



•МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО•



КАНТ



И. С. НАРСКИЙ

КАНТ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
Москва 1976

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Нарский Игорь Сергеевич (1920 г. рождения) — профессор, доктор философских наук, член итальянского логического общества (г. Болонья). Автор около 250 работ в области диалектического материализма, методологии и логики, всемирной истории философии (особенно марксистско-ленинской, английской, немецкой и польской), а также истории диалектики, эстетики и исследований современной буржуазной философии (особенно ее позитивистских течений). Автор ряда вступительных статей, комментариев и переводов в изданиях философской классики.

Н $\frac{10501-014}{004(01)-76}$ 33-76

© Издательство «Мысль». 1976

© Скан и обработка: glarus63

Я утверждаю, что в естественных науках, в собственном смысле слова, содержится ровно столько науки, сколько в них содержится математики.

И. КАНТ

Самый главный предмет в мире — это человек, ибо он для себя — своя последняя цель... Право человека должно считаться священным...

И. КАНТ

1. ВВЕДЕНИЕ

Четыре великих классика немецкого идеализма конца XVIII — первой трети XIX в. были идеологами буржуазии. Но условия, в которых они создавали свои учения, заметно отличались от тех, в которых выступили философские идеологи французской буржуазии XVIII в., вожди просветительского движения, появившиеся на арене истории по крайней мере на полвека раньше, чем Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель. Начатое Кантом могучее теоретическое движение не смогло стать непосредственным прологом буржуазной революции в Германии, но тем не менее оно сыграло огромную прогрессивную роль.

Германия конца XVIII в. была конгломератом нескольких сот формально самостоятельных государств — королевств, курфюршеств, княжеств и герцогств, «вольных» имперских городов. У их правителей не было чувства национальной общности: бывало так, что они вступали в союзы с другими государствами против немцев же, иногда торговали своими солдатами. В стране господствовали крепостное право и княжеский произвол, царили религиозное ханжество, узколобый партикуляризм и сепаратизм, затхлый дух рутинерства. Французская революция XVIII в. разбудила умы от спячки, но известия о деятельности якобин-

цев отшатнули от нее немецких бюргеров. Немецкая буржуазия, в значительной мере рекрутировавшаяся из среды ремесленников, обслуживающих потребности княжеских дворов, привыкла чувствовать себя зависимой от потребностей и заказов феодальных правителей.

Все же жизнь шла вперед, и в особенности в Рейнской области чувствовалось экономическое оживление, предвещавшее будущую промышленную революцию. Передовые немецкие мыслители-просветители в это время выступили против наиболее архаичных черт общественного устройства, ориентируясь на такое развитие буржуазных порядков, которое происходило бы постепенно в недрах самого феодального строя.

Эти философы-просветители (Лессинг, Гердер, Гёте и др.) не атеисты, у них нет желания нападать явно на лютеранство: в условиях страны, где реформация в свое время не смогла одержать решительной победы, протестантизм продолжает оставаться символом буржуазного духа. Что касается философии, то просветители придавали идеализму пантеистическую окраску, тогда как его классики на немецкой почве попытались выявить прогрессивное содержание из него самого в его, так сказать, «чистом» виде. Если французские материалисты противопоставляли «неразумной» феодальной современности будущее буржуазное общество как «царство разума», то немецкие идеалисты стали доказывать, что уже существующая действительность реализует скрытую в ней разумность и далее развивает ее. Противоположность между новым и старым, полагали они, относительна, и наша задача лишь не препятствовать имманентному преобразованию старого в новое.

Перед нами основные черты социального мировоззрения классового компромисса, и оно характерно в той или иной степени как для немецких просветителей конца XVIII в., так и для последующих классиков идеалистической философии. В идеологии немецкого Просвещения компромиссность выразилась более всего, пожалуй, в стремлении преломить все политические и социальные проблемы через призму вопросов этики, и в этом моральном плане Лессинг и его духовные собратья истолковывали и религию. Но дальше туманного пантеизма их смелость не заходит.

Что касается классиков немецкого идеализма, то компромисс получил в их творчестве выражение в виде различных истолкований соотношения между «сущим (Sein)» и «должным (Sollen)». Это были различные модификации отражения французской политической революции в немецкой умозрительной сфере. Кант, например, перенес «должное» в область недостижимых на земле идеалов, которые реализуются только в смысле бесконечного приближения к полноте «всеобщего всемирно-гражданского состояния», а Фихте отодвинул достижение «должного» в далекое будущее.

Для всех немецких философов-идеалистов начала XIX в. характерно убеждение в том, что для приближения реальности к идеалам достаточно ее глубоко познать и тем самым в значительной мере и оправдать, а религия возвышается до требуемого идеалами состояния путем не столько морального, сколько общеполитического переосмысления, которое ее также во многом оправдывает (см. 79). Но если так, то, может быть, в их учениях нет поучительного и не

будет ли правильным счесть немецкий идеализм этого времени за философский регресс?

Идеализм Канта и его преемников был явлением регрессивным, поскольку все они были противниками материализма. Но противоречивость, присущая философскому развитию, обнаруживается и в этом пункте: попятное движение к идеализму, казалось бы окончательно ниспровергнутому усилиями французских просветителей, вскрыло существенные недостатки старого материализма, без ясного понимания которых дальнейший его прогресс был невозможен; это движение поставило также вопрос о создании антиметафизического метода познания. Прежний материализм не видел роли практики как взаимодействия субъекта и объекта, в котором субъект активно воздействует на объект, а тем самым изменяется и сам, он не видел творческой активности теоретического мышления. «Отсюда и произошло,— писал Маркс в «Тезисах о Фейербахе»,— что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» (1, стр. 1). Поставив указанные вопросы, немецкие идеалисты решили их превратно, поскольку метафизическому методу французских материалистов они противопоставили диалектику идеалистическую, в которой были ложно поняты как субъект, так и объект, а отсюда и неверно осмыслены противоречия, свойственные их взаимодействию. Утверждая активность человеческого сознания, они так или иначе оторвали ее от подлинного ее истока — динамичности самой материи.

Основанный Кантом немецкий идеализм на-

чала XIX в. значительно расширил поле исследуемых вопросов, снова, после долгих веков узости философских горизонтов, предъявив серьезные претензии на энциклопедизм. Но главное завоевание классического немецкого идеализма, благодаря которому он смог стать одним из теоретических источников марксистской философии,— это диалектика, и она более всего свидетельствует о его всемирно-историческом значении. Чем, однако, объясним столь значительный взлет диалектической мысли и прогресс в методе Канта и других философских идеологов сравнительно отсталой и еще неразвитой немецкой буржуазии начала XIX в.? Тем, что они опирались на богатейший мыслительный материал, доставленный творчеством Лейбница и развитием английской и французской мысли XVII—XVIII вв., а в первую очередь — на многосторонний исторический опыт французской революции и контрреволюции. Определенную роль сыграли и выводы из естествознания, которое к началу XIX в. переживало значительный подъем. Кант и его продолжатели теоретически оправдывали и обосновывали реформистский путь буржуазного развития своей родины, и для этого вполне подходил именно идеалистический вариант диалектики, которому были свойственны мистификация реального социального процесса, стирание его политического, а тем более революционного характера и тем или иным образом — примирение присущих ему противоположностей. А идеализм их диалектики способствовал сосредоточению анализа на проблемах сознания.

Новые открытия в естествознании смогли стать источником диалектических идей в фило-

софии раннего Канта и молодого Шеллинга, а через него — у Гегеля. Успехи естественных наук еще не могли привести к созданию научной диалектики природы, но они уже подводили к диалектическим догадкам. Опровержение передовыми физиками XVIII в. учений о неких особых неизменных «материях», как-то: теплород, светород и звукород, вело к признанию многообразия движений и взаимодействий между количественными и качественными характеристиками мира. Открытия в области электричества, и в особенности обнаружение двух его взаимополярных видов, а также связей между электрическими, магнитными и химическими процессами, еще более расшатывали прежнюю механическую картину природы. В двери диалектики стучались биологические факты непостоянства растительных и животных видов, которые по-разному истолковывались Бюффоном, Кювье, Сент-Илером, Ламарком и К. Вольфом. Обнаружение Гёте межчелюстной кости у человека нашло широкий резонанс: выявлялось родство человека с животными и падала еще одна перегородка в органическом мире.

Зачатки диалектики классического немецкого идеализма имеются уже в творчестве Канта. Он начинает свои философские исследования тогда, когда в соседней Франции происходит идеологическая подготовка буржуазной революции, а идеи Руссо овладевают лучшими головами всей Европы, в самой же Германии влияние местных просветителей перекрещивалось с брожением умов, вызванным литературным движением «Бури и натиска». Гейне преувеличивал, когда писал, что немцы ограничивались философскими «сновидениями», в то время когда

французы делали историю, но вполне был прав Маркс, охарактеризовавший философию Канта как теоретическое отражение французской революционной практики конца XVIII в. на языке гносеологических и этических абстракций. Изменчивым и двойственным было поэтому отношение Канта к французскому материализму: он был близок к нему в 50—60-х годах, но затем отдалился от него, истолковав его как низшую (но не ложную) ступень философствования. Каково было отношение Канта вообще к просветительскому движению?

Кант с готовностью принял просветительские ценности человеческого разума и достоинства и подобно их глашатаям стал врагом феодального мракобесия и нравственного оскудения. Непосредственно от Лейбница, а также через Х. Вольфа он воспринял веру в духовный прогресс общества и упования на рост научных знаний как мерило власти человека над природой. Из этого же источника он почерпнул твердое убеждение в необходимости придерживаться четкости и строгости в мышлении. Он с готовностью подписался под просветительским девизом: «Имей мужество пользоваться *собственным умом!*» (11, т. 6, стр. 27).

С не меньшей готовностью принял Кант просветительское требование выставить все без исключения на суд разума, но сделал к нему характерное добавление: должно быть так, что «самому разуму дается оценка с точки зрения всей его способности...» (11, т. 3, стр. 632). Да, надо освободить разум от всякой внешней опеки, и он может развернуть свои силы в науках безгранично, но разве нет пределов у самой сферы научного познания? Выдвигая такой вопрос,

Кант стал сдерживать бег «горячего коня» Просвещения, внося в просветительство мотив самоограничения. «Если задать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, то ответ будет: нет, но мы живем в век *просвещения*» (11, т. 6, стр. 33), — пишет он в статье о смысле этого термина. До реализации идеалов Просвещения в окружающей нас жизни еще далеко — таково второе ограничение, введенное — и тоже не сразу — Кантом.

2. ЖИЗНЬ. «ДОКРИТИЧЕСКИЙ» ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА

Иммануил Кант родился в Прусском королевстве в 1724 г. Его родным городом был Кенигсберг, и в этом довольно крупном по тем временам портовом торговом городе (до 50 000 жителей) он провел почти всю свою жизнь. Он был сыном скромного мастера седельного цеха, окончил гимназию, а затем, в 1745 г., местный университет, где на него большое влияние оказал вольфианец и ньютонианец М. Кнутцен, после чего 9 лет работал домашним учителем в разных городах Восточной Пруссии.

В 1755 г. Кант в качестве приват-доцента начал в Кенигсбергском университете чтение лекций по метафизике и многим естественнонаучным предметам, вплоть до физической географии и минералогии. Не имея постоянного содержания, он терпел горькую нужду, в 1765 г. был вынужден согласиться на очень скромную должность помощника библиотекаря при кенигсбергском королевском замке, попытки его получить профессию все эти годы оставались тщетными, и только в возрасте 46 лет он получил наконец профессорскую кафедру логики и метафизики (позднее он был деканом факультета и дважды ректором университета).

К этому времени сложился однообразный, но до мелочей продуманный распорядок жизни, который был направлен на то, чтобы укрепить слабое от рождения здоровье и полностью направить все силы на научную деятельность. Говорят, что размеренный ритм домашних дел и занятий был нарушен Кантом только два раза: однажды его заставило обо всем забыть чтение «Эмиля» Руссо, а во второй раз его вывела из душевного равновесия депеша о взятии Бастилии восставшим народом Парижа. Сильно симпатизировал он войне американцев за независимость. Отметим лояльность Канта в отношении русских властей, распространивших свою юрисдикцию на Кенигсберг, когда победоносные войска императрицы Елисаветы Петровны в ходе Семилетней войны заняли и удерживали его в течение четырех с половиной лет. В 1794 г. Кант был избран в члены Российской Академии наук и ответил княгине Дашковой благодарственным письмом. Но главные рубежи в жизни Канта обозначены переломными и кульминационными моментами внутренней эволюции его творчества (см. 53 и 82). Один из этих моментов — 1770 год, начало «критического» периода философствования. В 1781 г. в Риге вышла в свет «Критика чистого разума» — главный труд Канта по теории познания (второе издание — в 1786 г.). Ему было в это время 57 лет. К 1783 г. относится публикация им краткого изложения этого труда, вышедшего в свет под названием «Пролегомены ко всякой будущей метафизике...», причем некоторые вошедшие сюда разъяснения переключались затем во второе издание «Критики чистого разума». В 1788 г. появляется «Критика практического разума», со-

державшая его этическое учение, которое получило дальнейшее развитие в «Метафизике нравов» (1797). Третья, завершающая часть философской системы Канта, его «Критика способности суждения», рассматривающая философию природы и искусства, напечатана в 1790 г.

В 1793 г. Кант, обойдя цензуру, напечатал в Кенигсберге главу из трактата «Религия в пределах только разума», направленного против ортодоксальной религии, а затем в Берлине опубликовал статью «Конец всего сущего» (12, стр. 109—114), в которой он обошелся с христианской догматикой еще более непочтительно: высмеял идею страшного суда и наказания за грехи. Трактат все-таки увидел свет.

Король Фридрих Вильгельм II сделал Канту выговор за «унижение» им христианской веры и потребовал (1794) от него обещания по вопросам религии публично больше не выступать. Но после смерти этого короля Кант счел себя от данного обязательства свободным и в работе «Спор факультетов» (опубл. в 1798) снова возвратился к очень вольному истолкованию Библии: он отбрасывает догму божественного откровения и считает «Священное писание» «сплошной аллегорией» (11, т. 6, стр. 345). «Разум должен быть вправе говорить публично...» (11, т. 6, стр. 316), и никакие запреты правительства не могут отнять у него это право, хотя подчиниться этому запрету подданные обязаны.

Только в последнем десятилетии XVIII в. Кант приобрел довольно широкую известность, расширилась и его переписка (см. 10). В 1797 г. Кант, чувствуя, что начал дряхлеть, оставил преподавательскую деятельность, но продолжал

свои философские исследования. Его «Посмертное сочинение (Opus postumum)» было издано только в 80-х годах XIX в. Оно обнаруживает нарастание внутренней несогласованности, раздвоенности мышления автора. В 1804 г. он умер. Его могила с портиком над нею бережно охраняется ныне в Калининграде на острове Канта советскими людьми, торжественно отметившими в 1974 г. 250-летие со дня рождения великого философа.

Литература о Канте огромна. С 1896 г. издается журнал «Kant-Studien», а в 1904 г. было основано «Кантовское общество», положившее начало большой серии публикаций. Затем было начато издание академического собрания сочинений (см. 9). Успешно развивается марксистское кантоведение в Советском Союзе (см. 18, 20, 24, 27, 33 и др.).

