ее всеобщность как науки о правильной форме связывания мыслей, независимо от их содержания. Онтологическая трактовка четырех законов развита далее и в учении о формах мышления — понятия, «рассуждений», «умствования» — об истине как «согласии наших мыслей или рассуждений с теми самыми вещами, о которых мы оные имеем», и о доказательстве. Методология всего этого построения в своей основе метафизична. Согласно «правилу (началу)» противоречия разум не приемлет противоречия в вещах. «Начало», или «правило тождественности», сформулировано очень корректно — как правило его качественной устойчивости, определенности: «всякий предмет имеет свои особенные свойства, которые его делают всегда одним и тем же», — с этой трактовкой связывается чисто метафизическая констатация: сущность вещей есть неизменяема» (с. 138—139).

Но и эту деистическую, сенсуалистическую и метафизическую традицию (усвоенную Любачинским, видимо, еще до того, как он поступил в обучение к И. Шаду или независимо от этого обучения) в некоторой мере внедряются все-таки идеи той философской традиции, к которой диссертанта приобщал его руководитель. В самом деле, хотя ни идея противоречивости мышления, ни намерение расширить границы логики за пределы законов и форм мыслительного процесса и включить в эти границы «метафизику» в «Логике» Любачинского не реализуются, мы можем констатировать в его книге наличие диалектической идеи изменемости и взаимосвязи предметов, некоторые следы канто-шеллингианской идеи автономии «ума» от опыта, кантианскую терминологию — разделение «явлений (phaenomena)» и «причин оных». В учение об истине и об «уме» также внедряется некоторая априористическая струя, поскольку, по мнению Любачинского, истины могут быть как опытного, так и умственного происхождения.

Из этой краткой характеристики идей «Логики» Любачинского следует, что путь диалектической перестройки мышления, переработки науки логики, казалось бы, predeterminedный усвоением и интерпретацией немецкой диалектической традиции, был долг и тернист, и главным таким «тернием» было стремление сохранить различие логики формальной, школьной, и некоторой другой, которая впоследствии сформировалась как логика диалектическая. Так обстояло дело даже и у самого основоположника немецкого классического идеализма — Канта. Его собственно логическое учение — обычная или общая логика, курс которой он читал в течение 41 года (см.: Попов П. С. История логики нового времени. М., 1960, гл. IX), подобно представлениям Шеллинга по этим вопросам, тяготело к традиционности, диалектические «запросы» в общей логике не реализовывались, а были сосредоточены в «Критике чистого разума», в ее разделе о «Трансцендентальной логике» (где излагалось и учение об антиномиях), которая и противопоставлялась логике общей так, что в его учении «наметилась необходимость строго отличать формальную логику от трансцендентальной» (см.: Попов П. С. Цит. соч., с. 154. Ср.: Маковельский А. О. История логики. М., 1967, с. 431). Но и в «Критике чистого разума» диалектика еще оставалась «отрицательной». Что же касается идеи расширения границ логики до включения в нее «метафизику», высказанной Любачинским в диссертации, то такое расширение, осуществленное лишь Гегелем, было принято только в традиции, связанной с его пониманием логики, но отвергалось наукой о формальной логике.

Следовательно, различие формальной и трансцендентальной логик, явившееся в различиях двух сочинений Любачинского, лишь воспроизводило соответствующую установку Канта, и неисторично было бы ставить Любачинскому в вину, что его диссертация и его «Логика» в известном смысле противоречат друг другу, что в его «Логике» 1817 года новые веяния свелось лишь к тому, что в метафизическое в целом построение внедрялись некоторые диалектические идеи, в силу чего образовывалась в меру этого проникновения некоторая эклектическая конструкция.

Как именно повлияла диссертация Любачинского и ее диалектические идеи на других русских ученых, в частности логиков, — более ли радикально, чем на его собственное сочинение по логике, — мы сказать не можем. Этот вопрос не исследован совершенно.

Но рассмотрение диссертации Любачинского показывает, что она, во-первых, познакомила русского читателя с учением Канта об антиномиях, а также и с некоторыми идеями Канта в области этики, эстетики, теории права. Во-вторых, в этой диссертации содержались мысли, которых мы не обнаруживаем у Канта или которые даже находятся в некоторой конфронтации с его построениями. Если даже эти идеи следует отнести на счет системы взглядов руководителя, а не ее автора (что еще подлежит доказательству), то все равно это не ослабляет значения диссертации в развитии русской философской мысли — и как документа, показывающего пути ассимиляции на русской почве важнейшего раздела «Критики чистого разума», и как работы, которая под этим воздействием формулировала новые для России идеи философии.

Нельзя, правда, не принимать во внимание того обстоятельства, что число русских людей, которые могли ознакомиться с этими идеями, было крайне незначительным, прямо-таки ничтожным. Ведь эти идеи были изложены даже не в журнале или книге, сравнительно общедоступных и распространенных, а в диссертации, напечатанной очень малым тиражом и к тому же на латыни.

Но это была беда всего домарксистского философского развития, особенно свойственная русской философии ввиду низкой грамотности населения России, относительной малочисленности читающей публики, а нашему эпизоду ее истории — в максимальной мере! И тем не менее углубленное, детальное изучение истории философии в России не должно пройти мимо этого эпизода в ассимиляции и интерпретации философии Канта, его «Критики чистого разума», тем более что, как мы увидим из последующих публикаций, этот эпизод не был единственным — подобные опыты осуществляли и другие молодые русские ученые как в Харьковском университете, так и за его пределами.

З. А. Каменский.

Д. М. ГРИНИШИН

ВАЖНЫЕ ПОПОЛНЕНИЯ СОВЕТСКОЙ КАНТОВЕДЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Марксистско-ленинская философия есть единственное философское направление, развивающее и защищающее ныне прогрессивные идеи и тенденции философии И. Канта, ибо наша философия является творческим наследником всей прошлой прогрессивной мысли. Философы-марксисты, и в частности философы советские, проделали большую работу по исследованию, разработке и пропаганде теоретического наследия И. Канта. Только за последние годы из печати вышли книги известных советских кантоведов В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, И. С. Нарского, Т. И. Ойзермана и др. Вышел также коллективный труд видных советских кантоведов «Философия Канта и современность» под редакцией члена-корреспондента АН СССР Т. И. Ойзермана, книга профессора И. С. Нарского «Западноевропейская философия XIX века», в которой одна треть содержания отведена анализу философии И. Канта, коллективный труд под редакцией А. С. Богомолова «Кант и кантианцы», коллективный труд «История диалектики. Немецкая классическая философия»¹ и др.

Определенный вклад в развитие советского кантоведения внесли калининградские философы, создавшие на родине Канта постоянно действующий научный центр кантоведения. Этот факт является ныне широко признанным². По инициативе кафедры философии издано пять «Кантовских сборников», где авторами выступают в творческом содружестве как опытные, так и начинающие кантоведы. Значительную роль в становлении Калининградского кантоведческого научного центра сыграла деятельность профессора АОН при ЦК КПСС И. С. Нарского, который принимал активное участие в Кантовских чтениях и сборниках.

В ряду обстоятельных работ о Канте, вышедших за последние годы, стоит также монография калининградского философа Л. А. Калининкова³. Сразу же заметим, что хотя о Канте написано много разнообразных книг и статей, но тема, разработкой которой занялся Л. А. Калининков, исследована пока как в советской, так и в зарубежной литературе, довольно слабо. Он впервые в систематизированном виде дал детальный анализ философско-исторических идей И. Канта и показал их место в системе критической философии. Он рассмотрел именно фи-

лософские взгляды Канта на исторический процесс, прояснив Кантово понимание человека, общества и истории.

Большой интерес представляет в книге Л. А. Калининкова анализ идей И. Канта о предполагаемом начале истории человечества, рассмотрение Кантовой попытки периодизации истории и взглядов мыслителя на закономерности и движущие силы развития общества. Оригинально рассмотрены футурологические идеи Канта, представлявшего себе будущее общества как гармоническое состояние, в котором будет жить разумный и свободный человек. Недаром Энгельс называл Канта в числе теоретических предшественников марксизма.