В философском творчестве Канта выделяют два основных периода — «докритический» (1746—1769) и «критический» (1770—1797). В «докритическом» философствовании Канта сочетались естественнонаучный материализм и лейбницианско-вольфянская метафизика, которую он аккуратно преподавал по учебнику Баумгартена. Он читал лекции в духе господствовавшей в университете традиции, в своих публикациях был близок к передовому французскому естествознанию того времени, а в лучших его работах этих лет появились стихийные диалектические тенденции. Он проявил большой интерес к космологии и космогонии и стал занимать все более независимую позицию в отношении лейбницианской натурфилософии, хотя ей, правда в огрубленной обработке Х. Вольфа, следовали почти все немецкие ученые того времени

(см. 45). Он нередко перетолковывает ее в духе материализма, выискивает рациональные зерна в картезианской картине природы, а затем окончательно признает авторитет Ньютона.

В этом отношении характерна работа Канта об изменении вращения Земли вокруг своей оси под влиянием приливного трения от гравитации Луны (1754). Здесь проводится идея исторического изменения небесных тел, изучаемого ради предсказания будущего их состояния. Идея развития проводится и в работе «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения» (1754), где Кант оптимистически провозглашает: «...Вселенная будет создавать новые миры, дабы восполнить ущерб, нанесенный ей в каком-либо месте» (11, т. 1, стр. 211).

В 1755 г. Кант опубликовал «Всеобщую естественную историю и теорию неба», в которой изложил гипотезу о возникновении, развитии и дальнейших судьбах Солнечной системы, сложившейся «естественным образом», причем «порядок и строение миров развиваются постепенно, в некоторой последовательности во времени из запаса сотворенного природного вещества...» (11, т. 1, стр. 205), ибо «материя с самого начала стремится к формированию» (11, т. 1, стр. 157). Космогоническая гипотеза Канта была основана на механике и космологии Ньютона и на вытекающем из них воззрении на природу как на «одну единую систему».

В этой гипотезе отброшены предположения Декарта о вихревых потоках корпускул и их пресловутые «давления» заменены всемирным тяготением и действием других законов механики Ньютона. Роль божественного вмешательства в концепции Канта, однако, меньше,

чем в натурфилософии Ньютона, место мифического «тангенциального толчка» заняла природная сила отталкивания (см. 11, т. 1, стр. 157, 199 и др., т. 6, стр. 93, 108 и др.), так что «состояние материи всегда претерпевает изменения только под влиянием *внешней* причины...» (11, т. 2, стр. 108). Идея о существовании отталкиваний в природе появилась еще у Пристли, а у Канта ее заимствовал Шеллинг. Представления о характере сил отталкивания между телесными частицами были у Канта довольно неясные: в приводимых им примерах смешаны такие разнородные вещи, как взаимодействие двух видов электричества, непроницаемость твердых тел и другие физические процессы и явления. Спекулятивными были его мнение о вторичном характере отталкивания и утверждение, будто притяжение — это «первоначальный источник движения, предшествующий всякому движению...» (11, т. 1, стр. 203). Но в целом догадка о существовании сил отталкивания была плодотворной. Именно ссылаясь на взаимодействие отталкиваний и притяжений, Кант отрицает возможность абсолютного покоя и стремится доказать всеобщий круговорот материи во Вселенной. В некоторой мере эта догадка была навеяна давнишним учением Лейбница об активности субстанций.

Космогоническая гипотеза Канта проникнута свободомыслием. В работе об истинной оценке «живых сил» (1746) он заявил, что «можно смело не считаться с авторитетом Ньютона и Лейбница» и слушаться только «велений разума». А теперь он гордо провозглашает: «...дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее дол-

жен возникнуть мир» (11, т. 1, стр. 126). Не прибегая ни к какому божьему волеизъявлению, он сумел объяснить ряд особенностей Солнечной системы, как-то: движение планет в одну общую для них сторону, расположение их орбит почти в одной плоскости и увеличение расстояний между орбитами по мере удаления планет от Солнца.

Основное содержание космогонии Канта таково. Рассеянные материальные частицы (холодное и разреженное пылевое скопление) вследствие тяготения постепенно образовали огромное облако, внутри которого притяжение и отталкивание породили вихри и шарообразные сгустки, нагревающиеся от трения. Это были будущие Солнце и его планеты. В принципе так же возникают и другие планетные системы вокруг звезд Млечного Пути, а различные туманности за его пределами представляют собой, по-видимому, иерархические системы звезд, галактики со своими планетами вокруг отдельных звезд (эта замечательная догадка Канта получила свое частичное подтверждение в 1924 г., когда фотографированием туманность Андромеды была впервые «разрешена» на звезды). Кант был противником идеи об уникальности Земли: он разделяет убеждение Бруно и Лейбница, что большинство планет населены разумными существами и даже более разумными, чем люди (см. 11, т. 1, стр. 248; ср. т. 3, стр. 676).

И отдельные космические тела, и целые миры рождаются и развиваются, а затем гибнут, но их конец есть начало новых космических процессов, так как входившая в них материя не исчезает, а переходит в новые состояния. Таков вечный процесс созидания новых миров из

остатков прежних, природа, как подчеркивает Кант в «Новой теории движения и покоя» (1758), в целом находится в состоянии вечной деятельности и обновления.

Энгельс писал, что в метафизическом образе мышления «Кант пробил первую брешь...» (3, стр. 56). Сам Кант в статье «О различных человеческих расах» (1775) подчеркнул важность исторического воззрения на природу, которое смогло бы прояснить много неясных пока вопросов (см. 11, т. 2, стр. 452).

Но, несмотря на все большое значение «Всеобщей естественной истории и теории неба», это сочинение, вышедшее в свет без указания имени автора, не получило в свое время известности и на современников не повлияло. Издатель в это время обанкротился, и почти весь тираж пошел на оберточную бумагу. Видимо, П. Лаплас, развивший аналогичные идеи в своем «Изложении системы мира» (1796), ничего о гипотезе Канта не знал, хотя Кант потом вкратце упоминал в печати ее главные положения. И только Лаплас дал гипотезе образования звезд и планетных систем из диффузной материи математическую разработку: Кант не владел дифференциальным исчислением, а его аппарат здесь необходим.

Естественнонаучный материализм «докритического» Канта был во многом ограничен. Прежде всего в том, что он апеллировал к богу как создателю материи и законов ее движения и в 1763 г. написал «Единственное возможное основание для доказательства бытия бога», в котором от физико-теологического доказательства обратился к онтологическому, исправленному по Лейбницу. Во-вторых, в том, что уже

в это время у Канта обнаруживаются агности-ческие мотивы: он утверждает, что естественные причины не в состоянии объяснить происхождение живой природы, не способны «точно выяснить на основании механики возникновение одной только былинки или гусеницы» (11, т. 1, стр. 127, ср. т. 5, стр. 404). Недостаточность старого, метафизического материализма оказалась тут основанием для скепсиса.

В-третьих, у «докритического» Канта все более обнаруживается тенденция к отрыву сознания от бытия, достигшая в 70-х годах апогея. В «Опыте введения в философию понятия отрицательных величин» (1763) он настаивает на том, что реальные отношения, основания, отрицания «совсем иного рода» (11, т. 2, стр. 86), чем отношения, основания и отрицания логические. Впрочем, эти мысли появляются и в других «докритических» работах. Так, в «Новом освещении первых принципов метафизического познания» (1755) Кант писал: «...я прежде всего должен был провести тщательное различие между основанием истины и основанием существования...» (11, т. 1, стр. 281).

Как оценить данную тенденцию в рассуждениях Канта? Отрицание совпадения реальных отношений с логическими было направлено против ошибочного тезиса рационалистов XVII в. о тождестве порядка и связей вещей с порядком и связями идей (см. 11, т. 1, стр. 283). Кант, утверждая, что разум не в состоянии познавать мир, исходя из присущих только ему, разуму, логических связей, тем самым критиковал идеалистов. Он прав, подчеркивая, что предикат самой вещи и предикат мысли об этой вещи — это далеко не одно и то же. Надо различать существ-

ование реальное и логически возможное (см. 11, т. 1, стр. 402 и 404). В мире существуют реальные противоположности, как-то: движение и покой, возникновение и исчезновение, любовь и ненависть и т. д., и «...реальная противоречивость есть нечто совсем другое, чем логическая несовместимость, или противоречие...» (11, т. 1, стр. 418, ср. т. 2, стр. 85—87). Отрицания реальные и логические соответственно нельзя путать друг с другом, из чего вытекает, что осуществление формально-логического отрицания в мысли отнюдь не запрещает реальных (т. е., как сказали бы мы, в конечном счете объективно-диалектических) отрицаний.

Тенденция все более глубокого различия между двумя видами основания и отношения повела Канта к агностицизму Юма. Он приходит к *противопоставлению* логических связей связям реально-каузальным и утверждает недоступность вторых рациональному познанию вообще. Эти гносеологические тезисы «докритического» Канта приведут впоследствии Канта «критического» к соответствующим положениям в онтологии. И тогда, заметим, он станет писать уже не о различии между реальными и мыслительными противоречиями, а о том, что «немыслимо противоречие между реальностями», хотя противоречия могут быть между явлениями.

В «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики» (1766) он весьма иронически трактует парапсихологические проблемы, высмеивая претензии мистика Сведенборга на роль медиума. Но просветительская критика и здесь переходит в свою противоположность — в подрыв всяких надежд на познание сущности психики (см. 11, т. 2, стр. 331).

3. ИСХОДНЫЕ ПОНЯТИЯ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Таким образом, уже в «докритический» период у Канта начали складываться те положения, которые легли в основу его зрелого учения. Добросовестные комментаторы подмечают те или иные внешние влияния, стимулировавшие перелом в философских взглядах Канта (см. 77 и 80). Чаще всего ссылаются на Юма, который, по словам самого Канта, нарушил его догматическую дремоту. Виндельбанд обращает внимание на напечатанные в 1765 г. «Новые опыты о человеческом разуме» Лейбница, в которых проводилось различие между умопостигаемым миром сущностей и чувственным миром явлений. Платнер полагает, что эта книга повлияла на Канта прежде всего в вопросе истолкования сущности пространства (см. 81, Bd. 2, SS. 428—430; 41, т. IV, стр. 304—308). Переход к «критическому» периоду обычно датируют 1770 годом, когда Кант защитил диссертацию «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира», написанную им с целью получения права на должность ординарного профессора. В письме Марку Герцу от 21 февраля 1772 г. он подытоживает произошедший в его сознании переворот, который зрел в нем более двенадцати лет. Кант разочаровывается как в догматическом рационализме Х. Вольфа,

так и в материалистическом эмпиризме Локка и Гольбаха. На него произвели большое впечатление возражения Лейбница Ньютону и Кларку по вопросам пространства и времени. Надежды лидеров Просвещения на скорое познание всех тайн природы представляются ему наивными, но отказ от научного познания вообще, убежден он, был бы еще более вреден. Кант хочет одновременно и ограничить и обосновать познание, оградить науку и от догматизма и от неверия в ее силы.

Итак, Кант выдвигает двойную задачу: «ограничить (*aufheben*) знание, чтобы освободить место *вере...*» (11, т. 3, стр. 95), а с другой стороны, показать, что «критика разума необходимо приводит в конце концов к науке» (11, т. 3, стр. 119). Уже здесь намечается не только методологический «средний путь между догматизмом, с которым боролся Юм, и скептицизмом, который он, наоборот, хотел ввести...» (11, т. 4, ч. 1, стр. 184), но и онтологическое примирение идеализма с материализмом, которое Кант надеется осуществить посредством размежевания областей их действия, углубляя наметившийся еще у Лейбница разрыв между мирами сущности и явлений. «Чрезвычайно важно обособлять друг от друга знания, различающиеся между собой по роду и происхождению...» (11, т. 3, стр. 686). И эти взаимообособления и размежевания пронизывают всю философию зрелого Канта: явления отчленены им от сущности, форма — от содержания, рационализм — от эмпиризма, теория — от практики.

Все это приводит Канта к колебаниям и внутренним противоречиям. В первом издании (1781) «Критики чистого разума» он сохранил

возможность субъективно-идеалистического понимания «вещи в себе», а во втором издании (1787) добавил раздел «Опровержение идеализма», направляющий рассуждение о ней по материалистическому пути (см. 11, т. 3, стр. 286—287). Нападая как на открытый идеализм, так и на «догматический» материализм, Кант сам получает критические удары с двух сторон, и удары довольно меткие. Выступив против классического рационализма, он в то же время защищает его против сенсуализма, а с другой стороны, пытается не дать в обиду последний перед лицом атак со стороны рационалистов. Но в гносеологии Канта приходится очень тяжело и рационализму и сенсуализму; познавательные возможности каждого из них усечены, а активность познавательных способностей сводится к тому, что душа «подвергается воздействию изнутри» (11, т. 3, стр. 150).

И все же Кантом намечен оригинальный путь, ценный глубиной достигнутой на нем постановки вопроса о критике всей прежней метафизики. Свою философию он назвал критическим или же «трансцендентальным» идеализмом (см. 11, т. 3, стр. 451). Самые глубокие его корни — в этике и философии истории Канта, но истоки его — в гносеологии.

Изложение содержания критической философии можно, казалось бы, начать с общей информации о том, что Кант расчленил способности человеческой души на способность познания, чувство удовольствия и неудовольствия и желания. Для первой из этих трех способностей определяющей является деятельность рассудка, формирующая науку о природе. Для второй характерна способность суждения, создающая

философию природы и искусство. Третья направляет разум через поиски окончательных целей к достижению нравственности и свободы, и как раз размышления о противоречиях на пути к пониманию свободы вывели Канта, по его позднему признанию в письме к Х. Гарве от 21 сентября 1798 г., из догматического состояния. Но для читателя это все будет пока мало-вразумительно. Начать надо с другого. Наука, рассуждает Кант, довольно часто выходит с помощью логики за пределы действительного опыта, т. е. опыта, охватывающего прошлое и настоящее. Но вся прежняя метафизика как учение о сверхчувственных началах бытия посредством пустых домыслов выходила в принципе за пределы всякого возможного опыта, и поэтому она в значении теоретического знания невозможна. Против «метафизических» систем выступали в свое время скептики и материалисты, но, по мнению Канта, узко и не конструктивно. «Расширение» критики происходит у Канта путем обращения ее и против французских материалистов, которые будто бы заменили одну «метафизику» другой. Тем самым Кант подверг ревизии и итоги собственного «докритического» периода творчества: материя и объективные законы ее движения теряют подлинную объективность.

Нападает Кант и на скептицизм, в котором он видит, с одной стороны, недостаточное оружие против догматизма, ибо скептики не могут объяснить, почему же все-таки люди не обходятся без философских догм, а с другой — оружие нигилистически действующее, ибо скептикам нечем заменить те или иные рухнувшие догмы, хотя обнаруживается, что такая замена людям

нужна. Кант видит в скепсисе Юма лишь предварительную операцию, расчищающую почву от старого догматического хлама. Но каковы задачи философии, здание которой затем следует возвести?

Одна из первых ее задач и состоит как раз в объяснении происхождения «метафизических» идей. Кант отвергает теоретические доказательства догматической «метафизики», но тем самым обозначает задачу критической метафизики, состоящую в анализе попыток обоснования прежних метафизических догм. Философия возможна и нужна «как критика». Эта критика сама должна быть построена как философская система, и притом как введение к будущей положительной «метафизике» природы и нравственности. Эта программа и выражена в названии книги: «Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» (1783).

Кант повторяет мысль Юма: прежде чем научно познавать, необходимо исследовать возможности самих инструментов человеческого познания. Полное обособление Кантом изучения механизмов познания от реального познавательного процесса, конечно, есть метафизическая ошибка. Гегель писал: «...желать познавать до того, как познаем, так же несуразно, как мудрое намерение того схоластика, который хотел научиться плавать прежде, чем броситься в воду» (25, т. I, стр. 27—28). Но необходимость относительно самостоятельной специальной разработки теории познания несомненна — от полного ее слияния с учением о бытии у Гегеля она выиграла, но многое и проиграла. Относительная независимость формы познания от его содержания — бесспорный факт.

Другой метафизический изъян подхода Канта к теории познания состоял в том, что он рассматривал ее вопросы вне развития познавательных способностей и вне истории как познания, так и гносеологии. Он перенес центр тяжести исследования на анализ структуры и законы деятельности некоего абстрактного и в принципе неизменного субъекта вообще.

В начале своего исследования Кант ставит глубокий вопрос: что я могу знать? Впоследствии к нему добавляются еще три: что я должен делать? на что я могу надеяться? что такое человек и чем он может сам стать? Первый из этих вопросов ставится и разрешается в «Критике чистого разума», второй — в «Критике практического разума», третий — в «Религии в пределах только разума» (1793), четвертый сформулирован в третьем разделе «Логики», а получает свой ответ в «Антропологии...» (1798). Таким образом, исследование средств и путей познания все же связывается Кантом, хотя и в очень общей форме, с вопросом о характере результатов познания и о содержании тенденций его процесса.

Итак, Кант приступает к разработке своей критической «метафизики» как исследования познавательных способностей, которое позволило бы разуму «определить самому себе границы своего применения...» (11, т. 3, стр. 301, ср. стр. 92). Итак, должна быть создана «критика чистого разума». В этой формулировке термин «разум (Vernunft)» означает совокупность всех познавательных способностей, и в его состав входят и чувственность, и то, что Кант именует «рассудком», и то, что он, как увидим, называет «разумом» в узком смысле слова. Слово «чи-

стый» означает «свободный» от эмпирии и практических побуждений, а в этом смысле теоретический (см. 11, т. 3, стр. 118). Но возможен ли «чистый» разум? И что может быть им достигнуто?

Подход к решению этих проблем Кант начинает издалека. Он строит типологию знания и предлагает свои ответы на несколько предварительных специальных вопросов, крайняя важность которых для всей его теории познания обнаруживается только потом.

Прежде всего он резко делит знание на несовершенное и совершенное (истинно научное), следуя здесь известной картезианской традиции. Согласно ей, характерные черты истинно научного знания — это безусловная достоверность, всеобщность и необходимость, и тщетна надежда обрести знание с такими свойствами из опыта: «...опыт не дал бы ни строгой всеобщности, ни аподиктической достоверности» (11, т. 3, стр. 136). Вслед за рационалистами XVII в. Кант считает, что совершенное знание носит в принципе внеэмпирический, т. е. априорный, характер. Проблема здесь, действительно, глубока, она поставлена в науке второй половины XX в. как проблема «идеальных конструкторов», и решить ее не легко. Кант поставил ее так, что противопоставил абсолютное знание знанию относительному, несовершенному, а при попытке ее решения противопоставил деятельность «чистого» сознания чувственному опыту. В его теории познания возникают две особые рубрики: знание эмпирическое (апостериорное) и «чистое» (априорное).

На это деление перекрестным образом накладывается другое — деление знания на анали-

тическое (erläuternde, т. е. объясняющее) и синтетическое (erweiternde, т. е. приращивающее). Различие между ними, к которому Кант пришел около 1765 г., проводится им, вслед за Юмом, в зависимости от того, вытекает ли содержание предиката из содержания субъекта данного научного суждения или же, наоборот, не вытекает, а добавляется к нему «извне» (в наше время различие аналитичности и синтетичности выступает в логике как деление суждений на два вида в зависимости от того, логическая в определенной семиотической системе или же фактическая истинность им присуща). Возникают четыре рубрики.

Апостериорные	Аналитические	Синтетические
	их существование невозможно	они существуют в составе несовершенного знания, как, например: «этот дом стоит на пригорке», «некоторые тела тяжелы»
Априорные	они существуют в составе совершенного знания, как, например: «квадрат имеет четыре угла», «тела протяжены»	они существуют, по Канту, в составе совершенного знания, как, например: «прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками», «во всех телесных изменениях количество материи остается неизменным»

Схема № 1

Гносеологическая классификация суждений по Канту

Рассмотрим эту схему. Опытные суждения, согласно Канту, всегда синтетичны, поскольку

их предикаты черпают из внешнего опыта новое для познающего сознания знание. С другой стороны, очевидно, что «все аналитические суждения априорны...» (11, т. 6, стр. 248), если понимать под априорностью внеопытность, так что аналитических апостериорных суждений не бывает. Но как решить вопрос о существовании синтетических априорных суждений? Вопрос о них очень важен потому, что наука нуждается в приобретении суждений, которые одновременно расширяли бы наше знание по содержанию и были бы притом достоверными, всеобщими и необходимыми, каковыми они, в случае их опытного происхождения, быть не могут. «...Необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом» (11, т. 3, стр. 107).

Для ответа на поставленный вопрос Кант оценивает ситуацию в различных науках. Формальную логику он рассматривает как науку, которая не расширяет содержания знания, «имея дело только с чистой формой мышления» (11, т. 3, стр. 156), а потому ее утверждения — это аналитически-априорные суждения. Эмпирическое естествознание находится на уровне суждений синтетически-апостериорных.

В математике же, как это видно из примеров на схеме, также имеют место аналитически-априорные суждения, но сводить к ним всю математику Кант не хочет: он отвергает взгляд Лейбница, сводившего математику к аналитическим предложениям на базе закона противоречия. Он ссылается на то, что математические суждения способны давать прирост знаний, а значит, они синтетичны. Поскольку же они универсальны и общеобязательны, они вне-

опытны и уже в этом смысле «априорны». И так, они суть *синтетические априорные суждения*, и в этом соединении синтетичности и априоризма состоит идеал научного знания.

Термин «*a priori*» в теории познания Канта обладает несколькими оттенками смысла. Априорное — это то, что имеет какое-то, пусть далее не уточненное, внеопытное — в этом смысле «чистое (*reine*)» — происхождение: если познание людей начинается с опыта, то это совсем не значит, что оно все проистекает из опыта. В значении «внеопытного» данный термин появился у средневекового логика Ж. Шарлье (конец XIV — нач. XV в.), и в этом смысле им пользуется Лейбниц и Х. Вольф, тогда как еще Аристотель называл «априорным» познание, нисходящее от причин к следствиям. И может быть, допускает Кант, истоки априорного не поддадутся уточнению никогда: выясняя их, «мы всегда будем двигаться назад до бесконечности, не будучи в состоянии дойти до первого основания» (11, т. 4, ч. 2, стр. 22). Априорное может называться «прирожденным только в том смысле, что оно заложено в основу до всякого данного в опыте...» (11, т. 4, ч. 2, стр. 23), но как заложено, неизвестно.

Попробуем теперь на основании примеров, данных Кантом, установить, в каком смысле он говорит о приращении знаний в математических суждениях. И так, в чем заключается их синтетичность? Один из его примеров заимствован из геометрической аксиоматики Эвклида: прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками. Другой пример — арифметический: $5+7=12$. В обоих этих случаях предикаты («кратчайшее расстояние...» и «12») обладают

содержанием, не вытекающим, по мнению Канта, из понятий прямой линии или же пяти и семи. Не вытекает оно и из чувственного опыта. Например, число двенадцать имеет свойства цельности, четности и делимости на само себя, которых нет у понятия суммы пяти и семи. Откуда же берутся эти свойства? Ответ Канта таков: из чистого акта суммирующего счета и из чистого «созерцания, посредством которого только и возможен синтез». Более глубокий источник заключается в самой порождающей способности внеопытного созерцания: активная деятельность чистого сознания состоит в продуктивной, творческой силе синтезирования. Кант трактовал духовное творчество идеалистически, но не затронул ли он какие-то стороны творчества математиков и вообще ученых?

Верно ли, поставим прежде всего вопрос, резкое расчленение Кантом суждений на чисто аналитические и чисто синтетические? Само по себе это деление в логике естественно, хотя в XX в. стало менее очевидным, чем казалось прежде: точное выделение логически истинных предложений зависит от выбора исходной «чистой» логики, а критерии ее выбора сами не абсолютны. В теории же познания это деление еще более относительно.

На самом деле, предикаты синтетических суждений способствуют уточнению входящих в них субъектов, а это позволяет этим же суждениям в дальнейшем исполнять функцию суждений аналитических. Сравним, например, значения субъекта суждения «атом делим» в самом начале XX в. и в наши дни: из синтетического это суждение превратилось в аналитическое. Но оно вновь приобретает черты синтетического

суждения для некоторых химических элементов при некоторых условиях, которые отличны от прежних и в которых возможность деления атомов вновь превращается в еще не исследованную опытом проблему. И сам Кант в «Прологоменах» как будто стал склоняться к возможности нарушения жестких разграничений между рубриками своей схемы и превращения суждений из синтетических апостериорных в априорные аналитические, так что возможно, что рубрика аналитических апостериорных суждений могла бы не быть пустой. Все же Кант по-прежнему пишет, что «все аналитические положения суть априорные суждения, хотя бы их понятия и были эмпирическими, например золото есть желтый металл» (11, т. 4, ч. 1, стр. 81). Но дух этого примера толкает к признанию диалектических переходов от синтетического к аналитическому, где синтез в принципе у Канта предшествует анализу, и это уже образует диалектическую проблему.

Синтетические априорные суждения составляют фундамент всей теории научного знания у Канта. Без признания их наличия невозможно даже поставить вопрос о возможности метафизики как науки. Соединяя в этих суждениях априоризм и синтетичность, перебрасывая мост между тем, что сам же он до этого разобшил, Кант в вопросе об этих суждениях, в которых он видит идеал приращения знаний, выдвигает по сути дела диалектическую проблематику. В действительности то, что Кант считает предикатами синтетических априорных суждений, не происходит из какой-то чудодейственной силы чистого сознания, оно либо до этого уже имелось в содержании субъектов суждений, либо заимствуется

из прошлого внешнего опыта. Это заметил уже Фейербах. Содержание субъектов суждений в свою очередь может иметь различное происхождение — из опыта, из других суждений, из гипотез и конструкторов-идеализаций. Но Кант стремится утвердить тезисы о творческой миссии внеопытного сознания и о рациональном познании, независимом от познания чувственного. Гегель увидел в этом стремлении диалектику: *единое сознание порождает многообразие знания, и знание есть синтез.*

Главная заслуга Канта в вопросе о синтетических априорных суждениях иная. Она состоит в постановке реальных проблем: если всякое эмпирическое знание нуждается в содержательных предпосылках, то откуда они берутся? И если аналитическое знание в логическом смысле слова «тавтологично», то откуда все-таки в математике и вообще в формальном знании берется его приращение? Безусловно, Кант проявил большую проницательность, обнаружив, что рассуждения Эвклида в его знаменитых «Началах» не сводимы к чисто аналитической дедукции и в нее вкраплены некие добавочные сведения наглядного, хотя и крайне абстрактного созерцания. Но решение вопроса о характере этого созерцания Кант стал искать не в очень определенном направлении. Исследователи логических основ науки после Канта стали склоняться в пользу аналитичности предложений математических аксиоматик. Надо присмотреться к проблеме аналитичности.

У Канта различие между аналитическим и синтетическим проистекает в конечном счете из различия между соответствующими методами: рассуждение аналитично, если оно не вводит но-

вых индивидуальных объектов и не утверждает их бытия или небытия, но синтетично, если вводит их и утверждает нечто о их существовании. Именно последнее бывает в математике, где часто судят «на основании одного лишь конструирования понятий...» и где конструирует само определение. Это и будет своеобразная абстрактная (нечувственная!) чувственность интуиции геометра, в которой диалектически по сути дела соединяются противоположности чувственного и рационального (ср. 63, гл. IX).

Уповая на существование синтетических априорных суждений, Кант надеялся объяснить и обосновать возможность «чистой» (теоретической) математики. Но вместе с тем возникают вопросы об обосновании иных наук — особенно тех, что пользуются математикой, — а также областей познания, пока лишь претендующих на научность. Речь идет здесь прежде всего о философии.

Соответственно этому кругу вопросов Кант расчленяет познавательную способность сознания в целом («разум» в широком смысле слова) на три различные способности, не помышляя об их взаимодействиях, но зато избегая их поверхностного отождествления. Это — чувственность (*Sinnlichkeit*), рассудок (*Verstand*) и собственно разум (*Vernunft*) в узком смысле слова. Каждой из этих способностей соответствует свой вопрос, а именно: как возможна чистая математика? как возможно чистое естествознание, т. е. «как возможно познать а priori необходимую закономерность самого опыта в отношении всех его предметов вообще?» (11, т. 4, ч. 1, стр. 114); как возможна «метафизика», т. е. философская онтология? Третий из этих вопросов

Кант относит к области «разума», а первые два рассматриваются «рассудком», обращенным либо на чувственность, либо на свою собственную деятельность. Впрочем, как увидим, и в своей области «разум» без «рассудка» не в состоянии проложить верный путь. Ответы на два первых вопроса составляют теорию науки, психологическое обоснование которой Юмом не удовлетворяет Канта. Можно сказать, что первый вопрос касается истоков доказательности в науке, а второй — всеобщности и неколебимости научной достоверности.

Соответственно трем вопросам, обращенным на три способности познания, гносеология Канта делится на трансцендентальную эстетику, трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалектику. Две последних вместе составляют трансцендентальную логику. А что такое «трансцендентальный»?

Вся употребляемая Кантом терминология очень своеобразна (см. 58, 74, 75). Он пишет, например, об «объективности», но она у него оказывается по сути дела особым вариантом субъективности, обладающей в данном случае общеобязательностью. Фатализм Спинозы он называет «идеализмом» целесообразности, прилагая этот термин и к демокритовскому детерминизму. «Трансцендентальный» фигурирует у Канта как противоположность «трансцендентному», но иногда значения этих двух терминов начинают совпадать. Однако их надо разграничивать.

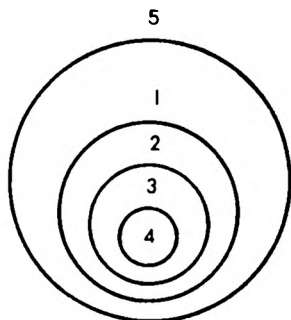
«Трансцендентальный» означает у Канта «то, что опыту (*a priori*) хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти поня-

тия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т. е. ограничивающегося опытом» (11, т. 4, ч. 1, стр. 199). Таким образом, трансцендентальным будет доопытное, но именно к опыту применяемое; трансцендентальное познание занимается «не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов...» (11, т. 3, стр. 121). Можно сказать, что способности трансцендентальны, а их результаты априорны; трансцендентальное обуславливает возможность априорного, а трансцендентальным знанием Кант называет знание, касающееся «возможности или применения априорного познания», т. е. знание, исследующее априоризм.

Что касается «трансцендентного», то это то, что актуально или в тенденции находится за пределами опыта и к опыту не относится. Значит, следует отличать трансцендентное от апостериорного как совершенно отличающиеся друг от друга области, тогда как трансцендентальное далеко не так резко противостоит трансцендентному: разум пытается узнать кое-что об области трансцендентного именно при помощи трансцендентальных способностей. И Кант иногда называет вещь в себе «трансцендентальным объектом».