* * *

В 1979 году из печати вышли два исследования известного ереванского историка философии Л. А. Абрамяна⁴. Уже сама тематика книг вызывает немалый интерес, ибо природа знания, его происхождение и расширенное воспроизводство, его структура, уровни и функции привлекали и привлекают к себе большое внимание современных ученых.

Книга «Кант и проблема знания» — основная из двух названных как по широкому кругу исследуемых в ней вопросов, так и по своему объему — 253 страницы. Работу «Кантова философия математики» можно считать важным дополнением первой книги.

В книге «Кант и проблема знания» автор исходит из того, что обоснование знания — это центральная проблема гносеологии Канта. В первой главе очерчено общее представление Канта о знании как результате специфического соединения пассивного содержания и активных форм, материала чувственности и структур созерцания и рассудка, причем познание, по Канту, существенно отличается от мышления. Мышление, по Канту, аналитично, а познание — синтетично. Анализ проблемы аналитического и синтетического у Канта, продолженный во второй главе, интересен и поучителен. В ней подробно анализируется кантовское понимание познания, мышления и знания о реальном существовании. Автор показывает здесь, что Кант, разделяя взгляды мыслителей XVII—XVIII веков насчет того, что знание, полученное из опыта, не может быть ни всеобщим, ни необходимым, в определенном смысле, как считал и Ф. Энгельс⁵, был прав. Здесь же и частично в четвертой главе Л. А. Абрамян скрупулезно исследует точки соприкосновения и различия между гносеологией Канта и Юма (см. А, 122).

Кантово обоснование знания о природе включало в себя анализ проблемы в аспекте формы и в аспекте содержания, однако в теории априорного знания в центре внимания у него находилось исследование естествознания в одном определенном плане — с точки зрения его формы. Раскрытию проблемы по-

священа третья глава книги. Автор выявляет положительные моменты (или предпосылки) кантовской постановки проблемы априорности и логического «предшествования» начал познания и метко выявляет черты собственно рассудочной априорности (см., например, А, 149); рассматривает понятие природы у Канта и в каком смысле «чистое естествознание» предшествует эмпирическому познанию природы. Автор книги прав, когда утверждает, что «Кантова философия естествознания представляет собой не что иное, как последовательный ответ на вопрос: «Какими должны быть законы природы, чтобы она могла быть познаваемой?» (А, 161).

Критический анализ взглядов Канта, относящихся к философским проблемам математики, дается в книге «Кантова философия математики». Работа заслуживает высокой оценки.

Известно, что вопрос: «Как возможна чистая математика? — был для Канта первым среди четырех его главных философских вопросов. Согласно кантовскому замыслу, математика и естествознание нуждаются в гносеологическом исследовании не только в своих собственных интересах, но и в интересах другой науки, а именно, метафизики (философии). Для Канта философия математики послужила даже своего рода пропедевтикой в изучении собственно философской проблематики, ибо математика для него явилась как бы эталоном научного знания (см. 4(1), 117—118). Напомним, что Кант писал: «Философское познание есть познание разумом посредством понятий, а математическое есть познание посредством конструирования понятий» (3, 600).

Л. А. Абрамян тщательно исследует вопрос о месте кантовской философии математики в его общей философской концепции, отмечая, что при всей своей исторической ограниченности, она представляет для нас не только чисто исторический интерес; в ней содержится много идей, которые сохраняют свое значение, если не в непосредственно познавательном, то в эвристическом плане. Читатель найдет здесь много для себя познавательного, прежде всего в плане выяснения того, что структура математики, по Канту, включает в себя и чувственную интуицию, и синтезирующую конструкцию, и аналитические моменты, что впоследствии в одностороннем виде было схвачено порознь интуитионизмом, конструктивизмом и аналитическим направлением в трактовке основ математики.

Но возвратимся к книге «Кант и проблема знания». Ее четвертая глава называется «Обоснование [естественнонаучного знания] по содержанию и «вещь в себе».

Вот уже почти два столетия ведутся дискуссии вокруг теоретического наследия Канта, но больше всего разногласий и споров связано, пожалуй, с кантовскими понятиями «вещь в себе» и «ноумен». Совсем недавно спор по вопросу трактовки этих понятий и их взаимоотношений возник вновь на вторых

всесоюзных Кантовских чтениях в Калининградском государственном университете, и в этом споре принимали участие доктора наук Л. А. Абрамян, И. С. Нарский, Е. П. Ситковский, кандидат наук В. А. Жучков и др. Материалы этой дискуссии опубликованы в третьем и частично в четвертом «Кантовских сборниках»⁶. Обычно констатируется многозначность термина «вещь в себе» у Канта. Как уже отмечалось в нашей печати, интересную классификацию значений понятия «вещь в себе» в философии Канта предложил профессор И. С. Нарский, выделив четыре основных значения⁷.

В рецензируемой книге правильно и всесторонне раскрывается общий агностический характер гносеологии Канта и в общем верно характеризуется учение о «вещи в себе». Но мы хотели бы подчеркнуть, что поскольку «вещь в себе», по Канту, непознаваема, то ей во всех ее значениях соответствуют ноумены, как это подчеркивают И. С. Нарский и Е. П. Ситковский⁸.

Л. А. Абрамян прав, полагая, что негативное значение агностицизма Канта в некоторой мере, хотя и далеко не полностью, нейтрализуется тем, что его учение о непознаваемости «вещи в себе» не препятствует истинно безграничному познанию природы как «эмпирической реальности». Когда в естествознании нам что-либо не удается должным образом объяснить, то, предостерегает Кант, «мы не имеем права сваливать вину на скрытую от нас «вещь в себе» (З, 445). Имея в виду эту особенность кантовского агностицизма, Энгельс писал: «Действительно, что такое агностицизм, как не «стыдливый... материализм? Взгляд агностика на природу насквозь материалистичен»⁹.

Значительный интерес представляет пятая глава, в которой автор рассматривает взгляды Канта на прежнюю метафизику и на природу связи между антиномиями и «вещами в себе». Известно, что, согласно Канту, новая метафизика возможна, прежде всего, как критика, как критическая гносеология и как философское учение о методе. В плане критики метода старой метафизики за его односторонность Кантов анализ антиномий чистого разума представляет особый интерес, который не сводится к выявлению положительных результатов, полученных в диалектике процесса познания. Критика Кантом метафизики сыграла объективно значительную роль как в выявлении глубоких изъянов метафизического способа мышления, так и в позитивной подготовке диалектики классического немецкого идеализма, что и было высоко оценено Ф. Энгельсом.

В заключении книги «Кант и проблема знания» автор рассматривает вопрос о пресловутой социально-политической «нейтральности» кантовского философского учения. Решение вопроса о социальной направленности философии И. Канта афористично сформулировал К. Маркс: «...Философию Канта можно по справедливости считать *немецкой теорией* французской революции...»¹⁰, поскольку в философии Канта в абстрактном

виде нашли свое отражение идеалы французской буржуазной революции XVIII века. Действительно, Кант выступал против отсталых, феодальных форм общественной жизни (сословные наследственные различия, привилегии и т. д.), симпатизировал идее республиканского устройства государства в форме представительной парламентарной республики. Идеиная направленность его философского учения, как показывает Л. А. Абрамян, в целом также была прогрессивной, ибо она была нацелена против обветшалой метафизики и еще более обветшалой «рациональной теологии» — мнимых учений, лишенных научно-теоретического обоснования и значения. Как отмечает автор (см. А., 251), Кант впервые в истории философии построил теорию научного знания как особую систему гносеологических понятий, описывающих и объясняющих структуру знания. Тем самым Кант содействовал освобождению знания от религиозных и теологических пут. Даже Гегель полагал, что защита «рациональной теологии» после Канта более уже не возможна¹¹, а Гейне по поводу «Критики чистого разума» говорил, что это был «меч, отрубивший в Германии голову деизму»¹². Б. Э. Быховский и И. С. Нарский убедительно показали наличие антирелигиозных моментов в философии Канта¹³.

Но, разумеется, нельзя забывать и тех оценок Канта Марксом и Энгельсом, а также В. И. Лениным, в которых шла речь о непоследовательностях и компромиссном характере его философии. «В немецкой философии от Канта до Гегеля, — писал Ф. Энгельс, — отразился немецкий обыватель — то в позитивном, то в негативном смысле»¹⁴. Абрамян, разумеется, не упускает из вида эти моменты.