Но встречаются и прямые несообразности в употреблении Кантом этой терминологии, которые едва ли стоит пытаться оправдывать, как это делал, скажем, комментатор Файхингер. Вообще же на терминологии Канта лежит сильный отпечаток ее схоластического происхождения: в старые меха он вливает новое вино и противопоставляет свою «трансцендентальную»

Схема № 2. Структура
гносеологического «поля»
по Канту



1 — ощущения; 2 — структурно организуемая априорными средствами апостериорная область объектов опыта (=науки=истины=природы); 3 — трансцендентальные способности субъекта, которыми порождаются априорные средства; 4 — так называемая трансцендентальная апперцепция; 5 — трансцендентная область внеопытных объектов, т. е. мир вещей в себе. Ограниченные окружностями «участки поля» нельзя понимать в смысле субординации логических кругов Эйлера

философию прежней «трансцендентной» метафизике.

Подойдем теперь к трансцендентальной эстетике Канта. Вслед за учеником Х. Вольфа А. Баумгартеном, по учебнику которого Кант долгие годы преподавал философию, он понимает под «эстетикой» общегносеологическое учение о чувственности, а не только касающееся созерцания предметов искусства. Чувственное созерцание — это начало всякого познания. Но здесь сразу же встают вопросы о его источнике, его отношении к внешнему миру и составе.

Кант отвергает субъективный идеализм Беркли, называя его «мистическим и мечтательным» (11, т. 4, ч. 1, стр. 110), но не соглашается и с Юмом, который снял с повестки дня вопрос о существовании внешнего источника ощущений как не поддающийся однозначному теоретическому ответу. Исходным элементом науки о познании Кант считает учение о «вещи в себе» (*Ding an sich*).

Он утверждает, что за пределами чувственных феноменов существует непознаваемая, но

объективная в абсолютном смысле слова реальность, о которой в теории познания имеется только предельно абстрактное «чистое» понятие, ноумен (ноуменон). Ноумены не дают ничего для познания вещей в себе, но позволяют о них мыслить, как об умопостигаемых сущностях (Verstandeswesen) (см. 11, т. 3, стр. 93). Ноумен есть как бы «проблематическое понятие предмета», а при этом его следует «понимать исключительно лишь в негативном смысле». Таким образом, заимствованное у Лейбница резкое разделение действительности на два мира — сущности и явлений — получило у Канта агностическое истолкование.

Однако в рамках философской системы Канта в целом вещь в себе (как понятие о существовании таковой) выполняет несколько различных и по-своему вполне определенных функций. Этому соответствуют четыре основных значения вещи в себе.

Первое значение понятия о вещи в себе призвано указывать на наличие внешнего возбудителя наших ощущений и представлений. К этому примешано и другое — полуматериалистическое понимание вещи в себе как символа непознанной части объекта в сфере явлений (ср. 7, стр. 119). В таком значении вещь в себе оказывается «предметом самим по себе» (см. 11, т. 3, стр. 141, 145). Ленин замечает: «Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе, — то тут Кант материалист» (7, стр. 206). Кант также и гносеологический дуалист, поскольку вещи в себе не поддаются познающей силе человеческого сознания. При рассмотрении вопросов этики Кант постулирует объекты, соответ-

ствующие убеждениям идеалиста, и тогда он оказывается дуалистом онтологическим.

В завуалированном виде ту же характеристику Кант прилагает и к отношению между умопостигаемым и чувственным мирами в человеческом сознании. Вещи в себе «возбуждают (*afficiere*)» нашу чувственность, пробуждают ее к деятельности и к появлению в ней различных модификаций ее состояний. Поскольку феномены чувственности предстоят сознанию познающего субъекта как ему же присущие, а значит, субъективные, но от его воли не зависящие, т. е. в этом смысле объективные, состояния, то появилось даже предположение о двойном *аффицировании* Канта — *трансцендентальном* и *эмпирическом* (81, Bd. 2, S. 52). Это значит, что феномены появляются от воздействия со стороны вещей в себе, а сами в свою очередь воздействуют на сознание субъекта. Но этому, как заметил еще Ф. Якоби в 1787 г., противоречит ряд мест «Критики чистого разума».

Основная позиция Канта по-своему достаточно определена. Он отрицает, что чувственные «явления (*Erscheinungen*)» происходят из вещей в себе, а значит, он считает, что вещи в себе через явления нам, строго говоря, не являются. Кант отрицает и то, что явления представляют собой какую-то дезориентирующую видимость, ничем извне к существованию не побужденную. Что же Кант утверждает? Он утверждает определенные ответы на два вопроса, резко обособленные им друг от друга: чем вызываются наши ощущения? что именно мы ощущаем? На первый вопрос он дает ответ, ориентируясь на Локка и ссылаясь на внешний источник ощущений, но понимает его

как вещь в себе. Отвечая на второй вопрос, Кант утверждает, что ощущение имеет «отношение исключительно к субъекту как модификация его состояния». Значит, по ощущениям узнать о свойствах вещей в себе невозможно: боль не похожа на уколотившую нас иглу, а волны на реке — на брошенный в реку камень.

Итак, явления в области чувственности представляют собой, согласно Канту, особую сферу переживаний, созерцаний субъекта, так что субъект познает только эти явления как таковые, но не их внешние возбудители. Внешнее чувство в лучшем случае «может содержать в своих представлениях только отношение предмета к субъекту, а не то внутреннее, что присуще объекту самому по себе» (11, т. 3, стр. 149). В вопросе о вторичных качествах Кант солидаризируется с Беркли, у которого предикаты внешних вещей «вне нашего представления не имеют собственного существования» (11, т. 3, стр. 106). Различая испытываемое органами чувств воздействие извне от содержания их восприятий, Кант в определенной мере прав, но, противопоставляя это содержание внешнему воздействию и объявляя вещь в себе непознаваемой и потусторонней, выступает как агностик-идеалист. «Софизм идеалистической философии состоит в том, что ощущение принимается не за связь сознания с внешним миром, а за перегородку, стену, отделяющую сознание от внешнего мира...» (7, стр. 46). Когда же Кант замечает, что цвета суть модификации чувства зрения, вызванные светом, т. е. явно эмпирическим, а не трансцендентным объектом, то он, как и спустя столетие Мах, делает невольную уступку материализму.

Второе значение «вещи в себе» у Канта состоит в том, что это — всякий в принципе непознаваемый предмет. Юм сказал бы, что мы не знаем, существуют ли вещи в себе; Кант заявляет, что мы не знаем в принципе, что они собой представляют. Мы знаем о вещи в себе лишь то, что она существует, и до некоторой степени то, чем она не является. Последнее знание отрицательно по содержанию, и Кант утверждает, что это не настоящее знание. Но если даже и так, то это «знание» также и совсем не обоснованное, а значит, оно не более, как лишь предположение: ведь Кант совершенно не смог доказать, что мы-де не знаем о внешнем сущностном мире *ничего* положительного, а тем более, что мы якобы знаем, что этот мир абсолютно не таков, каковы воспринимаемые нами явления.

Но Кант упорно настаивает на том, что о вещах в себе мы не имеем в сознании ничего, кроме ноуменов, так что они суть лишь абстрактно умопостигаемые (интеллигибельные) объекты, о которых даже не скажешь, что они — субстанции. Это «лишь мысль о каком-то нечто вообще» (11, т. 3, стр. 721).

Очевидно, что второе значение «вещи в себе» — агностическое, тяготеющее к субъективному идеализму. На самом деле, вещь в себе оказывается непознаваемым «остатком» во всяком познании, и никакое познание нас к этому «остатку» не приближает, познание и вещь в себе несовместимы. Познание ограничивается не вещью в себе, а ощущениями, но и эта граница неопределенна ввиду постоянной неполноты и незавершенности данных чувственности. Поэтому вещь в себе приобретает вид «представления о некоторой задаче» приведения всех

наших знаний к единству, и не более того. Это «лишь нечто = х» (11, т. 3, стр. 720).

Впоследствии неокантианцы полностью превратили «вещь в себе» в условное «х», обозначающее границу познания, а не то, что за этой границей находится. Вещь в себе была сведена ими к чистому понятию границы. Сам Кант до такого полного сведения не дошел, хотя к нему и приблизился. Во втором издании книги он подчеркнул, что «даже наш *внутренний*, несомненный для Декарта опыт возможен только при допущении *внешнего опыта*» (11, т. 3, стр. 287), а значит, опыта, ориентированного на существование его внешнего источника (в смысле «аффицирования»). Но он понимает явления не как относительную истину о вещах в себе, но как материал познания, пока содержание этих явлений воспринимается в бесструктурном виде, и как самостоятельное знание, когда бесструктурность в познании преодолевается. Для этого знания иного предмета познания, кроме самих явлений, нет, и «пути» к абсолютной истине в виде знания о содержании вещей в себе у Канта нет. Энгельс указывал, что практика ежедневно показывает нам, как вещи в себе раскрываются для нас, хотя, конечно, «мы можем познавать только при данных нашей эпохой условиях и лишь настолько, насколько эти условия позволяют» (4, стр. 556).

Третье значение кантовской «вещи в себе» охватывает все то, что лежит в трансцендентной области, т. е. находится вне поля опыта и трансцендентальной сферы. В этом смысле к области вещей относится все то, что выходит за пределы субъекта, и вещи в себе в первом значении термина оказываются только некоторым моментом

в рамках класса объектов сверхчувственной реальности. В своей этике Кант среди потусторонних вещей, как увидим, постулирует традиционные предметы объективного идеализма. Еще более широким оказывается четвертое и в общем идеалистическое значение «вещи в себе» как царства недостижимых идеалов вообще, которое в целом само тоже оказывается идеалом безусловного высшего синтеза. Вещь в себе делается объектом ценностной веры, не отделенным, однако, в принципе от вещи в себе как того, что аффицирует нашу чувственность. Это резкое отделение произвели потом неокантианцы, но не сам Кант,— и притом в ущерб либо первому, либо четвертому значениям вещи в себе.

Вещам в себе во всех четырех их значениях соответствуют ноумены, т. е. понятия о вещах в себе, на последние указывающие, но никакого знания о них не дающие. Методологически четыре значения вещи в себе не равнозначны. Кантовед Г. Мартин указывает, что сначала Кант видел в вещи в себе проблематическое, а затем уже и необходимое понятие, причем в учении о морали и искусстве он окончательно придал ей статус объективной реальности. Но с разными значениями вещи в себе так происходит по-разному; первое и второе более негативны, а третье и четвертое «регулятивны» (что это такое, объясним ниже). Два последних значения вещи в себе подготавливают почву для такого трансцендентного истолкования вещи в себе, при котором «из-за» ноумена выглядит объективный дух идеалистической философской системы.

Итак, в четырех своих различных значениях Кантова «вещь в себе» преломляет в себе все основные философские позиции.

4. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА

Каков же состав явлений? Ответ — в трансцендентальной эстетике, где проводится резкое разграничение «материи», т. е. чувственного содержания явлений и их формы. Содержание пассивно и бесструктурно, а форма активна и вносит в содержание структурную упорядоченность, придает многообразию явлений единство. Сама по себе форма у Канта оказывается бессодержательной, пустой, как ее и толковали формальные логики-вольфианцы, тогда как подчеркивание Кантом активности формы заставляет вспомнить Аристотеля. Кантовская «форма» не берет своего начала ни из внешних объектов, ни из чувственного опыта; она есть предварительное априорное условие всякого опыта, порождаемое трансцендентальной способностью. Эта форма есть «чистое», т. е. не вызванное никаким внешним воздействием, созерцание (*Anschauung*). Это и не конкретное эмпирическое восприятие (*Empfindung*), и не понятийное представление, а нечто среднее между ними и более абстрактное — невоззрительное созерцание, неконкретная конкретность, нечувственная чувственность.

Итак, Кант расчленяет чувственность на «данный» материал и априорные формы чувственного созерцания, каковые суть пространство и время. Он считает, что ему удалось открыть

существование априорных созерцаний, лежащих в основе синтетических априорных суждений. Если не оформленные чистыми априорными созерцаниями ощущения остаются не более, чем «явлениями (Erscheinungen)», хаотично изменяющимся и движущимся материалом познания, то, будучи ими оформлены, они начинают превращаться в опыт, т. е. эмпирическое знание. Но только начинают, ибо в опыте содержится, кроме того, еще и понятие о предмете (см. 11, т. 3, стр. 187).

Априорные созерцания, с точки зрения Канта,— это способ, которым осуществляется созерцание эмпирическое, получающее от первых вид всеобщности и в этом смысле — «объективности». Так, только формально представляемое пространство делает возможным пространство физическое. Правда, на стадии чувственности необходимость, строго говоря, еще не достигается, однако математические познания уже закладывают для них основу. Но эти необходимость и объективность существуют только для субъектов, так что по сути дела пространство и время вовсе не объективное, а «субъективное условие чувственности» (11, т. 3, стр. 133).

Априорные созерцания, или «представления (Vorstellungen)», по мнению Канта, остаются в сознании, если даже мы вообразим, что никаких вещей — явлений нет и нас окружает ничто, а значит, полная пустота в пустом потоке времени. Кант ссылается и на то, что вообще «восприимчивость субъекта, способность его подвергаться воздействию предметов необходимо предшествует всякому созерцанию этих объектов...» (11, т. 3, стр. 133), а эта способность обладает некоторой устойчивой структурой.

Априорные созерцания нельзя толковать как врожденные идеи в декартовском смысле, потому что в них нет содержательного знания и они не появляются в сознании актуально, пока нет ощущений. Нельзя считать априорные созерцания и иллюзиями. Откуда же они все-таки берутся? Абстрактные представления времени и пространства оказываются «прочно» сидящими в нашем сознании не потому, что, как убеждает Кант, они будто бы доопытны, а потому, что всякий внешний опыт каждый раз их все более и более в нас укореняет. В соответствии с этим прозрачная атмосфера оказывается наглядным прообразом «чистого», т. е. исключительно формального, представления о пространстве, а эмпирическое восприятие относительного покоя тел — прообразом «чистого», т. е. не заполненного будто бы никакими событиями, времени. Кант ссылается и на то, что мы можем себе представить «пустые» пространство и время, но никак не вещи «без» пространства и времени.

В качестве чистых форм чувственного созерцания пространство и время идеальны (трансцендентальны), но в соединении с материалом опыта они «эмпирически реальны». Они не имеют никакого отношения к миру вещей в себе, а потому «абсолютную реальность» (11, т. 3, стр. 141) им приписать нельзя. Пространство и время описываются Кантом как некие бескачественные, однородные и бесконечные протяженности, каждая из которых единственная в своем роде, так что нет ни разных пространств, ни разных времен. *Априорные пространство и время*, с точки зрения Канта, не понятия, а *представления*, хотя в трансцендентальной эстетике как части философии он оперирует, конечно, по-

нениями о них. Это «чистые», т. е. исключительно формальные, несозерцательные созерцания. Кант отрицает интуитивное теоретическое знание и отвергает характеристику формального момента как знания, но признает существование чувственной формальной интуиции. Но хотя он и настаивает на этом (см. 11, т. 3, стр. 201), созерцания пространства и времени, по его же собственному мнению, оказываются источником математического знания, так как необходимые для построения всякой науки категории породить математику сами по себе все же не в состоянии (см. 11, т. 6, стр. 59). Поэтому чистые формы чувственного созерцания неизбежно оказываются своеобразными интуициями знания, так что термины «созерцание» и «интуиция» здесь совпадают (они совпадают и у рассудка, у которого Кант отвергает способность не только к интуиции, но и к созерцанию) (см. 22, стр. 55—57).

Вначале Кант, подобно Оккаму и Лейбницу, понимал пространство и время не как особые объекты, а как порядок и последовательность их сосуществования. Но в согласии с материализмом он считал, что время и пространство относятся не к явлениям, а к объективному бытию тел. В 60-х годах, когда Кант создал свою космогоническую гипотезу, он придерживался взглядов Ньютона и по этому вопросу, хотя заметил, что передача тяготения на расстоянии затрудняет отстаивание абсолютной независимости пространства от свойств материи. В работе «О первом основании различия сторон в пространстве» (1768), написанной под влиянием актуальных ныне идей Л. Эйлера об изоморфности и конгруэнтности, возникала двойственность: про-

странство и время поняты здесь как «абсолютные» и в том смысле, что они объективны, и в том, что они суть *исходные* понятия, позволяющие нам мыслить о телах.

«Критический» Кант рассматривает пространство как «внешнюю», а время — как «внутреннюю» форму созерцания. «...Предмет внутреннего чувства имеет формальным условием своего созерцания только время, а предметы внешних чувств — также пространство» (11, т. 3, стр. 386). Время как априорная форма внутреннего чувства рассматривается Кантом и как важное условие *движения объектов* «внешнего», т. е. пространственно оформленного, опыта.

«Критический» Кант утверждает, что время и пространство даны нам независимо от эмпирического опыта, но не помимо его, они суть необходимые созерцания, но не присущи трансцендентному миру. Значит, мир вещей в себе находится вне времени и пространства (см. 11, т. 3, стр. 132). В мире вещей в себе нет никаких движений и вообще не происходит ничего физического, так что нельзя говорить, что вещи в себе *реально* существуют и воздействуют на сознание. К вещам в себе не применимы никакие количественные характеристики, так что, строго говоря, неточно говорить о них во множественном числе. О них нельзя даже сказать, что они находятся «вне нас», ибо это опять вводит пространственные представления, «неизбежно приводит к двусмысленности». Но все эти утверждения Канта догматичны: ведь если мы о вещах в себе ничего не знаем, то откуда мы знаем, что они вне времени и пространства?

«Критический» Кант положил пространственные представления в основание геометрического знания, а временные — в основание арифметики и алгебры, ряды чисел и величин в которых предполагают наличие последовательности счета во времени. Это значит, что множественность появляется у Канта уже на стадии чувственной априорности. Возникло и своеобразное сближение математических процессов с абстрактным временем, что для некоторых ветвей математики XX в. имеет глубокий смысл. Но для оценки позиций Канта не менее важно отметить отрицание им индуктивных предпосылок формально-математического знания. На вопрос о том, как возможна чистая, т. е. строго теоретическая, математика, Кант отвечает: как априорная наука на базе внеэмпирических созерцаний.

Подобно французским материалистам, «критический» Кант продолжает считать, что материя явлений существует только во времени и пространстве и никак не вне их. Впечатление близости к материализму усиливается еще тем, что кроме трансцендентальных априорных времени и пространства для трансцендентального «я» Кант продолжает признавать эмпирические пространство и время, которые для эмпирического «я» суть объекты опыта. Однако термин «материя (Stoff)» используется теперь Кантом уже совсем не материалистически: «материя» есть всего лишь изменчивое, случайное и пассивное многообразие содержания восприятий* и, если отвлечься от различия между трансцендентальным и эмпирическим, оказывается «вместе»

* Восприятия же представляют собой «материю (Materia)» явлений.

со временем и пространством целиком «внутри» субъекта. Но заслуга Канта — в постановке вопроса: а почему явления существуют непременно во времени и пространстве?

Итак, всякая математика, по Канту, имеет приложение только к области явлений, а математика чистая, т. е. неприкладная, — только к априорно-созерцательным формам, будучи ими же порождена. Кант искажает подлинный характер математических знаний, поскольку отрицает, что математические построения отражают свойства объективной реальности. Конечно, он прав, полагая, что собственно геометрическое пространство реально вне нас не существует, а абсолютное пространство Ньютона не реально. Но он не смог разрешить очень трудной задачи выяснения статуса математических абстракций и их отношения к действительности. Хотя исторически арифметика и геометрия выросли из практического опыта древних, однако исходными пунктами при аксиоматическом построении математических дисциплин оказываются не индуктивные обобщения и во многих случаях даже не идеализирующие абстракции от этих обобщений, но так называемые чистые идеальные конструкторы. Правда, у Канта нет ни малейших сомнений в единственности и абсолютной универсальности геометрии Эвклида. Мы знаем ныне, что ее аксиомы и постулаты в совокупности представляют собой гносеологически еще более сложное образование, ибо они гибридный результат идеализирующего абстрагирования и идеального конструирования. Здесь отражение происходит через приблизительную интерпретацию (именно это имел в виду Энгельс, когда он писал о так называемых

прообразах дифференциального и интегрального исчисления в природе). Только физическая интерпретация, проверяемая затем экспериментами, в состоянии решить, какая из известных ныне геометрических систем истинна, т. е. наиболее близка к свойствам реального (а не теоретического) пространства. Добавим, что в целом структура математики, в изображении ее Кантом, включала в себя не только чувственную интуицию и синтезирующую конструкцию, но и аналитичность. Эти три компонента как бы возродились порознь в интуиционистском, конструктивистском и чисто аналитическом направлениях философии математики XX в. Но каждое из них односторонне.

Проблема источников Кантова априоризма в целом гораздо шире содержания трансцендентальной эстетики, а с точки зрения теории познания марксизма она не сводится только к вопросу о чистых теоретических конструктах (конструкциях), поскольку касается также неисторичности истолкования Кантом прошлого опыта человечества, его мнений о тщетности поисков абсолютного знания и утверждений о необходимости созерцания в математическом мышлении. Но подорвало ли в принципе открытие Лобачевским неевклидовых геометрий учение об априорности пространства, показав, что тезис об априорной общеобязательности геометрии Эвклида как единственно возможного для всякого субъекта восприятия чувственных феноменов не имеет силы?

Лобачевский не отрицал эмпирической предпочтительности геометрии Эвклида как геометрии обычного восприятия и привычного для нас макромира, и эту-то «привилегированность» и

закрепленную в итоге тысячелетий «очевидность» эвклидовского видения пространства Кант как раз и пытался объяснить посредством априоризма. В связи с учением Лейбница о возможных мирах молодой философ в своей студенческой работе «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746) допускал, что «возможны... многообразные виды пространства» (vielerlei Raumsarten) (11, т. 1, стр. 72). Конечно, зависимость выбора между различными неэвклидовыми геометриями от успеха физических интерпретаций наносит по априоризму «критического» Канта сильный удар. Однако сам факт создания подобных геометрий не разрушает априоризма, а лишь побуждает к его модификациям: ведь метод идеальных конструкторов в современной математике и освобождение абстрактных геометрических построений наших дней от остатков былой «воззрительности» в первом приближении совместим с априористской иллюзией. Кант допустил, что «некоторые существа способны созерцать те же предметы под другой формой...», чем люди. Значит, кроме априоризма и конвенционализма идеализм в математике способен апеллировать и к иным гносеологическим построениям.

5. КАТЕГОРИИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АНАЛИТИКИ

Трансцендентальная логика состоит из двух частей. Первая из них называется *«трансцендентальной аналитикой»*. Она рассматривает научное рациональное познание, оперирующее формальной логикой и гносеологическими категориями. Вторая часть именуется трансцендентальной *«диалектикой»* и занимается проблемами собственно философского познания. Первая часть трансцендентальной логики должна ответить на вопрос, как возможно «чистое», т. е. теоретическое, естествознание, а вторая — возможна ли «метафизика» как наука вообще.

Упорядочение хаоса ощущений формами наглядного представления — лишь предпосылка для дальнейшего процесса организации чувственного материала познания в структуры, и оно совершается аналитическими средствами трансцендентальной логики.

В замысле трансцендентальной логики Канта содержалась мысль о создании теории качественно более высокого, чем традиционный формально-логический, уровня логического исследования (см. 32). При этом Кант имел в виду построение логики, которая имела бы дело не со случайными, а с общеобязательными формами познания и, отвлекаясь, как и формальная логика, от эмпирических созерцаний, не только

не отвлекалась бы от созерцаний априорных, но, наоборот, была бы устремлена на их дальнейшую гносеологическую обработку. Трансцендентальная логика изучает процесс возникновения научного знания в общем виде, для чего исследует синтетическое единство понятий в суждениях и в их системах, т. е. в наивысшей структурной целостности наук. В этом смысле трансцендентальная логика стремится к определению «объема и границы чистого рассудка».

Рассудок имеет дело, согласно Канту, с априорными категориями, которые, как и априорные созерцания, суть «не знания, а только *формы мышления*». И потому «содержательность», которую он допускает для них как объектов уже не формальной, но трансцендентальной логики, состоит именно в направленности форм на их материал. Кроме того, в трансцендентальной логике «речь идет не о логической форме, а о содержании понятий...» в том смысле, что у понятий «тождество», «различие», «согласие», «противоречие» и др. имеется свое логическое и гносеологическое содержание. Что же касается собственно категорий, то при характеристике Кантом их как понятий они, будучи формой знания, оказываются в то же время и материей логического знания.

У формальной логики нет задач генетического исследования форм мышления и познания в целом, она касается только принципиальных общих *форм истины*. Считая так, Кант в смысле критики идеалистического рационализма XVII в., а также указания на гносеологическую недостаточность формальной логики был прав.

Надо заметить, что формальная логика не содержательна в том смысле, что она не касает-

ся непосредственно содержания мыслей, не исследует гносеологических категорий, а тем более не может порождать «из себя» онтологических положений. Но она содержательна в том смысле, что обладает определенным богатством собственно логического строения своих форм, а эти формы далеко не полностью независимы от вкладываемого в них внелогического содержания и обладают разнообразными интерпретациями, в том числе онтологическими, причем формальная логика участвует как вспомогательный аппарат в процессе гносеологического, а значит, философского изучения данных форм. Содержательность формальной логики в смысле ее онтологической интерпретации была для раннего «докритического» Канта чем-то очевидным и бесспорным, но Кант «критический» это отверг.

Зато он возвысил (можно употребить это слово) формальную логику в том смысле, что при помощи ее форм он строит трансцендентальную аналитику, анализирует категории и связи между ними, так что «общая логика», о которой здесь пишет Кант,—это логика формальная в свойственном ей «каноническом», т. е. обычном, применении, а логика трансцендентальная—это та же формальная логика, но уже в гносеологическом ее использовании Кантом. Предостерегая против неверных использований формальной логики, Кант оказывает ей добрую услугу.

Он же неукоснительно применяет формально-логический закон противоречия в качестве всеобщего закона правильного и доказательного мышления (см. 13, стр. 45—46; ср. 11, т. 4, ч. 1, стр. 302). Посредством законов формальной

логики Кант изгоняет из философского мышления логические противоречия как враждебные знанию ошибки, а в своем учении об антиномиях, как увидим, применил эти законы и для более важных задач.

Во второй части трансцендентальной логики Кант с помощью логики «общей» разрушает иллюзии разума, надеющегося постичь метафизику как разновидность научного знания, и превращает саму эту часть трансцендентальной логики из «логики видимости» не только в «критику этой диалектической видимости» (11, т. 3, стр. 163), но и в науку, которая «предохраняет нас от ее обмана» (11, т. 3, стр. 339). Если, сближая разум со способностью ума к самозапутыванию, Кант, как заметил Ленин, «понижает значение мышления» (8, стр. 153), то затем он же пытается помочь мышлению выбраться из его путаницы с помощью рассудка.

Трансцендентальная аналитика должна исследовать происхождение и функции *категорий*. Указав на это, Кант тем самым предвосхитил важную методологическую функцию диалектики,— опираясь на категориальный анализ, выявлять принципиальные проблемы познания, уметь их правильно ставить и направлять их разрешение. Но категории Канта применяются к эмпирическому познанию, будучи сами продуктом трансцендентальной способности, так что они не дают никакого выхода в трансцендентный мир. Содержание трансцендентальной аналитики направлено как против традиционного идеалистического рационализма, предоставляющего чувствам лишь фиксировать явления и гарантирующего разуму непосредственное проникновение в сущность, так и против мате-

риализма, предлагавшего мышлению принять эстафету проникновения в сущность явлений от ощущений. В своей аналитике Кант попытался примирить две противоположные друг другу традиции Д. Локка и Х. Вольфа — сенсуализма и рационализма, — отдавая должное каждой из них, но в то же время отказывая им обоим в их познавательных претензиях. И где нет познания трансцендентного мира, там не может быть и онтологии как науки: ее место занимает аналитика чистого рассудка как анатомия конструирующего мышления.

«Чрезвычайно важно, — пишет Кант, — обособлять друг от друга знания, различающиеся между собой по роду и происхождению...» (11, т. 3, стр. 686). Реализуя эту метафизическую программу, он утверждает, что рассудок совершенно чужд чувственному восприятию: последнее не способно к соединению (*conjunctio*), синтезу многообразного, а первый не способен к созерцанию. Путь к синтезированному знанию лежит только через последующее соединение эмпирического и чистого созерцаний, т. е. ощущений и их априорных форм, с априорной деятельностью рассудка. Ощущения — это не «спутанные понятия», как заявлял Х. Вольф, а содержание познания. «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» (11, т. 3, стр. 155). Их соединение, по Канту, и есть полнота возможного познания, которое представляет собой априорное упорядочение явлений, но не проникновение в их сущность. Познание есть конструирование, а не интуиция и не отражение.

Итог соединения чувственных материалов познания, упорядоченных посредством априорных механизмов созерцательной и рассудочной деятельности,— это опыт. Ощущения представляют собой всего лишь «материю чувств» (11, т. 3, стр. 294). И когда они осознаются как «это желтое», «это сладкое» и т. д., то фиксируются как логически неопределенные высказывания наблюдения, или эмпирического созерцания, т. е. сырые констатации чувственности. Их оформление через время и пространство приводит к образованию так называемых суждений восприятия, обладающих только субъективной значимостью: «эта полынь горька», «камень долго тепел», «солнце круглое» и т. д. «Таким образом, превращению восприятия в опыт предшествует еще совершенно другое суждение» (11, т. 4, ч. 1, стр. 118), не выходящее из сферы трансцендентальной эстетики, хотя любое суждение, строго говоря, уже не может появиться без деятельности рассудка.

Чтобы перейти от суждений восприятия к суждениям опыта, как такового, необходимо применить к первым невыводимые из них априорные категории, которые суть элементы формальной деятельности рассудка, его чистые понятия. Способность располагать категориями — это предварительное условие самой мыслимости предметов, заложенное в структуре сознания каждого нормального субъекта, но, как утверждает Кант, отличающееся и от неустойчивых психических «привычек» Юма, и от «врожденных идей», т. е. знаний, Декарта и Лейбница.