В книге «Кант и проблема знания» все же имеются отдельные упущения и неточности. Прежде всего, в трактовке «вещи в себе» не со всем можно согласиться (частично этого вопроса мы касались ранее). Автор пишет, что для того, чтобы понятие о «вещи в себе» не смешать с понятием о явлении, мы должны в нем мыслить только то, что вещь существует сама по себе, независимо от формы чувственности и рассудка. Рациональный смысл этой кантовской постановки вопроса состоит в том, что понятие о мире вещей самих по себе предполагает единственное свойство — быть объективной реальностью, существовать независимо от форм нашего сознания (см. А., 188). Но разве Кант был близок к понятию материи как объективной реальности? (см. А., 141). Мы убеждены, что нет.

Нельзя признать бесспорным такое сближение Локка и Лейбница в вопросе о «вечных истинах» разума, которое мы встречаем на стр. 30 и стр. 100 рецензируемой книги, а также взгляд на процесс познания у Канта не как на конструирование, а как на «воспроизведение» (см. А., 47, 169). Автор считает кантовские «суждения восприятия» (см. А., 116—117) «целиком и полностью» апостериорными. Но следует ли забывать

о наличии в них априорных моментов в смысле пространства и времени? Весьма спорно обособление автором (см. А., с. 186) кантовского понятия объективности от понятий всеобщности и необходимости. Напрасно автор столь поспешно хоронит всякую «онтологию» (см. А., 142, 252): ведь и сам же он на стр. 234 признает значимость философских положений о мире в целом, хотя тут же почему-то отрицает применимость их к отдельным сферам бытия. Не ясно, кроме того, почему трансцендентальное применение категорий Кант считал всего лишь «оплошностью» (см. А., 222). Не вполне точным представляется нам употребление термина «апостериорный» в применении к содержанию опыта (см. А., 108). Но все это лишь частные замечания, они отнюдь не могут перечеркнуть или хотя бы ослабить нашу общую высокую оценку книги Л. А. Абрамяна о проблеме знания у Канта.

* * *

Мы уже отмечали выход книги Г. В. Тевзадзе о Канте на грузинском языке в 1974 г. Теперь мы имеет этот большой труд в авторизованном переводе на русский язык¹⁵.

Уже в предисловии автор отмечает большой и давнишний интерес к философии Канта в Грузии. Этот интерес нарастал в связи с 200-летием со дня рождения И. Канта и особенно в связи с 250-летним юбилеем великого немецкого мыслителя в 1974 г. Известные грузинские философы К. Бакрадзе, А. Бочоришвили, С. Данелия, М. Гогиберидзе, С. Церетели известны как авторы ценных исследований по различным проблемам кантовской философии. Отмеченная книга Г. В. Тевзадзе является новым значительным вкладом в советское кантоведение.

Развивая свои ответы на известные четыре вопроса о задачах философствования, Кант тем самым шел к решению общего вопроса о сущности человека, его возможностях и смысле жизни. Предшествующая философия в принципе не могла дать верного ответа на указанные вопросы, и Тевзадзе замечает, что «борьбу философских систем Кант считает доказательством ложности традиционной философии» (см. Т., 17).

Проф. Г. В. Тевзадзе убедительно показал, что Кант действительно создал философию, имеющую непреходящее значение. Его творческие концепции определили дальнейшее развитие философской мысли к марксизму не только «через» Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха, но в некоторых отношениях и непосредственно. Это объясняется глубоким проникновением Канта в сущность ряда философских, в особенности гносеологических, проблем. «Критику чистого разума», пишет Тевзадзе в первой главе книги, следует считать одной из самых серьезных попыток в домарксистской философии обосновать возможности познания (см. Т., 20).

Через построение предмета познания в самом познании и в процессе познания Кант стремился показать, что вещь в себе как абсолютная объективная реальность не есть, не может быть и не должна стать предметом теоретического познания человека как конечного существа. Но это же самое положение, как затем оказывается, является исходным пунктом определения возможности обоснования всеобщности и необходимости, — обоснования, корнящегося в субъекте и направленного на материал его чувственности, поднимаемый затем, так сказать, на рациональные «этажи».

В главе «Мышление и познание» автор хорошо раскрывает кантовское понимание познания и принципиальное отличие последнего как априорного от просто непротиворечивого. Важно подчеркнуть, что аналогичное различие, по Канту, существует и между логикой и теорией познания. С подобным дуализмом мышления и познания тесно связан и далеко ему не тождествен дуализм явления и «вещи в себе». Почти все значительные вопросы, кроме онтологического, Кант рассматривал с этой точки зрения. Например, как отмечает автор, введенное Кантом отличие философии как мировоззрения от философии как науки также находится в связи с различием мышления и познания. Автор прав, утверждая в своих выводах, что Кантово отрицание научного мировоззрения оказалось весьма жизнеспособным в последующей буржуазной философии (см. Т., 40).

Считая, что познание есть установление необходимых и всеобщих суждений, Кант должен был доказать наличие необходимой структуры как у нашей чувственной, так и у рациональной способностей для установления этих суждений как априорных. Автор широко рассматривает далее природу аналитических и синтетических суждений, выясняя в деталях Кантово понимание априоризма и рационализма, смысла времени, пространства и опыта. Проф. Г. В. Тевзадзе дает тщательный анализ понятий трансцендентального и трансцендентного как в их непосредственном, так и в смещенном смысле. Рассмотрение этих вопросов составляет содержание второй, третьей и четвертой глав книги Г. В. Тевзадзе.

Пятая глава посвящена рассмотрению учения Канта о системе категорий. Автор метко замечает, что с «философии Канта начинается новый этап в истории разработки понятия системности» (см. Т., 127) в смысле строгой научности. Система выступает у Канта как путеводная нить и критерий в исследовании категорий, причем система категорий, по выражению автора, «является источником, который взрастил немецкий классический идеализм» (см. Т., 159). Убедительно и скрупулезно объясняет проф. Г. В. Тевзадзе такие сложные и нелегкие вопросы философии Канта, как понятие трансцендентальной апперцепции и ее структуры, а также рост схематизма четырех рассудочных понятий, смысл так называемого фи-

гурного синтеза и функции системы основоположений чистого рассудка (вообще у Канта мы найдем более двадцати видов синтеза). Этим вопросам посвящены шестая, седьмая и восьмая главы. Язык этих глав точен, формулировки строги и однозначны, как, впрочем, и в других главах рецензируемого труда.

Как отмечает автор, каждое основоположение чистого рассудка «представляет собой конкретный ответ на главный вопрос «Критики» чистого разума» — как возможны априорные синтетические суждения? Эти основоположения «строго определили границы области эмпирической действительности, т. е. опыта как предмета (добавим к этому; а также как результата. — Д. Г.) нашего теоретического познания» (Т., 249). Автор считает «квинтэссенцией всего исследования Канта» (Т., 214) его положение о том, что возможность априорных синтетических суждений в науке полагается как отнесение формальных условий априорного созерцания, синтеза воображения и его единства и трансцендентальной апперцепции вообще к возможному опытному знанию. С этим прямо связано то, что Кант постулирует тождество условий возможности опыта с условиями возможности предметов опыта. Однако глава о системах основоположений чистого рассудка проясняет читателю не все. Вопрос о том, насколько удалось Канту осуществление поставленной им задачи, мог бы быть рассмотрен более полно (см. в этой связи: Т., 255—256).

Анализу трансцендентальной диалектики Канта посвящены девятая и десятая, а в значительной мере и последняя, одиннадцатая, главы книги Г. В. Тевзадзе. Подробно разбираются антиномии космологической идеи и вся проблематика теологической идеи чистого разума, после чего автор разбирает Кантово обоснование этики и науки о прекрасном. В заключении к исследованию автор отмечает, что хотя Кант поставил по-длинно диалектическую проблему соединения эмпирического и рационального через их предварительное взаиморазмежевание, решить ее он в силу своего дуализма и агностицизма не смог. Не смог он и убедительно обосновать свой тезис о том, что человек должен и может быть творцом своего собственного счастья (см. Т., 338—339). Расколов саму философию на две — философию как теорию априорно конструирующего познания мира феноменов и философию как мировоззрение — веру в отношении мира ноуменов, Кант тем самым вместо опровержения скептицизма и обеспечения свободы для деятельности человека «обесценил» истину и свободу. Разрыв между созерцанием и мышлением, теорией и практикой, знанием и ценностью, явлением и вещью в себе оказался у Канта не только этапом на пути к их высшему синтезу, но, вопреки его собственным мечтаниям, также и окончательным финалом. Весьма глубоко замечание Тевзадзе, что послекантовская идеалистическая фило-

софия в Германии в поисках средств преодоления всех этих видов принципиального «разрыва» пришла в лице Гегеля к своеобразному возрождению «предустановленной гармонии» Лейбница, отвергнутой в свое время Кантом — задача преодоления этого «разрыва» разрешена только философией диалектического и исторического материализма.