Каким образом Кант выводит свой категориальный «органон»? Он говорит, что его «дедуцирует», но на деле в разделе об этой «дедук-

ции» лишь разъясняет и оправдывает ранее примененную им аналогию. В ней он использует результаты анализа структуры суждений в формальной логике, произведенного еще Аристотелем, добавляя к ним не очень корректно рубрику суждений по отношению. Таким образом, «общая» логика здесь опять приходит на помощь, мало того, по-новому возрождается рационалистическое (и в случае категорий «единство» и «взаимодействие» довольно искусственное) выведение гносеологического из логического, хотя, строго говоря, у Канта, как потом и у Фихте, логические формы, наоборот, производны от гносеологии. Кант постулирует 12 «чистых» категорий рассудка по аналогии с четырьмя видами классификации суждений по разным основаниям и возникающую в результате этого таблицу, в которой содержится четыре группы категорий по три в каждой, считает завершенной, хотя и допускает существование дальнейших, производных категориальных понятий (11, т. 3, стр. 176). Категориями по сути дела оказываются и так называемые рефлексивные понятия Канта.

На схеме № 3 «третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса» (11, т. 3, стр. 178), причем из отнюдь не механического соединения таких категорий, которые противоположны друг другу. Этот интересный замысел, предвосхищающий некоторые диалектические триады «Науки логики» Гегеля, не получил, однако, у Канта полного развития и сравнительно убедительно реализован только в группах категорий качества и отношения. Но настоящего перехода категорий друг в друга у Канта нет. К тому же он пони-

Классификация суждений по количеству	Классификация суждений по качеству
1. Единичные (одно S есть P) 2. Частные (некоторые S суть P) 3. Всеобщие (все S суть P)	1. Утвердительные (S есть P) 2. Отрицательные (S не есть P) 3. Бесконечные (S есть не P)
Классификация суждений по отношению	Классификация суждений по модальности
1. Категорические (S есть P) 2. Условные (если S ₁ , то S ₂) 3. Разделительные (S есть или P, или P ₁ или P _n)	1. Проблематические (S есть, возмож- но, P) 2. Ассерторические (S фактически есть P) 3. Аподиктические (S необходимо есть P)

Схема № 3

Формально-логическая классификация суждений,
использованная Кантом в его трансцендентальной
аналитике

мал, что в каждом суждении, претендующем на научное знание, действуют многие категории, независимо от их упорядочения в его таблице.

Заслугой Канта было то, что он остро поставил вопрос о происхождении и составе категорий научного мышления. Откуда мы, скажем, твердо знаем, что все живые существа, включая еще не родившиеся, смертны? Что каждая вещь непременно имеет причину своего существования или разрушения? Но на эту гносеологическую проблему он дает идеалистический и метафизи-

Категории количества		Категории качества
Математические (однородные)	1. Единство	1. Реальность
	2. Множественность	2. Отрицание
	3. Всеобщность (цельность)	3. Ограничение
Категории отношения		Категории модальности
Динамические (разнородные)	1. Субстанциальность и присущность (акцидентальность)	1. Возможность
	2. Причинность	2. Существование
	3. Взаимодействие	3. Необходимость и случайность

Схема № 4

Система априорных категорий рассудка по Канту

ческий ответ. Утверждаемая им путем ссылок на структуру сознания система категорий — это не совокупность узловых пунктов в логической сетке понятий познания мира, а лишь перечень априорных способов упорядочения явлений, которые последним противостоят (накладываются на них извне) и собственно онтологического значения лишены (к миру вещей в себе отношения не имеют). Выведение же Кантом категорий из видов суждения «поражает своей искусственностью...» (35, стр. 168). Крайне натянуто, например, как отмечал М. И. Каринский, извлечение категории взаимодействия из структуры дизъюнктивного (разделительного) суждения.

Подведение суждений восприятия под рассудочные категории порождает научные суждения опыта и понятия теоретического знания. Оформление многообразия представлений завершается, и, строго говоря, только теперь подлинно теоретической дисциплиной становится и математика: ведь ее постулаты, теоремы и доказательства опираются на категориальную сетку. «Основоположение *прямая линия есть кратчайшая между двумя точками* предполагает, что линия подводится под понятие величины; а это понятие, конечно, не есть созерцание, а коренится исключительно в рассудке...» (11, т. 4, ч. 1, стр. 120). Только теперь складывается «опыт» в точном, кантовском смысле слова как «система, а не просто как агрегат», как подлинное «эмпирическое знание».

Опыт, по Канту, есть *синтетическое единство* суждений восприятия, превращенных категориями в суждения опыта. Последние приобретают в конечном счете характер необходимости, а их синтез, т. е. опыт в целом, получает «объективное» значение. Именно в суждениях опыта происходит конструирование эмпирического материала, т. е. ощущений, в предметы, или «объекты», эмпирического мира. Так, например, от суждений восприятия о камне и солнце происходит переход к суждению «солнце светило, а потом камень стал теплым» и затем к развитым суждениям опыта, в которых феноменальные объекты, процессы и свойства подведены под категорию причинности («солнце вызвало нагревание камня») и под категории субстанциальности, всеобщности и необходимости («солнце есть причина нагревания всех тел на земной поверхности»).

Кант думал, что действие категориального механизма предохраняет от психологизма и вообще от субъективизма. Но его априоризм и агностицизм, взаимодействуя друг с другом, не в состоянии, конечно, породить никакого подлинно объективного знания. Ведь у Канта понятия истины, науки и природы субъективно-идеалистически совпадают друг с другом и с понятием опыта: «...природа и возможный опыт — совершенно одно и то же» (11, т. 4, ч. 1, стр. 140). Неудивительно, что у неокантианцев потом возникли самые разные толкования категорий — чисто логическое, психологическое и даже физиологическое.

Как же выглядит теперь соотношение чувственного и рационального в науке? Рассудок без ощущений бессилён, но они не дают ему никакого знания подлинно объективного, внешнего мира. Путь от ощущений к науке невозможен без рассудка, но сам по себе он у Канта независим от ощущений. Таким образом, априоризм не только не соединил сенсуализм (эмпиризм) и рационализм воедино, но, наоборот, разъединил их друг от друга. Кант резко поставил вопрос о качественном скачке от ощущений к мышлению в познании, обратив внимание на то, что индуктивные обобщения единичных фактов не дают ни общезначимых категорий, ни всеобщих законов науки. Но он сам противопоставил всеобщее знание единичному, «совершенную» рациональность «несовершенной» эмпирии, форму познания — его содержанию. В учении об «объективности» категорий как их общеобязательности у Канта искаженно выразился факт меньшей объективности (и в Кантовом и в материалистическом смыслах слова)

чувственных восприятий по сравнению с теоретическим мышлением (см. 43, стр. 130).

В поисках нового синтеза чувственного и рационального, который построил бы «мостики» между априорными формами и эмпирическим их содержанием, он обращается к особому синтезу (*synthesis speciosa*) воображения, в котором реализуется способность представлять себе предмет и без его присутствия в созерцании. Сама по себе эта способность, по Канту, почувствительна и полуинтеллектуальна (см. 11, т. 3, стр. 213). Мы не можем, например, мыслить линию, если не проводим ее посредством воображения в нашем собственном сознании, сделав же это, оказываемся способными к абстрактным рассуждениям относительно линий. Но ссылки на воображение не помогли Канту, и он посвящает вопросу о механизме конкретного синтезирующего применения категорий в «Критике чистого разума» всю вторую книгу трансцендентальной аналитики. В «Прологоменах» этот вопрос звучит так: как возможно познать закономерность предметов опыта?

Итак, как именно применяются категории? Если это понимать как вопрос о том, когда и в каком конкретном случае применяется одна, а когда и в каком случае — другая категория, то он для Канта абсолютно неразрешим, и своеобразным его бегством от этой непреодолимой для априориста трудности является апелляция в «Критике способности суждения» к телеологии.

С точки зрения марксистской гносеологии вопрос о конкретном применении категорий в процессе познания и прост и крайне сложен; в принципе в каждой познавательной ситуации.

требующей осмысления, действуют многие категории, но действуют они на разных этапах познания в разном порядке, и исследование этого выходит за пределы возможностей *общей* методологии. Единство научного знания достижимо на каждом этапе развития науки в соответствующем этому этапу относительном виде и не достижимо в абсолютном виде, оставаясь в этом смысле задачей, конечной целью. Кант же здесь ставит иной вопрос, а именно: по каким посредствующим «ступеням» происходит «спуск» категорий к чувственному материалу опыта? Это общий вопрос о структуре категориального синтеза (ср. 70).

Но прежде всего здесь необходимо выяснить предпосылки и гарантии упорядоченности и действительного *синтезирующего единства* применения категорий. Иными словами, надо указать на предшествующее условие последнего в глубинах субъекта, т. е. выявить синтез самого синтезирующего сознания. Кант делает это, ссылаясь на существование априорного синтеза сознания в виде так называемой трансцендентальной апперцепции.

Согласно семантике этих слов речь идет о присущем будто бы всякому нормальному человеческому сознанию априорном предвосприятии. Это — логическое «самосознание, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании» (11, т. 3, стр. 191—192). Если эмпирическая апперцепция означает зависимость восприятий от предшествующего опыта, то апперцепция трансцендентальная выражает их зависимость от «я» как высшего априорного

единства. «Сознание самого себя (апперцепция) есть простое представление о Я...» (11, т. 3, стр. 150) на стадии рассудка, и это представление, т. е. гносеологическое самосознание, появляется в нас только на этапе его рациональной конструирующей деятельности. (Более низкое синтезирующее единство, которое Кант называет трансцендентальным «схватыванием», указывается им на стадии чувственности.)

Понятие *трансцендентальной апперцепции* напоминает учение Ибн-Рушда о структурно едином всеобщем разуме, и оно аккумулирует в себе все положения гносеологии Канта об априорной организации последовательно мыслящего сознания. Это принцип постоянства и системной организации действия категорий, вытекающей из единства деятельности применяющего их, *рассуждающего «я»*. Кант отвергает гносеологическую робинзонаду Локка и понимает свою трансцендентальную апперцепцию отнюдь не как эмпирическое сознание отдельного человека. Она есть общая для всех эмпирических «я» и в этом смысле объективная логическая структура их сознания, обеспечивающая внутреннее единство опыта, науки и природы. Возникает как бы объединение многих уровней: над синтезом «схватывания» в созерцании надстраивается синтез «воспроизведения» в воображении, а над ними — «узнавания» в понятии и «восприятия» в суждении. На самом же деле единство знания и одинаковость логической познавательной структуры мышления у разных людей опирается не на Кантово изначальное единство сознания вообще, а на единство анатомо-физиологической основы их опыта, в которой, как отмечал Энгельс, находит филогенетическое

закрепление факт единства структуры объективного мира.

Трансцендентальная апперцепция оказывается у Канта окончательным источником активности формы знания в отношении его содержания. Более того, само сознание выделяет из себя апперцепцию в качестве активной своей части, так что «мы сами воздействуем на себя изнутри...». Вопрос об источнике трансцендентальной апперцепции у Канта остается без ответа, и его предположения о том, что в глубине сознания апперцепция смыкается с чувством времени, ничего не разъясняют (ср. 38).

Но вопрос о посредствующих звеньях процесса «спуска» категорий к чувственному материалу опыта выглядит теперь так: как обладающее внутренним единством сознание осуществляет единообразное применение категорий к многообразному опыту? каковы чувственные условия этого применения для чистых рассудочных понятий? Кант формулирует это как проблему трансцендентального схематизма чистых рассудочных понятий.

6. ПОСРЕДСТВУЮЩИЕ ЗВЕНЬЯ МЕЖДУ КАТЕГОРИЯМИ И ОПЫТОМ

Кант надеется отыскать «схему» соединения априорных форм рассудка и чувственной «материи» опыта, которая была бы свободна от дурного субъективизма и произвольности. С этой целью он ссылается на существование особой посредствующей между мышлением и чувственностью способности — *продуктивной* (творческой) *силы воображения*, которая качественно отличается от сравнительно пассивной репродуктивной (воспроизводящей) силы чувственного представления. В учении Канта о продуктивной силе воображения подчеркнута активность субъекта в познании, указано единство познания и деятельности и обращено внимание на роль образного мышления в познавательном процессе.

Итак, надо найти посредствующее звено между обычными представлениями и понятиями, которое было бы и чувственно и абстрактно. «Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой — *чувственным*» (11, т. 3, стр. 221). Искомый гибрид представления и понятия создается продуктивной, т. е. творческой, силой воображения.

Этот гибрид — *время*, но уже не как априорная форма чистого созерцания, а как «чистый образ всех предметов чувств вообще» (11, т. 3, стр. 224). Именно в схеме времени реализуется способность суждения, т. е. применения категорий, что Кант представляет себе так. Схема «множественности» — это число как последовательное присоединение друг к другу единичных моментов; схема «реальности» — это бытие предмета во времени, «субстанциальности» — устойчивость реального предмета во времени, «существования» — его наличие в определенное время, а «необходимости» — наличие этого предмета во всякое без изъятия время.

Что дает теории познания *трансцендентальный схематизм времени*? Приводимые Кантом примеры не вносят ясности в вопрос. Но сама по себе его мысль ввести время в логику и гносеологию интересна и оправдана. И конечно, в изоляции от измерения времени естествознание невозможно. Но смысл «времени» как «схемы» туманен. Что в ней преобладает, чувственное или интеллектуальное (идеальное)? Если первое, то бытие явлений сводится к потоку времени, а законы науки — к фиксации структур этого потока, а если второе, то само время оказывается результатом какого-то синтеза и мы лишь прибавили к прежним вопросам еще один. Но конкретный результат от применения схемы времени невелик.

На самом деле, «схема» у Канта — это правило образования чувственных образов на основе приложения к ним категорий. Схематизм времени предписывает, что построение научных теорий должно производиться на базе приложений схемы, а не непосредственных эмпириче-

ских образов. Кант не оставил без внимания выводы из теории познания Беркли: отдельные чувственные образы не могут ни исполнять функций подлинно теоретического понятия, ни породить его посредством элементарных индуктивных сочетаний. Ему было также ясно, что представления, предложенные Беркли на роль заменителей понятий, служат не столько укреплению науки, сколько ее разрушению. Источник теоретических концептов он ищет в активной, опредмечивающей деятельности сознания, которое не восходит от ощущений к генерализациям, а, наоборот, нисходит от целостных структур к частным представлениям. Этот ход мысли не нашел у Канта вполне отчетливого и однозначного выражения: иногда он предвосхищает тезис об «узнающей» роли обобщенного прошлого опыта в отношении опыта будущего, а иногда он выступает в роли предшественника учения об организующей функции идеализирующих абстракций.

Кант приводит «схематизм» времени по всем четырем группам категорий, которым у него соответствуют четыре вида «схем», — ряда, содержания, порядка (последовательности) и совокупности многообразия явлений во времени. Категория причинности, например, управляется «схемой» времени как последовательностью многообразия явлений по определенному правилу, напоминающему подход Юма к этой категории (см. 11, т. 3, стр. 267). Содержание категорий растворяется в «схеме» их применения, хотя и предполагается Кантом как нечто присущее «несхематизированным» категориям. Ни в одной из категорий «схематизм» не дает нам чего-либо принципиально нового для решения вопроса об

избежании произвольности в упорядочении материала явлений — он лишь указывает на прообразы категорий в реальном и возможном опыте.

И это соответствие опять же оставляет выбор для гносеологически различных конкретных решений: остается неизвестным не только то, где, какую и в каком порядке категорию мы должны применять, но и то, где данная категория выступает в «полноправном» виде, а где она всего лишь кажимость, например, не причинность, а всего лишь случайная последовательность явлений, не оставляющая никаких шансов на ее повторение. Этот вопрос был важен для Юма, не утратил своего смысла он и для Канта, но остался без разрешения. Если единичные явления не порождают общего, то, с другой стороны, частные законы наук «не могут быть целиком выведены из категорий...» (11, т. 3, стр. 213), и, чтобы их можно было «согласовать» с общим, их приходится под общее лишь «подводить». Это подведение во многом зависит от точки зрения исследователя, и когда Кант заявляет, что «тело есть не причина мышления, а только ограничивающее его условие», то отказ от применения здесь категории причинности обусловлен лишь его общефилософской позицией.