В рецензируемом сочинении имеются некоторые, в общем, весьма небольшие недостатки. На стр. 250, например, не совсем ясно изложено соотношение между характеристиками ноумена как проблематического и как демаркационного понятий. На стр. 336 утверждается, что «Кант не был знаком с новым искусством», что звучит недостаточно определенно.

Отметим еще две представляющие интерес новые книги. Одна из них — автор ее А. П. Скрипник — «Категорический императив Иммануила Канта»¹⁶. Это небольшой по объему монографический труд, в котором автор анализирует важнейшую часть практической философии Канта — его учение о категорическом императиве, определяет место этической теории Канта в историческом развитии морали и этических учений; дает вместе с тем общую характеристику основных категорий этики Канта и логическую структуру категорического императива, выясняет природу нравственного законодательства.

Автор анализирует интерпретации этических идей Канта в кантианстве, подвергая критике представителей марбургской и баденской школ.

Заслуживает одобрения то, что автор использовал достижения логического анализа, проведенного специалистами в области модальных логик за последние десятилетия.

В книге Д. Фельдмана и Ю. Баскина анализируются основные аспекты учения Канта и Гегеля о международном праве, о войне и мире. Первый раздел, принадлежащий перу Ю. Я. Баскина «Учение Канта о международном праве и вечном мире», подробно излагает известную точку зрения Канта по вопросам права, войны и мира. В этом же разделе дается анализ взглядов и проектов предотвращения и устранения войны из жизни общества предшественников и последователей Канта.

Интерес представляет интерпретация Д. И. Фельдманом взглядов Гегеля на вопросы войны и мира. В книге делается попытка опровергнуть до сих пор все еще распространенное в печати мнение о том, что Гегель был апологетом войны. Надо признать, что, хотя взгляды Гегеля на войну менялись, его концепция войны оставляет довольно широкий простор для апелляций к ней при оправдании как справедливых, так и несправедливых войн. Анализ этого вопроса интересен, но не завершен. Книга, как справедливо замечают сами авторы, может послужить поводом к более широкому и всестороннему анализу проблемы.

В коллективном труде «История диалектики. Немецкая классическая философия» имеется глава «И. Кант». Она написана проф. А. С. Богомоловым. В этой главе удачно рассмотрены диалектические идеи натурфилософских работ Канта докритического периода, «негативная диалектика» антиномий чистого разума и антиномий в других частях кантовской системы, а также диалектика идеи синтеза. Освещена диалектика общественной жизни согласно учению Канта об антагонизмах среди людей.

Таким образом, советская кантиана к 200-летию выхода в свет «Критики чистого разума» пополнилась новыми солидными исследованиями, призванными расширить и углубить наши представления о различных сторонах философских исканий выдающегося немецкого мыслителя.

¹ См.: Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973; Гулыга А. В. Кант. М., 1978; Нарский И. С. Кант. М., 1976; Ойзерман Т. И. Философия Канта. М., 1974; Его же. Диалектический материализм и история философии. М., 1979; Тевзадзе Г. В. Иммануил Кант. Тбилиси, 1974 (на груз. яз.); Философия Канта и современность. М., 1974; Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976; Кант и кантианцы. М., 1978; История диалектики. Немецкая классическая философия. М., 1978.

² Андреева И. С. Рец. на кн.: Вопросы теоретического наследия И. Канта. Калининград, 1978, вып. 3. — Философские науки, 1980, № 1, с. 187.

³ См.: Калининников Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.

⁴ См.: Абрамян Л. А. Кант и проблема знания. Ереван, 1979; Его же. Кантова философия математики. Старые и новые споры. Ереван, 1978. Далее ссылки на работу «Кант и проблема знания» см. в тексте в круглых скобках. — А. — Абрамян, цифра — страница, напр. (А., 122).

⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2, с. 141.

⁶ См.: Вопросы теоретического наследия И. Канта. Калининград, 1978, вып. 3; 1979, вып. 4.

⁷ См. оценку этой классификации: Философские науки, 1979, № 2, с. 153.

⁸ См.: Нарский И. С. Методологические проблемы социального анализа у Канта. — Вопросы теоретического наследия И. Канта. Калининград, 1977, вып. 2; Его же. Проблема противоречий в мышлении. — Вопросы теоретического наследия И. Канта. Калининград, 1978, вып. 3.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 32, с. 302.

¹⁰ Там же, т. 1, с. 88.

¹¹ См.: Гегель. Философия религии в двух томах, т. 1. М., 1976, с. 227—228.

¹² Гейне Г. Собр. соч. в десяти томах, т. 6. Л.—М., 1958, с. 96.

¹³ См.: Быховский Б. Э. Религия перед судом разума. (К 250-летию со дня рождения И. Канта). — Вопросы научного атеизма. М., 1975, вып. 17.

¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 37, с. 419.

¹⁵ Тевзадзе Г. Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979, с. 367. Далее ссылки на эту работу см. в тексте в скобках — Т. — Тевзадзе, цифра — страница.

¹⁶ Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта. М., 1978, с. 188.

¹⁷ Фельдман Д. И., Баскин Ю. Я. Учение Канта и Гегеля о международном праве и современность. Казань, 1977, с. 127.

ФИЛОСОФИЯ КАНТА В ЗЕРКАЛЕ СОВРЕМЕННОГО БУРЖУАЗНОГО КАНТОВЕДЕНИЯ

Современные интерпретации философии Канта весьма многочисленны. Основоположнику немецкой классической философии всегда уделялось большое внимание не только в историко-философских исследованиях, но и там, где требовалось обосновать тот или иной тип философствования. К авторитету Канта прибегали все. Правда, засилье неокантианских истолкований на рубеже веков привело (примерно до 1924 г., когда отмечалось 200-летие со дня его рождения) к временному оттоку внимания к его учению со стороны философов непозитивистской ориентации. (На это обстоятельство обращает внимание, в частности, американский исследователь Дж. Коллинз)¹. Однако после этой даты количество публикаций, посвященных его философии, постоянно возрастало. Ныне это стремление опереться на Канта получило новые импульсы. Между 1953 и 1978 гг. только на западноевропейских языках было опубликовано по меньшей мере 4 тысячи оригинальных работ, как об этом свидетельствуют библиографии, публикуемые Р. Мальтером в «Кант-Штудиен»², а также в материалах III Международного кантовского конгресса³.

Широко отмечавшийся юбилей, посвященный 250-летию Канта, свидетельствовал о дальнейшем расширении интереса к его философии во всем мире. В Майнце состоялся международный конгресс, на котором присутствовало 500 человек из 25 стран, было заслушано 141 выступление, материалы публиковались затем в трех огромных книгах⁴. Во многих странах — Канаде, Индии, Японии, Венесуэле, Италии, США, Франции, не говоря уже о ФРГ, — прошли конгрессы и научные симпозиумы, появились многочисленные исследования. Единственной страной, не откликнувшейся на юбилей, была Великобритания; слабый знак внимания выразился лишь в том, что одна из газет прокомментировала статью в «Правде», посвященную Канту⁵.

Весьма активно в эти дни выступали кантоведы. В связи с юбилеем выявились совершенно новые имена в изучении кантовского наследия. Известные философы отдали дань памятной дате новыми исследованиями. Так, по нашим данным, известный западногерманский специалист по Канту Герхард Функе в дни юбилея выступил публично в печати не менее шести раз⁶. Красноречиво свидетельствуют о внимании к Канту и материалы XI философского конгресса (ФРГ, 1975 г.), в которых он цитировался наиболее часто⁷.

Чем объясняется такое возрастание интереса на Западе к кантовскому наследию? Известно, что история философии входит в предмет философской науки, поэтому обращение

к истокам имеет не чисто исторический интерес: оно является и предпосылкой, и полем обсуждения общих проблем философии. Учение Канта в этом смысле актуально в огромной мере, поскольку в нем наиболее глубоко и всесторонне поставлены основополагающие проблемы философии нового времени; им намечены пути решения таких проблем, которыми и ныне продолжает заниматься философия. К сказанному добавляется и то обстоятельство, что приспособление идей прошлого необходимо современной буржуазной идеологии как никогда.

Это — знамение времени, лишенного творческого импульса и занятого перелицовкой исторического багажа. Современную эпоху, без сомнения, можно назвать веком интерпретаций, в которых Канту «повезло» больше других: изучение его идей стимулируется и идеологическими нуждами. Открытость системы Канта, его историзм, философско-исторический оптимизм, четкое осмысление возможностей и пределов знания, строгие и отличающиеся особой глубиной его этическая и эстетическая программы, порожденные в эпоху подъема буржуазного сознания, теперь, в период глубокого упадка духовных ценностей буржуазного общества, служат ориентирами в поисках смысла бытия, в обосновании возможностей познания, в осмыслении путей истории и поведения человека.

Современная эпоха — время интерпретаций, и это находит свое выражение также и в том, чтобы с помощью Канта решить конкретные проблемы отдельных отраслей философского знания. В отличие от прежних эпох современные интерпретаторы отказываются, как правило, от целостного осмысления кантовского наследия, они сосредоточивают внимание на обсуждении отдельных проблем, рассматриваемых чаще всего в тесной связи с тем, как они решаются сегодня в конкретных областях знания.

Когда-то Фихте заявлял, что только он (а не сам Кант) излагает истинное учение Канта и может построить систему, во многом противоположную взглядам кенигсбергского философа. Гегель считал, что только он дал правильное решение проблем, поставленных Кантом. Неокантианцы во второй половине XIX в. бросили лозунг «назад к Канту», но создали свое учение, ограничив его в первую очередь гносеологической проблематикой. Сегодняшняя ситуация характеризуется распадом образов Канта, сложившихся в пределах той или иной школы. Исчезли кантианцы и кантианизмы, и основательнее, чем когда-либо, идет речь о самом Канте. Говоря о высокой конъюнктуре научного изучения Канта, следует подчеркнуть, прежде всего, внутридисциплинарно обусловленное обращение к нему. Ныне мало кто осмелился бы назвать себя экспертом по Канту. Конкретный подход к проблемам, тесно связанный с отдельными науками, составляет большую часть публикаций.

Современная эпоха — время интерпретаций, и ее отличительная черта состоит также и в бурном возрастании числа историко-философских исследований, обсуждающих предпосылки, возникновение, формирование, эволюцию и т. д. критицизма, его философский контекст и параллели, скрытую и открытую полемику, смысл понятий, принципов и терминов и т. п. Характерным является появление работ, посвященных анализу наличных интерпретаций кантовского наследия — возникновение своего рода истории изучения кантовских идей. Такого рода обсуждение ведется, к примеру, уже в течение ряда лет в связи с работами известного кантоведа Хайнца Хаймзета. В этой связи большой интерес представляет сборник, посвященный творчеству Хаймзета, работы Х. Вагнера, Г. Функе, а также анализ трудов не только Хаймзета, но и Г. Мартина, Г. Лемана и т. п. в книге Герхардта и Каульбаха о Канте и многие другие⁸.

Каковы основные направления современных истолкований Канта и как выражаются в них характерные черты и особенности его философии?

Прежде всего следует отметить повсеместное распространение так называемых метафизических в широком смысле слова интерпретаций, начало которых относится к ряду работ, вышедших в связи с юбилеем Канта в 1924 г., когда выявился так называемый онтологический подход, четко отличающийся от неокантианского. Метафизическое осмысление историко-философского процесса было велением времени: оно стало попыткой преодоления кризисного состояния буржуазного сознания после первой мировой войны, что выразилось в поисках нового смыслообразующего начала, в надежде вернуть доверие разуму с помощью философии Канта. В распавшемся на две противоположные системы мире большое значение приобрело учение Канта о вечном мире. К этому добавилась потребность вернуть в философию и придать новый смысл понятию бытия, утраченному в результате неокантианского засилья; именно в этом плане трансцендентальный принцип получил онтологическое истолкование. И, наконец, в противовес неокантианскому подходу, отграничивавшему Канта от историко-философского контекста, возникли попытки осмыслить кантовское наследие не только систематически, но и исторически с учетом его предшественников и исторической традиции в целом.

Именно тогда в метафизических интерпретациях, как показал Г. Функе, на первый план выступили проблемы личности и ее исторического становления, обсуждение задач метафизического знания, попытки использовать политические идеи Канта для постижения движения к будущему и т. п.⁹ В этом смысле программной была работа Х. Хаймзета «Сознание личности и вещи в себе в философии Канта», где он пытался связать проблемы самосознания, бытия и разума¹⁰. В четырехтомном

труде «Трансцендентальная диалектика. Комментарий к «Критике чистого разума» Канта» Хаймзет стремился, выделив метафизическую проблематику, представить ее в широком охвате понятийных и проблемно-исторических взаимосвязей, в единстве систематического и исторического аспектов¹¹.

В наши дни недоверие к «метафизике» (т. е. теории, решающей извечные философские проблемы) стало еще более глубоким не только из-за ее неспособности ответить на жгучие проблемы времени, но также и потому, что бурный прогресс науки, потребовавший осмысления целого комплекса теоретико-познавательных проблем, стимулировал претензию науки ограничить философское знание рамками собственной методологии, пытавшейся оттеснить метафизику за его пределы. Метафизическое прочтение Канта, как считают многие на Западе, призвано легитимизировать саму метафизику. И. И. Пачкаева совершенно справедливо указывает на преимущественно метафизические истолкования философии Канта, принятые ныне в ФРГ¹². Но в иных странах и регионах подходы этого рода также имеют место, хотя и в меньшей степени.

Известные западногерманские специалисты по Канту метафизического направления Ф. Каульбах и Ф. Герхардт в недавно вышедшей книге о Канте¹³ возлагают все надежды на возрождение метафизики с помощью самоновейших интерпретаций его философии. Они весьма высококого мнения о попытках свести воедино метафизический подход и философию науки, использовать в метафизической интерпретации лингвистический и герменевтический методы, которые должны выявить скрытый смысл философии Канта, сущность его основных понятий, движение мысли представить в ее единстве и диалогичности.

В этом плане является показательным труд Г. Мартина «Иммануил Кант. Онтология и теория науки» (1950). В нем Мартин стремится объединить метафизические и научно-методологические вопросы, используя в качестве руководства идеи Канта, привлекая для анализа герменевтику¹⁴. Открытие в языке Канта скрытого смысла должно, по мысли М. Зоммера, привести к прояснению сущности его основных понятий, представить движение его мысли в ее целостности¹⁵. Считается, что при таком подходе обогащаются традиционные методы исследования философских текстов. На самом деле сплошь и рядом в подобных случаях имеет место не обогащение традиционных методов, а простое их смешение, эклектический подход.

Нет единства и в интерпретациях Канта в русле аналитической философии. В целом работы этого рода отмечены стремлением редуцировать кантовскую мысль к логико-методологическим пределам. Кантовские тексты рассматриваются как система высказываний, которая испытывается на прочность. При этом настойчиво пытаются выявить дедуктивную конструкцию

его теоретической философии, различая в этом плане конструктивную и негативную части его системы, разводя в стороны трансцендентальный идеализм и научно-теоретический комплекс проблем (учение о пространстве-времени, философию математики, проблему опыта, теорию познания и т. п.). К примеру, В. Штегмюллер пытается истолковать кантовские синтетические суждения априори, которые прежде не имели признания у аналитиков, в духе аналитической философии в качестве элемента теории науки. Поскольку эти суждения основаны не на логических рассуждениях и не имеют эмпирической основы, речь идет, как он считает, всего лишь о построении прогностических предложений в логическом контексте научного знания¹⁶.

Дж. Беннет в своей работе «Диалектика Канта»¹⁷ подгоняет кантовскую диалектику и трансцендентальную эстетику к целям лингвистического анализа. При этом масштаб исследования измеряется не систематическим изучением трансцендентальной философии, а потребностями современной логики и теории науки.

Другой тип аналитических интерпертаций, вызвавший в последние годы большую полемику, связан с именем П. Стросона, который в своей работе «Пределы смысла»¹⁸ пытался перевести на уровень аналитических представлений понятийный язык трансцендентальной философии в сфере обсуждения человеческого опыта, аналитики, трансцендентальной дедукции категорий и т. д.

Ф. Герхардт и Ф. Каульбах упрекают П. Стросона в предельно узкой трактовке кантовской философии, какая «не снилась даже неокантианцам»¹⁹. Подобный упрек не удивителен со стороны сторонников метафизики, поскольку П. Стросон тщательно выявляет антиметафизические доводы Канта. Но при этом сам Стросон, в свою очередь, озабочен намерением, как показала Т. Н. Панченко, вернуть в лоно аналитической философии метафизические сюжеты, стараясь придать этому типу философствования метафизические предпосылки²⁰. Именно эта установка предопределила стросоновское понимание учения Канта о необходимых условиях возможности опыта, трактуемого им как «субъективный путь через объективный мир»²¹, когда, по сути дела, он не видит принципиальной разницы между внутренним и внешним восприятием, в результате чего Кант возвращается на юмовские позиции. Т. Н. Панченко показала, как в дискуссии, развернувшейся после работы Стросона, скрестили копыя с ним чистые аналитики, упрекавшие его в подтягивании идей Канта к нуждам собственной доктрины²². Но с другой стороны, и в иных работах последних лет, отмеченных печатью аналитической философии, можно найти стремление связать современные логические проблемы с нуждами сего-

дняшнего дня, с конкретными задачами того или иного философского подхода.

XI философский конгресс ФРГ (1975 г.), в котором были представлены главным образом сторонники «Теории науки» (Wissenschaftstheorie), имевший своей темой «Логика и методологию гуманитарных наук»²³, был отмечен стремлением найти пути применения результатов философии науки к гуманитарному знанию — к этике, философии истории, проблеме объяснения, опираясь в том числе и на кантовское наследие²⁴.

В трудах Л. Бэка (США)²⁵ присутствует стремление дать историко-систематическое изложение учения Канта и в то же время несколько смягчить односторонность аналитических интерпретаций указанием, например, на неправомочность сведения синтетических суждений априори к простой дедукции или к логическому анализу, который должен предшествовать синтезу. В работах Л. Бэка выражена потребность (на самом деле свойственная не только ему) выйти с помощью Канта за узкие пределы аналитического метода, аналогичная попыткам истолкователей метафизической ориентации переступить собственные возможности, обращаясь к анализу языка. К сожалению, и в том, и в другом случае речь идет не о плодотворном синтезе, а о смещении позиций и об усилении упреков в непоследовательности и ограниченности.

Помимо этих основных подходов, встречаются многочисленные попытки истолковать философию Канта в духе психоанализа и религиозной философии и т. д. Так, Л. Фейер в статье «Необузданные чувства и категорические запреты как подсознательные источники философии Канта» следует фрейдистским канонам интерпретации и путем весьма произвольного истолкования фактов его биографии пытается объяснить источники фундаментальных понятий кантовской философии, оставаясь исключительно в границах психоанализа, что ничего не прибавляет для понимания его системы²⁶.

Распространившиеся в 50-е годы попытки притянуть учение Канта к нуждам неотомизма, ярче обеспечить синтез идей Фомы Аквинского и основоположника немецкой классической философии²⁷ были критически рассмотрены в свое время И. Харцем²⁸, ныне они повторяются во многих публикациях неотомистов, приуроченных как к юбилею Канта 1974 г., так и к юбилею Фомы (в 1974 г. исполнилось 700 лет со дня его смерти). В религиозном духе стремится обосновать развитие этических взглядов Канта английский религиовед К. Уорд. Отметив внецерковный характер кантовской философии и то, что религия рассматривается в ней как неподдающееся познанию дополнение к нравственности, он в то же время придает исключительное значение телеологическому характеру кантовской этики именно потому, что она имеет, с его точки зрения, религиоз-

ный характер; при этом он идентифицирует бога с практическим разумом и т. п.²⁹

Сегодняшняя ситуация характеризуется тем, что на первом плане находится не традиция трудов, а производство проблем. «Трансцендентальную философию расчленяют на отдельные тексты, куски теории и образцы аргументации, каждый раз в тесной зависимости от заданной проблемы и средств исследования»³⁰. При этом достигается много новых и значительных результатов, но кантовская мысль, которая служит исходным пунктом или канвой для рассуждений, лишенная своего контекста, сплошь и рядом трактуется произвольно, либо извращается.

Правда, история метафизики не может отвлекаться от развития кантовской философии из предыдущих ступеней мышления. Само движение учения Канта от докритического периода к критическому представляет для метафизически ориентированных исследований большой интерес. Именно они осуществляли критическое изучение и издание текстов Канта. Г. Леман видит свою задачу в изучении развития идей Канта, стремясь понять как динамику, так и статику его мысли. Так, в трансцендентальной диалектике Леман находит выражение диалогично-диалектического характера рассуждений, свойственных Канту уже в молодые годы³¹. В этом же ключе работает и Г. Мартин, рассматривающий место различения аналитических и синтетических суждений в системе Канта и у его предшественников³².

Исторический анализ текстов, терминов, понятий, эволюции критицизма и т. д. в конечном счете позволяет создать достаточно объективное представление о месте философии Канта в истории философской мысли. Историко-философские исследования кантовского наследия в современной литературе весьма представительны, и они принадлежат отнюдь не только метафизикам, как утверждают Ф. Герхардт и Ф. Каульбах³³. В этих работах исследуется становление и эволюция критицизма, влияние традиции на философию Канта, соотношение докритических и критических идей, историческое развитие кантовской терминологии и т. д. Однако в рамках аналитической философии многие исследователи остаются глухими к историческому контексту учения Канта, как это было в свое время с кантианцами³⁴. Недооценкой роли Канта отличается книга известного французского гегелеведа Александра Кожева, для которого философия Канта теряет самостоятельное значение и рассматривается лишь в качестве введения в изложение философии Гегеля³⁵.

В последние годы все чаще раздаются голоса, выступающие против атомизации кантовского наследия, против абсолютизации филологических методов исследования. Можно отметить такого рода стремление Х. Патона, о котором говорит У. Уэлш³⁶. Особое внимание в этой связи уделяется вопросу о единстве

системы Канта и ее особенностях. Г. Леман рассматривает способность суждения как ведущий мотив критической философии³⁷. Х. Мертенс подчеркивает, что система Канта означает открытую структуру гибких отношений, где каждый элемент имеет определенное место во взаимодействии с другими элементами этих отношений³⁸. В свою очередь, В. Бартушат приходит к выводу, что третья «Критика» занимает центральное место в системе Канта. Способность суждения в «Критике чистого разума» образует связь между конститутивным принципом и данностью. Разрыв между чувственностью и рассудком, по Бартушату, преодолевается во второй части «Критики способности суждения», которая может рассматриваться как своего рода дополнение диалектики³⁹. «Решающим для кантовской системы, — пишут Ф. Герхардт и Ф. Каульбах, — является то, что она не только не ведет к идентичности свободы и природы, но и не хочет к этому идти. Только в осмыслении различий выступает человек, ищущий красоты и смысла своего наличного бытия, как исторически точно обозначенная точка пересечения обеих областей»⁴⁰. П. Хайнтель, соединяя историзм с принципом субъективности, видит в кантовском единстве целей и гармонии природы и разума предпосылку целостности его системы⁴¹.

Какие же темы кантовской философии привлекают наибольшее внимание и порождают наиболее многочисленные исследования? По-прежнему преимущественное внимание уделяется теоретической философии Канта; большинство работ посвящено отдельным ее проблемам, порой весьма существенным.

Ряд работ посвящен анализу происхождения и природы кантовского трансцендентализма. Д. Хенрих⁴², обсуждая вопрос об аналитических и синтетических суждениях, отмечал, что первые основаны на логическом принципе идентичности и, соответственно, противоречии, а вторые имеют трансцендентальную функцию в отношении вещественной реальности. Можно упомянуть также рассмотрение Норбертом Хинске⁴³ термина «трансцендентальный», выделяющим следующие фазы формирования этого понятия: 1) в 1770—1778 гг. трансцендентальная философия рассматривалась как чистое познание априори; 2) в первом издании «Критики чистого разума» понятие *трансцендентальный* распространяется на все априорные представления, включая созерцание; 3) вопрос: «Как возможны синтетические суждения априори?» требует рассматривать возможность познания в связи с требованиями объективности.

Широко обсуждался принцип трансцендентализма на Международном кантовском конгрессе 1974 г. в докладах К. Багхи, Р. Бубнера, Г. Берда, П. Роза и др. Р. Уокер в своей работе о Канте считает трансцендентальную аргументацию Канта в целом мало плодотворной, хотя трансцендентальный идеализм привлекает его главным образом критикой традиционной метафизики⁴⁴.

Понятие «вещь сама по себе» всегда было объектом полемики⁴⁵. Но после работ Г. Праусса, которого Ф. Герхард и Ф. Каульбах совершенно напрасно причислили к аналитическому направлению кантовских интерпретаций, у кантоведов резко вырос интерес к этой проблеме, к понятию феноменального и noumenального миров. В полемике о вещи самой по себе ярче всего проявляется онтологическое и аналитическое размежевание в истолкованиях Канта⁴⁶.

Весьма многочисленны работы о становлении кантовской этики и эстетики и их месте в трансцендентальной философии. При этом и здесь четко выявляется главный интерес ряда исследователей с помощью кантовского наследия дать историческое и систематическое изложение новой картины метафизики, либо осуществить нужды аналитической философии.

Актуальность в наши дни проблем практики и художественного освоения мира бесспорна. Их осмысление невозможно без обращения к достижениям Канта, исследовавшего разумные основы человеческого поведения в единстве всех видов деятельности. И в этом плане исследование генезиса основных частей философии Канта есть нечто большее, чем историческое введение к интерпретации его главных произведений.

Один только перечень работ, исследующих частные проблемы, далеко превысит объем данной статьи и в содержательном отношении ничего не даст. Необходимо специальное их рассмотрение. Здесь мы отметим лишь, что в работах, как правило, отсутствует целостный исходный принцип, в результате чего теряются самые существенные достижения критической философии, а отдельные ее положения «растаскиваются» для прагматических целей. Так, например, анализ М. Морицем формальной структуры категорического императива с позиций утилитаристской этики лишает это центральное понятие кантовской системы глубины и придает ему поразительную банальность⁴⁷. В то же время в ряде работ можно отчетливо проследить тенденцию антиригористического подхода к оценке морали у Канта, как это имеет место в работах Н. Бэллу и др.

Осмысление тех или иных попыток целостного подхода к кантовской философии, к постановке конкретных проблем и способов их решения позволяет дать ответ на вопрос, почему в эпоху, когда отсутствуют собственные новые позитивные идеи, когда философствовать значит интерпретировать, философы всех направлений обращают свои взоры к учению основоположника немецкой классической философии. Изучение этих работ дает картину того, как с помощью идей Канта различные течения современной буржуазной мысли пытаются отстоять свое право на жизнь.

Выявленная Кантом и глубоко обоснованная связь между знанием о мире, ориентирами практической и эстетической деятельности и научным методом в их единстве, потребность в

котором действительно необходима для нашего времени, побуждает современных авторов искать общей укорененности у Канта: проясняя значение его идей для отдельных отраслей знания, они придают этим отраслям смысл.

Другое обстоятельство заключается в попытках опереться на те прочные теоретико-познавательные, этические и эстетические основания кантовской системы, которые придают философии оптимистическое звучание, ныне утраченное, но столь необходимое для современной духовной ситуации на Западе.

В. И. Ленин указывал, что основной чертой философии Канта является «примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений»⁴⁸. Из этого следует, что адекватное понимание Канта невозможно без его материалистического прочтения. Современное буржуазное кантоведение, исходным методологическим принципом которого остается традиционный для буржуазного философствования идеализм, показывает, что оно неспособно дать подлинно научное осмысление учения Канта, также как решить с помощью его философии актуальные сегодня задачи развития самого буржуазного философствования.

¹ См.: Collins J. *Interpreting modern philosophy*, N. Y., 1972, p. 273.

² См.: Malter R. *Kant-Bibliographie*. 1970. — «Kant-Studien», B., 1972, Jg 63, № 4, S. 515—527; *Kant-Bibliographie*. 1971, *ibid.*, 1973, Jg 64, № 4, S. 520—530; *Kant Bibliographie*, 1972, *ibid.*, 1974, Jg 65, № 4, S. 491—508; *Kant-Bibliographie*. 1973, *ibid.*, 1976, Jg 67, № 1, S. 120—140; *Kant-Bibliographie*. 1974, *ibid.*, 1977, Jg 68, №2, S. 217—273; *Kant-Bibliographie*. 1975, *ibid.*, 1978, Jg 69, №4, S. 472—498; *Dissertationen zur Kantischen Philosophie*. 1954—1976. *Ibid.*, 1979, Jg 70, № 3, S. 356—376.

³ См.: *Proceeding of the 3d international Kant Congress*. Univ. of Rochester. March 30 — april 4, 1970. Dordrecht (Holl.), 1972, p. 3—16; 16—46.

⁴ См.: *Akten des 4 Intern. Kant-Kongresses*. Mainz, 6—10 Apr. 1974. — «Kant-Studien», B., 1974, Jg 65, S.—H., T. 1. 310 S.; C. 2. Ht. 1—2, 983 S.

⁵ См.: Malter R. *Kant nach 250-Jahren*. Bericht über das Jubiläumsjahr 1974. — «Kant-Studien», B., 1977, Jg 68, № 2, S. 135—216.

⁶ См.: Funke G. *Von der Aktualität Kant*. Bonn, 1979, S. 7.

⁷ См.: *Logik. Ethik. Theorie der Geisteswissenschaften*. XI. Deutscher Kongress für Philosophie. Hamburg, 1977.

⁸ См.: *Kritik und Metaphysik. Studien für Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*. Hrsg. von F. Kaulbach und J. Ritter, B., 1966, Wagner H. Zur Kantinterpretation des Gegenwart; Rudolf Zoehner und Heinz Heimsoeth. — «Kant-Studien», Jg 53, № 2, B., 1961/1962, S. 235—254; Funke G. *Von der Aktualität Kant*, Bonn, 1979, S. 181—237; Funke G. *Der Weg zur ontologischen Kantinterpretation*. — «Kant-Studien», B., 1972, Jg 62, N. Y. S. 446—466; Gerhardt V., Kaulbach F. *Kant*. Darmstadt, 1979.

⁹ См.: Funke G. *Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation*. — «Kant-Studien», Jg 67, H. 3, B., 1976, S. 409—424.

¹⁰ См.: Heimsoeth H. *Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie*. — In: Heimsoeth H. *Studien zur Philosophie I. Kants*, B., 1956, Bd. 1. S.

⁴¹ Heimsoeth H. *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1—4, B.-N. Y., 1966—1971.

¹² См.: Пачкаева И. И. Некоторые современные интерпретации философии Канта в ФРГ. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануэля Канта. Калининград, 1978, вып. 3, с. 118.

¹³ См.: Gerhardt V., Kaulbach F. Op. cit.

¹⁴ См.: Martin G. Immanuel Kant. *Ontologie und Wissenschaftstheorie*. В., 1969.

¹⁵ См.: Sommer M. *Die Selbsterhaltung der Vernunft*. Stuttgart-Bad Cannstadt, 1977.

¹⁶ См.: Stegmüller W. *Gedanken über eine mögliche rationale Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*. Darmstadt, 1970.

¹⁷ См.: Bennet J. *Kant's dialectic*. Cambridge, 1974.

¹⁸ См.: Strawson P. E. *The bounds of sens. An essays of Kant's Critique of pure reason*, L., 1966.

¹⁹ См.: Gerhardt V., Kaulbach F., Op. cit., S. 25.

²⁰ См.: Панченко Т. Н. *Дескриптивная метафизика Питера Стросона*. — Вопросы философии, 1979, № 11, с. 158—167.

²¹ Панченко Т. Н. *Питер Стросон в роли аналитического интерпретатора кантовской философии*. — Вопросы теоретического наследия Иммануэля Канта. Калининград, 1980, вып. 5, с. 101.

²² См. там же, с. 106—107.

²³ См.: Logik. Ethik. Theorie der Geisteswissenschaften. XI. Deutscher Kongress für Philosophie. Hamburg, 1977.

²⁴ См.: Гулыга А. В., Никифоров А. Л. *Философская ситуация в ФРГ сегодня*. — Вопросы философии, 1978, № 6, с. 125—134.

²⁵ См.: Beck L. *Studies in the philosophy of Kant*. — Indianapolis/N. Y., 1965; *Kant studies today*. Ed. by Beck L., La Saile (Ill), 1969.

²⁶ См.: Feuer L. S. *Lawless sensations and categorial defences. The unconscious sources of Kant's philosophy*. — In: «*Psychoanalysis and philosophy*». N. Y., 1970, p. 76—125.

²⁷ См.: *Kant und Scholastik heute*. Pullach, 1955.

²⁸ См.: Harz J. *Kant und die Scholastik-Neoscholastik und Kant*. Leipzig, 1971.

²⁹ См.: Ward K. *The development of Kant's view of ethics*. Oxford, 1972.

³⁰ См.: Gerhardt V., Kaulbach F. Op. cit., S. 2.

³¹ См.: Lehman G. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, В., 1969.

³² См.: Martin G., Op. cit., S. 312.

³³ См.: Gerhardt V., Kaulbach F. Op. cit., S. 120.

³⁴ См.: *Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции*. М., 1978.

³⁵ См.: Kojève A. *Kant*, P., 1973.

³⁶ См.: Welsh W. H. J. Paton (1889—1969). — «*Kant-Studien*», В., 1970, Jg 61, N 4, S. 427—432.

³⁷ См.: Lehman G. Op. cit., S. 5.

³⁸ См.: Mertens H. *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*. München, 1975, S. 230.

³⁹ См.: Bartuschat W. *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Fr./M., 1972, S. 54.

⁴⁰ См.: Gerhardt G., Kaulbach F. Op. cit., S. 111.

⁴¹ См.: Heintel P. *Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik*, Bonn, 1970.

⁴² См.: Heinrich D. *Kants Denken 1762/63. Über den Ursprungs der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile*. — In: Guerouff u. a. *Studien zu Kant philosophischer Entwicklung*. 1967, S. 9—13.

⁴³ См.: Hinske N. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*. Stuttgart, 1970.

⁴⁴ См.: Walker R. Ch. *Kant*, L., 1978.

⁴⁵ См.: Абрамян Л. А. Многообразие и единство кантовского понятия о вещи в себе. — Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978, вып. 3, с. 19—27.

⁴⁶ См.: Prauss G. Erscheinung bei Kant. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft. В., 1971; Prauss G. Kant und Problem der Dinge an sich. Bonn, 1974; Gerhardt V., Kaulbach F. Op. cit, S. 28; Seidl H. Bemerkungen zu Ding an sich und transzendentalen Gegenstand in Kants Kritik der reinen Vernunft. — «Kant-Studien», В., 1972, Jg 63, Н. 3, S. 305—314; Hintikka J. «Dinge an sich» rev. — «Kant-Studien», В., 1974, Jg 65, S.—Н., Т. 1. S.

⁴⁷ См.: Moritz M. Über einige formale Strukturen des kategorischen Imperativs. — «Kant-Studien», В., 1974, S.-Н., Т. 1. S. 201—208.

⁴⁸ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч. Т. 18, с. 206.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>К. Н. ЛЮБУТИН, Н. И. ШАШКОВ</i> (Уральский университет). Философские предпосылки «Критики чистого разума» И. Канта	3
<i>И. С. НАРСКИЙ</i> (АОН при ЦК КПСС). О гносеологическом смысле системы основоположений чистого рассудка	18
<i>С. А. ЧЕРНОВ</i> (Ленинградский электротехнический институт связи). Трансцендентальный идеализм и математическая физика	26
<i>Л. А. КАЛИННИКОВ</i> (Калининградский университет). Об особенностях кантовского агностицизма	38
<i>И. С. КУЗНЕЦОВА</i> (Калининградский университет). И. Кант о гносеологической природе математических аксиом	50
<i>А. Н. ТРОПОЛЬСКИЙ</i> (Калининградский университет). Новый импульс в исследовании проблемы аналитического и синтетического	61
<i>С. В. КОРНИЛОВ</i> (Калининградский университет). О соотношении понимания и объяснения в учении Канта об органической природе	66
<i>А. В. ГУЛЫГА</i> (Институт философии АН СССР). Кант и «Система трансцендентального идеализма» Шеллинга	78
<i>Б. К. ГЕНЗЕЛИС</i> (Вильнюсский университет). И. Кант и философская мысль в Литве (конец XVIII в. — начало XIX в.). Приложение: И. Кант. Дружеское дополнение. Перевод А. Гайлюса (Вильнюсский университет)	87

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

<i>И. КАНТ</i> . Спор философского факультета с юридическим. Публикация <i>Е. А. Голикова</i> (Эстонская с.-х. академия, г. Тарту). Перевод <i>И. Д. Копцева</i> (Калининградский университет) и <i>А. А. Столярова</i> (Институт философии АН СССР)	96
Вступительное рассуждение об антиномиях чистого разума, которое для соискания степени доктора философии в Императорском Университете, в Харькове учрежденном, составил <i>ИОАНН ЛЮБАЧИНСКИЙ</i> . Публикация <i>З. А. Каменского</i> . Перевод <i>А. А. Столярова</i> (Институт философии АН СССР)	112

ОБЗОРЫ

<i>Д. М. ГРИНИШИН</i> (Калининградский университет). Важные пополнения советской кантоведческой литературы	134
<i>И. С. АНДРЕЕВА</i> (ИНИОН АН СССР). Философия Канта в зеркале современного буржуазного кантоведения	144

INHALTSVERZEICHNIS

K. N. Ljubutin, N. I. Shashkov (Die Uraler Universität). Philosophische Voraussetzungen der «Kritik der reinen Vernunft» von Immanuel Kant	3
I. S. Narskij (Akademie der Gesellschaftswissenschaften beim ZK der KPdSU). Zum erkenntnistheoretischen Sinn des Systems der Grund des reinen Verstandes	18
S. A. Tschernov (Leningrad, Elektrotechnisches Institut für Fernmeldewesen). Transzendentaler Idealismus und mathematische Physik	26
L. A. Kalinnikov (Kaliningrad, Universität). Zu den Eigentümlichkeiten des kantischen Agnostizismus	38
I. S. Kusnezova (Kaliningrad, Universität). I. Kant vom gnoseologischen Wesen der mathematischen	50
A. N. Trojepolskij (Kaliningrad, Universität). Ein neuer Impuls zum Studium des Analytischen und Synthetischen	61
S. W. Kornilov (Kaliningrad, Universität). Zur Beziehung zwischen verstehen und Erklären in Kants Lehre vom Organischen	66
A. W. Gulyga (Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR). Kant und das System des transzendentalen Idealismus Schellings	78
B. K. Genselis (Wilnjus, Universität). Immanuel Kant und philosophisches Denken in Litauen um die Wende des 19. Jahrhunderts. Beilage: I. Kant. Nachschrift eines Freundes. Uebersetzt von A. Gajljus (Wilnjus, Universität)	87

WISSENSCHAFTLICHE PUBLIKATIONEN

I. Kant. Streit der Fakultäten. Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. (Publikation von E. A. Golikov. Tartu. Uebersetzung — I. Kopzew (Kaliningrad, Universität)	96
--	----

I. Ljubatschinskij. Dissertation über die Antinomien der reinen Vernunft. (Publikation von S. A. Kamenskij; Uebersetzung — A. A. Stoljarov. Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR . . . 112

BERICHTE

D. M. Grinischin (Kaliningrad, Universität). Eine wichtige Ergänzung der sowjetischen Kant — Forschung . 134

I. S. Andrejeva (Institut für wissenschaftliche Information bei der Akademie der Wissenschaften der UdSSR). Philosophie Kants im Spiegel der bürgerlichen Forschung der Gegenwart. 144