Априоризм делает невозможным отыскание пути к подлинно объективному применению категорий посредством «схематизма» времени, хотя именно априоризм Кант считает источником научности наук. Но какая же это «научность», если рассудок «в своем трансцендентальном законодательстве природы» отвлекается от многообразия возможных эмпирических законов? Ни

Кантова «объективность» (т. е. всеобщность и необходимость) законов природы, ни конкретная их структурная содержательность не могут быть обеспечены «схематизмом» времени. Ведь наша мыслительная деятельность «безусловно не может а priori выдумать какие-нибудь первоначальные силы...» (11, т. 5, стр. 93), а чувственный материал опыта, по Канту, бесструктурен.

По Канту, не понятия соответствуют подлинным объектам природы, а «объекты в науке» должны соответствовать априорным категориям, сообразовываться с ними, или конструироваться,—этот переворот в точке зрения на научное познание, создание своего рода трансцендентальной онтологии, Кант сравнил с открытием Коперника в астрономии. А. Мицкевич в своей остроумной критике по адресу «профессороцентризма» был по-своему прав, когда он заметил, что идеи Канта и Фихте «заставляют весь мир вращаться не вокруг солнца, а вокруг философской кафедры» (28, стр. 330). Но, критикуя идеализм Кантовой гносеологии, будем помнить, что в отмеченном сравнении есть и своя истина: если гелиоцентризм Коперника указал на неправомерность наивного доверия к ощущениям, то априоризм Канта, при всей его принципиальной ошибочности, указывает на неправомерность столь же наивного доверия к индуктивному мышлению. Кант заново привлек внимание и к указанным древними и новыми скептиками принципиальным трудностям проверки истинности теоретических знаний: если видеть их критерий в актах сравнения с нашими чувственными представлениями о вещах, то оказывается, что данные представления сами зависят от тео-

ретических схем, так что мы оказываемся в кругу. «...Я могу судить лишь о том, согласно ли мое знание об объекте с моим же знанием об объекте» (13, стр. 43). Но и Кант не указал выхода из круга, поскольку он подчиняет представления об объектах априорным категориям, «схемам» и понятиям об этих же объектах, т. е. позволяет рассудку удовлетворяться согласованием с самим собой.

Сам Кант чувствует явную неспособность трансцендентального «схематизма» времени объяснить конкретное естественнонаучное знание. И потому он делает еще одну попытку детально охарактеризовать механизм приложения категорий к суждениям восприятия, указав на некоторые посредствующие звенья. Эта попытка исходит из убеждения о непререкаемом авторитете Ньютона.

Кант рассуждает так: люди не верят, что «природа», изучаемая наукой, есть продукт деятельности нашего сознания, ибо они не учитывают массовидного характера этой деятельности. Но «природа» продуцируется не индивидуальным, а всеобщим субъектом, действующим не произвольно, а по строгим законам неукоснительно функционирующих «схем». Своей продуктивной силой воображения субъект порождает так называемые основоположения чистого естествознания. Они априорны и возникают через взаимодействие категорий рассудка и «схем», будучи наиболее общими законами естествознания. «...Возможность опыта есть то, что дает объективную реальность всем нашим априорным знаниям», и эти законы, распространяемые на весь возможный научный опыт будущего, «объективны» в кантовском смысле.

Кант заявляет, что «действительно общие законы природы» им получены из априорного источника, строго определившего и их число, и конкретный характер каждого из них, но на деле они выведены им апостериорно, т. е. заимствованы из частных наук и из размышлений Лейбница и Ньютона над их содержанием. Этих наиболее общих законов природы, т. е. оснований чистого естествознания, у Канта четыре, соответственно четырем группам категорий, и они последовательно именуются им так: аксиомы наглядного созерцания, антиципации (предварения) восприятия, аналогии опыта и постулаты эмпирического мышления вообще. Они нужны для предвидения некоторых общих характеристик опыта.

Аксиом наглядного созерцания, т. е. чувственной интуиции, Кант не формулирует. Он сообщает только общий их принцип, указывающий на то, что все то, что наблюдается, представляет собой экстенсивную величину, т. е. любое чувственное представление имеет количественную определенность. По сути дела тем самым сформулирован «принцип применения математики к опыту», т. е. дается обоснование возможности математической физики. Отсюда, по Канту, вытекает положение о делимости всех физических объектов. Но применение этого положения именно ко всем, т. е. к любым, объектам ведет к необоснованным спекуляциям и заблуждениям (недаром Кант в своих антиномиях чистого разума, возвращаясь к данному вопросу, заново строит специальное доказательство бесконечной делимости тел, хотя вместо этого было бы, кажется, достаточно сослаться на ее априорную самоочевидность).

Антиципации эмпирического восприятия относятся к «схематизированным» категориям качества. Они гласят, что все наблюдаемые в опыте образования — интенсивные величины, или, иначе, все ощущаемое обладает той или иной степенью своей качественности. Значит, в опыте не существует ни абсолютного ничто, ни пустоты, ни действия на расстоянии, ни невесомых материй.

Аналогии опыта учат тому, как эмпирически использовать рассудок для открытия категориальных связей. Они предупреждают его, что опыт возможен только через представление необходимой связи восприятий, и эта связь выражается в трех «аналогиях» — постоянности субстанции, всеобщности каузальных следований и одновременности взаимодействий внутри субстанции. В трактовке взаимодействия здесь Кант близок к вольфианскому отождествлению его с логическим взаимообуславливанием, что не помешало ему высказать глубокую мысль о том, что одновременность вне и помимо взаимодействия существовать не может. Из аналогий опыта, по Канту, вытекает невозможность возникновения из ничего, уничтожения материи и изменения общего количества движения в мире явлений, а также создания вечного двигателя. Здесь слышим голос не агностика, а ученого.

И наконец, постулаты эмпирического мышления вообще. Они распределяют модальности существования в соответствии с различными условиями опыта. Согласно с формальными, т. е. логическими, условиями опыта возможно, сопряженное с его материальными условиями, т. е. с наличием ощущений, действительно, а связанное с действительным через согласие

с всеобщими категориальными условиями опыта необходимо. Из последнего тезиса Кант пытается вывести невозможность разрывов между причинами и следствиями и в этом смысле скачков.

Удалось ли Канту при помощи основоположений чистого рассудка наконец-то навести мосты между категориями и чувственным материалом опыта? Конечно, нет. Вопросы о нахождении правил, которые надежно предохраняли бы от произвола при применении категорий к суждениям восприятия, Кант, как мы знаем, тут не ставил. Свою задачу он свел к формулировке максимально общих трансцендентальных законов природы, выявляющих ее единство в опыте, а значит, в математическо-физическом познании. Крайняя степень обобщенности трансцендентальных основоположений означает, что они сообщают нам лишь о логической форме номологических суждений, об их предельно общей структуре. Но тем самым эти основоположения опять отдаляют нас от конкретно-определенных законов природы и даже еще более увеличивают разрыв между теоретическим знанием и материалом опыта; и еще более, чем прежде, непонятно, как же все-таки синтезируется тот или иной определенный теоретический объект с присущими ему законами и чем наполняются пустые формы этих законов.

Более трудным и коварным представляется Канту вопрос о коренных гносеологических заблуждениях. В приложении к трансцендентальной диалектике он рассматривает те заблуждения, которые могут иметь место в деятельности рассудка. Здесь идет речь об «амфиболии» (двусмысленности) рефлексивных понятий.

Рефлексивными понятиями Кант называет понятия, посредством которых осуществляется различение и сопоставление источников и факторов познания, в том числе категорий, друг с другом. Без этих понятий мы не могли бы сказать о категориях ничего. Это как бы категории второго порядка, и к числу их Кант относит тождество, различие, согласие (совместимость), противоречие и некоторые другие (впоследствии Гегель поместил их в своем учении о сущности в «Науке логики»). Ошибка двусмысленности их употребления состоит в «смешении объекта чистого рассудка с явлением» (11, т. 3, стр. 320), т. е. в спутывании собственно трансцендентальной деятельности рассудка с функционированием его в ткани эмпирических явлений. Рассуждение Канта об амфиболиях рассудка как бы предваряет учение об антиномиях разума, намечая как антиномическую характеристику возникающей ситуации, так и критику причин ее возникновения. Лейбниц интелектуализировал явления, тогда как Локк пронизал чувственностью сам интеллект. По мнению Канта, только резкое разграничение между чувственностью и вещами в себе устраняет все такого рода ошибки и преодолевает амфиболию теоретического рассудка. Интересны рассуждения Канта о рефлексивных понятиях «внешнее» и «внутреннее». Он отрицает наличие абсолютной противоположности между этими понятиями, но не подозревает, что, опровергая метафизическое взаимопротивопоставление «внутреннего» и «внешнего», он расшатывает свою же собственную установку на противоположность между вещами в себе и явлениями, ибо эти понятия не только пространственны.

Каков же общий результат трансцендентальной аналитики? Субъект вносит порядок и законосообразность в явления, превращая их тем самым в «природу». «...Высшее законодательство природы должно находиться в нас самих, т. е. в нашем рассудке...» (11, т. 4, ч. 1, стр. 139). Итак, человек — законодатель природы. Перед нами субъективно-идеалистическое рассуждение, и ему соответствует серьезное внимание, уделенное Кантом в первом издании «Критики чистого разума» вопросу о том, что трансцендентальная апперцепция и вещь в себе, может быть, составляют одну и ту же мыслящую субстанцию (см. 11, т. 3, стр. 744). Но в наши дни субъективно-идеалистические тенденции в логике науки проявляются уже не в абсолютизации априоризма, а в конвенционализме. Сам Кант не был субъективным идеалистом в полной мере. Он не только признает вещи в себе, но и ратует за «объективность» категорий науки. Однако его защита этой «объективности» двусмысленна, потому что «объективность» он сводит к общеобязательности, а та оказывается лишь «регулятивной». Что это такое?

Понятие *регулятивности* вводится Кантом в философию в противоположность *конститутивности*. Последняя означает предвосхищение как готового «того, что само по себе дано в объекте до всякого регресса», тогда как первая есть постулирование правила действий субъекта в бесконечном процессе познавательного регресса, причем он рассуждает о назначении этих действий в *сослагательном наклонении*. Регулятивный принцип реализует «возможность как бы а priori предписывать природе законы» на основании того, что «...все эмпирические законы

суть лишь частные определения чистых законов рассудка». Регулятивность у Канта свойственна третьему и четвертому значениям вещи в себе. Он приписывает ее и категориям, начиная с группы отношения и модальности, а затем — так называемым динамическим основоположениям чистого рассудка. Но фактически у него регулятивны все категории и все основоположения. Как увидим, Кант вводит далее регулятивность в применение идей теоретического и особенно практического разума, понижает ее свою систему и в последующих ее отделах. Регулятивность охватывает все его учение.

Понятие регулятивности, выросшее из понятия проблематичности, — чрезвычайно важное нововведение в философии Канта. Субъект в процессе познания не создает, не порождает своих предметов, но как бы «а priori определяет предмет, если только с его помощью можно познать нечто как предмет» (11, т. 3, стр. 187). Взаимопротивопоставление регулятивности и конститутивности — это кантовский вариант истолкования соотношения между относительной и абсолютной истинами, но это же соотношение перечеркивающий: у Канта регулятивная конструкция научного объекта ни к какой абсолютной истине не приближает, а переход от одной конструкции к другой, более совершенной, исходя из понятий теории познания Канта, мотивировать очень трудно. Объективный предмет деятельности рассудка — это не цель как результат, которым надеются хотя бы по частям «овладеть» в познавательном смысле, но и не просто фикция, а *направление*, в котором осуществляется упорядочение, систематизация и структурирование чувственного материала опыта.

Иногда регулятивность действует у Канта разрушительным образом, как, например, при оценке теоретического богословия и религиозной онтологии. Но в применении ее к науке на первый план выступает эвристическая, созидательная и противоположная субъективному подходу сторона. Ученый, исследуя природу, должен забыть об апелляциях к божьей воле, «избегать» (11, т. 4, ч. 1, стр. 152) их, а теолог, претендующий на познание трансцендентного мира, не имеет права совать нос в науку. Убеждение в высоком призвании и великом значении науки не покинуло Канта на всем протяжении его «критической» деятельности. Он не отрекся от своих научных достижений «докритического» периода и сохранил убеждение в правоте физических открытий Ньютона, но теперь отнес все их значение только к миру явлений как средство его организации (см. 11, т. 4, ч. 1, стр. 173). Категории познания, понимавшиеся молодым Кантом абсолютно конститутивно, теперь получают иной, регулятивный, смысл. Робость буржеского идеолога присоединилась в мышлении Канта к уверенности ученого. В «Метафизических началах естествознания» (1786) Кант утверждает ньютонианские идеи именно способом, при котором сам априоризм оказывается регулятивной условностью. Он описывает материю как нечто наполняющее собой пространство, перемещающееся в нем и обладающее движущей силой, делимое до бесконечности, безжизненное и способное стать предметом опыта.

В содержании трансцендентальной аналитики Канта нашло свое воплощение преувеличение им чисто мыслительной активности субъекта в познании как творчестве, и только гносеология

марксизма верно раскрывает огромную роль момента творчества в познающей деятельности. Люди познают окружающий мир в той мере, в какой они его изменяют и преобразуют, создавая даже новую, «вторую», очеловеченную природу, которая, однако, не может существовать помимо основной, «первой» природы, продуктом которой она в конечном счете является. Творческая практика — это не только познание, но и творчество — это не только собственно практическая деятельность: в рамках познания учеными создаются так называемые «чистые» гипотезы, которые в силу своей внеэмпиричности напоминают кантовское *a priori*, но в отличие от последнего дальнейшей практической проверкой вытекающих из них эмпирических следствий либо подтверждаются, либо отвергаются. Эти гипотезы не творят сами по себе никакой объективной реальности ни в лейбницианском, ни в кантовском смысле, ибо предмет и истинный результат познания существуют — первый буквально, а второй по содержанию — независимо от познания, хотя они от него не отгорожены. У Канта рассудок также играет функцию преобразователя, но не внешнего, т. е. находящегося вне субъекта, мира вещей в себе, а лишь как бы «внешнего» в смысле «пространственно упорядоченного» мира явлений. Здесь надо учитывать, что «выражение *вне нас* неизбежно приводит к двусмысленности, так как означает то нечто такое, что существует как вещь в себе отдельно от нас, то нечто такое, что принадлежит к внешним явлениям» (11, т. 3, стр. 737). Но, и учитывая это, нельзя, разумеется, стать здесь на сторону Канта. Творческая деятельность сознания в рамках познания у него не по-

рождает ни внешнего мира, ни содержательных законов природы, но она создает форму этих законов, не признающую никакой последующей их практической проверки.

Проблема связи формы и содержания законов науки разрешена Кантом не была. Он не обосновал подлинно объективного содержания теоретического естествознания. Но, выдвинув свое понимание последнего как априорного категориального синтеза, он остро поставил перед потомками вопрос: что же такое наука по своей логической структуре, если, признавая недостаточность индуктивного ее истолкования, все-таки не удовлетвориться априоризмом?

7. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА. ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕЯ

А что такое философия? Возможна ли «метафизика», т. е. учение о сверхчувственных началах бытия, именно как строгая научная дисциплина? Здесь мы вступаем в область трансцендентальной диалектики как второго отдела трансцендентальной логики (см. 61).

Термин «диалектика» обладает здесь у Канта глубоким смыслом, существенно отличным от «искусства спора». Он порицает «естественную диалектику» (11, т. 4, ч. 1, стр. 242) в смысле умствования наперекор законам мышления, а «логическую диалектику» (11, т. 3, стр. 362), восходящую по своему происхождению к средним векам и доводящую искусство спора до виртуозности, ставит на одну доску с софистикой. Трансцендентальная диалектика представляет собой исследование противоречий познания, в которые неизбежно ввергает себя человеческий разум, как только он попытается получить однозначные и доказательные ответы на собственно философские вопросы. Разуму требуется помощь, чтобы от этих противоречий избавиться, и эту помощь доставляет ему трансцендентальная диалектика. Таким образом, она не «логика видимости», но логика преодоления этой видимости.

Противоречия разума возникают как ловушка для него, когда формально-логический канон используют в качестве органона, т. е. когда на него возлагают надежды как на источник нового содержательного знания. «...Общая логика, рассматриваемая как органон... имеет диалектический характер» (11, т. 3, стр. 161). Кант считает формальную логику, в случае если она претендует на конститутивное «повивальное искусство», ложной наукой, но если она используется для раскрытия заблуждений разума, то это будет уже не диалектика лжи и видимости, но диалектика устранения таковых. В этом смысле С. Маймон даже заметил, что «общая», т. е. формальная, логика оказывается у Канта «частным случаем» (может быть, лучше сказать: стороной) логики трансцендентальной, в том числе в диалектическом ее действии. Кант по-своему выразил тот факт, что никакое развитие науки без применения формальной логики невозможно, а логика диалектическая «сама из себя» онтологического знания породить не в состоянии.

Разграничение между аналитикой и диалектикой проходит у Канта так, что первая — это трансцендентальная «логика истины» для области опыта, а вторая выступает в форме критики диалектической видимости» (11, т. 3, стр. 162): она обнаруживает противоречия-проблемы в философском познании, устанавливает их значение и выявляет возможности их разрешения. Эти функции диалектики надо добавить к ее задаче выяснить происхождение и действие категорий, которая вытекала из трансцендентальной аналитики.

В своей характеристике трансцендентальной диалектики Кант противопоставил учение о за-

блуждениях сомнительным для него исследованиям о действительном приращении философского знания. Мысль о их внутреннем единстве возникла у его преемников: Фихте, Шеллинг и Гегель попытались показать, что именно диалектика указывает пути к содержательным диалектическим синтезам и осуществляет их, а не только разоблачает иллюзии и предупреждает против ложных синтезов. Сам Кант на возможность содержательных синтезов только намекнул: «действенный, противоречивый интерес» (11, т. 3, стр. 560) разума способен охватывать не только субъективные противоположности, поэтому в опыте он и охватывает, например, разнообразие «в соединении» с однородностью.

Здесь мы имеем дело с кантовским понятием «разум» в узком смысле слова. Если «рассудок» — это реальная способность ума к категорическому, научному познанию, то «разум» — это стремление мыслящего сознания к полноте научного синтеза и в этом смысле к идеалу познания. Разум означает влечение ума к бесконечному исследованию с надеждой его все же завершить.

Ход мысли Канта в отношении разума таков: собственно говоря, это тот же самый рассудок, но ставящий себе более далеко идущие задачи и как бы возвышающийся над самим собой. При таком понимании рассудок и разум суть как бы «два ствола» единой «разумной», т. е. мыслящей, способности, которая противостоит чувственности. Трансцендентальная аналитика осуществила все, на что бесспорно способна философия, а именно построила единственно возможную онтологию рассудка для мира явлений. Но разум, как смелый Дон-Кихот,

упорно стремится к познанию мира вещей в себе, он мечтает выйти за пределы рассудочной науки с ее вполне выполнимыми, но слишком узкими задачами.

Кант разработал детальное, хотя и не до конца ясное учение о применениях рассудка и разума в познании. Он выделяет эмпирическое, трансцендентальное и трансцендентное применения рассудка, два последних из этих применений свойственны и «разуму» в узком смысле слова.

Рассудок применяется эмпирически тогда, когда он прилагается только к явлениям, т. е. к предметам действительного и возможного опыта. Его трансцендентальное применение направлено на вещи в себе, но только в возможных для рассудка границах, когда о вещах в себе рассуждают только в негативном смысле, т. е. только как о ноуменах. Можно сказать, что возникает трансцендентальное понятие о трансцендентных объектах. Что касается трансцендентного применения, то при нем рассудок забывает о своих границах и пытается познать вещи в себе в положительном смысле. В этом случае категории превращаются сами в ноумены (см. 11, т. 4, ч. 1, стр. 153), рассудок преобразуется в разум, а данное применение для них обоим ошибочно.

Рассудок, по Канту, оперирует категориями и понятиями наук, а разум — «идеями». Что же они собой представляют? Это не интуитивно постигаемые идеи в платоновском смысле. Отрицает Кант и интеллектуальную интуицию, хотя в его учении об искусстве появляется намек на нее. Человеческий «разум» не в состоянии творить сам истину, а присущие ему «идеи»

не способны ни усматривать сущность вещей, ни порождать их, ни быть их прообразами. Рассудку же интуиция может быть приписана только в переносном смысле — как умение верного выбора категорий и тех или иных основоположений естествознания для конкретного оперирования ими.

...Всякое человеческое познание начинается с созерцаний, переходит от них к понятиям и заканчивается идеями» (11, т. 3, стр. 591). Кант понимает под трансцендентальными идеями чистого разума категории, расширенные до степени безусловного применения и в тенденции устремленные на познание вещей в себе. В конечном счете различие между категориями и идеями — это различие между научным и философским исследованием. Кант превращает относительную самостоятельность философских построений в отношении естественнонаучных и математических дисциплин в абсолютную в том смысле, что если регулятивное употребление категорий способно построить науку, то регулятивное же применение идей успешно построить теоретическую философию в виде особого знания никоим образом не может. Можно сказать, что идеи являются как бы философскими категориями, но в отличие от категорий рассудка они не воздействуют ни на опыт, ни на запытную область. Их смысл — только в самом *стремлении* проникнуть в эту область. «...Идеи — это понятия о совершенстве, к которому можно, правда, приближаться, но которого никогда нельзя полностью достигнуть» (11, т. 6, стр. 438—439). Если же принять во внимание другие значения вещи в себе, кроме сферы идеалов, то можно сказать, что идеи — это регуляторы познания трансцендентных предметов, на-

правляющие к овладению неуловимым, к разрешению неразрешимого. Содержание идей — это понятия, каждое из которых «практически никогда не может быть достигнуто... и потому оно остается *проблемой* без всякого разрешения» (11, т. 3, стр. 359). Но если идеи и ведут в тупик, то их же анализ позволяет из него выйти.

Идеи обозначают только предположительное содержание вещей в себе, так что они им не тождественны. Отличаются они, как мы уже знаем, и от категорий, и это отличие Кант представляет себе так: если разум приписывает вещам в себе какое-либо определенное содержание, то «...теоретическому разуму ничего не остается при этом, как только *мыслить* эти объекты посредством категорий...» (11, т. 4, ч. 1, стр. 471). Иными словами, возникает трансцендентное применение категорий рассудка, т. е. они переносятся на мир вещей в себе конститутивным образом. Вследствие этого категории превращаются в *ноумены*, но для *ноуменов-категорий* возможно регулятивное применение, особенно интересное тем, что некоторые из них расширяют область своего действия на трансцендентный мир как своего рода *принцип поиска*. Это и *будут идеи*.

Существование трансцендентальных идей начинается с того, что в них воплощаются определенные *иллюзии разума*. Разум, используя силу рассудка, от них освобождается и достигает прозрения. Но тем самым их роли меняются: он покидает занятую им прежде в отношении к рассудку командную позицию, отдает ее ему и возвращается под его контроль. Так *заклочения разума* приносят пользу, ибо *умудряют* его, научив *самокритичности*.

Кант различает иллюзии: эмпирическую, логическую и трансцендентальную. Первая из них проистекает «от незаметного влияния чувственности на рассудок», а вторая — от искажений в применении самих правил рассудочной деятельности, оказываясь непосредственной ошибкой мышления. Трансцендентальная иллюзия свойственна разуму и происходит от несоответствия его возможностей избранной им области применения, когда регулятивное применение способностей подменяется конститутивным, и в итоге возникает не знание, а видимость.

Разрешение проблем, содержащихся в идеях чистого разума, означает преодоление трансцендентальных иллюзий и крушение онтологии вещей в себе как теоретической философской науки. Этим, по мнению Канта, ставится крест на прежней «метафизике» и открывается дорога для «метафизики» нового вида, для которой важно не то, каков мир вещей в себе сам по себе, а то, каким мы должны его, в интересах нашей жизни, считать. Преодоление иллюзий чистого разума состоит в критике конститутивного применения категорий рассудка в идеях, которое Кант считает главным просчетом всей прежней «метафизики».

Указанное заблуждение, по мнению Канта, сосредоточено в трех идеях чистого разума — психологической, космологической и теологической. Между ними существуют внутренняя общность и единство, «чистый разум посредством их приводит все свои знания в систему» (11, т. 3, стр. 365). Имеется в виду, что поиски абсолютного, ничем иным уже не обусловленного и полного синтеза знания преследуют целью соединить опыт со знанием о вещах в себе.

В этом высшем синтезе выделяются три вершины, кульминации — субъект, целостность мира явлений и мира вещей в себе, а также предполагаемый окончательный источник бытия всех вещей. Поэтому выявляются три вида трансцендентальных идей, «из них первый содержит в себе абсолютное (безусловное) единство мыслящего субъекта, второй — абсолютное единство ряда условий явлений, а третий — абсолютное единство условий всех предметов мышления вообще» (11, т. 3, стр. 363).

Кант выводит эти три идеи сообразно с общим духом априоризма и довольно искусственно из трех видов умозаключений в традиционной формально-логической их классификации. Соответственно категорическому, гипотетическому и дизъюнктивному видам умозаключений Кант утверждает существование идей — проблем души, мира и бога. Впрочем, именно эти три идеи традиционно фигурировали в философских сочинениях вольфовской школы.

Психологическая идея нацелена на отыскание лежащей в основе процессов сознания и апперцепции некоей субстанциально простой и неделимой, единой и личностной, нематериальной и бессмертной души. Это идея трансцендентного «я», за которое ратовали картезианцы, вольфианцы и христианские теологи.

Кант показывает, что доводы в пользу бытия души-субстанции не выдерживают критики, так как они во многих случаях основаны на паралогизме (ложном заключении), в котором термин «субъект» берется в разных посылках в неодинаковом смысле. Гносеологическая же сторона этой логической ошибки заключается в ложном отождествлении различных понятий субъекта

друг с другом. Таких понятий Кант выделяет три. Во-первых, это эмпирический индивид, изучавшийся Локком и Юмом и представляющий собой собственно психологическое «я» как субъект перцепций и объект самонаблюдения. В работе о радикальном зле в человеческой природе Кант специально исследует этот вид субъекта. Во-вторых, он принимает существование гносеологического субъекта апперцептивной деятельности. Это логическое «я» есть трансцендентальная апперцепция, познающий априорный субъект вообще (см. 11, т. 6, стр. 191). Наконец, в-третьих, — интеллигибельная личность, искомый трансцендентный субъект. Итак, различаются субъекты — эмпирический, трансцендентальный и трансцендентный. Они соответствуют трем основным видам свободы у Канта.

Все наши знания о психической деятельности относятся, по Канту, только к эмпирическому и трансцендентальному субъектам. Эмпирически мы сознаем себя, но не познаем своей сущности. Мы познаем свое «я» таким, каким оно нам является в процессах переживания внутреннего чувства и познания, но не таким, каково оно само по себе. «...Мы созерцаем себя самих лишь постольку, поскольку мы сами воздействуем на себя изнутри... осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя...» (11, т. 3, стр. 208—209). Категория «субстанция» и понятия «простота» и «неделимость» не приложимы к трансцендентному субъекту, а «нематериальность» и «бессмертность» души не наблюдаются в опыте. Не может помочь здесь и попытка интуитивно усмотреть сущность «я», как это показал уже Юм.

Но выводы Канта насчет судеб психологиче-

ской идеи шире, чем заключение о невозможности «рациональной» психологии как науки. Признавая, что эта идея в его трактовке отклоняет от натурализма и фатализма, он направляет ее в то же время против христианской догматики. В нашем реальном мире в итоге таких рассуждений для «души» теологов места не остается, «Кант втискивает всю действительность души в ее трансцендентальность» (64, стр. 301). Но остается возможность регулятивного истолкования психологической идеи: мы ведем себя так, как если бы у нас была трансцендентная душа, но еще надо выяснить, что сможет дать нам эта регулятивность в этическом плане.

8. АНТИНОМИИ КОСМОЛОГИЧЕСКОЙ ИДЕИ

Космологическая идея ставит вопрос о мире как о совокупности условий существования всех явлений в их полноте. Во времена Канта это была проблематика «рациональной» космологии, и он ее толкует как попытки перехода от обусловленного в опыте к безусловному, абсолютному. «Космологические идеи, следовательно, занимаются целокупностью регрессивного синтеза и направлены *in antecedentia*, а не *in consequentia*» (11, т. 3, стр. 393). Здесь речь идет о космологических идеях уже во множественном числе: их у Канта четыре, согласно четырем рубрикам категорий. Он утверждает, что в этих четырех идеях охвачена вся проблематика совокупности явлений — полнота их сложения, деления, возникновения и зависимости существования.

Каждой из четырех космологических идей соответствует своя антиномия, т. е. определенное утверждение (тезис), которое доказывается с той же максимальной силой убедительности, как и логически противоположное ему утверждение (антитезис). И поскольку равнодоказуемы A и $\text{не-}A$, то эти утверждения научным образом использованы быть не могут. Первые две антиномии названы «математическими», но не в том смысле, что они касаются противоречий

математики, а в том, что в них идет речь об «однородных» и количественно измеримых пространственно-временных параметрах мира. Остальные две антиномии названы «динамическими» в том смысле, что они затрагивают глубокие качественные характеристики мира. Знаменитые антиномии чистого разума даны на схеме № 5.

Кант не был первым, кто в истории философской мысли сформулировал вопросы познания антиномически. Напомним имена Зенона из Элеи, Сократа с его майевтическим искусством, Аристотеля с апоретикой его «Топики», Дидро с его парадоксами, а также Пьера Абеляра, Николая из Кузы, Джордано Бруно и Пьера Бейля.

Но только с «Критики чистого разума» начинается исследование противоречий познания проблем бытия в связи с диалектикой иллюзии и истины, видимости и сущности.

Именно проблематика антиномий послужила побудительным толчком к тому, что в 1769—1770 гг., еще за два года до чтения работ Юма в мировоззрении Канта произошел коренной перелом. В уже упомянутом важном письме к Х. Гарве Кант в 1798 г. ссылался на то огромное впечатление, которое тридцать лет тому назад произвела на него осознанная им антиномия свободы, а при подготовке своей профессорской диссертации (1770) он столкнулся с парадоксами бесконечности, совпадающими, в частности, с его второй антиномией. В 1768—1770 гг. Кант перечитывал материалы полемики между Лейбницем и ньютонианцем Кларком, где речь как раз шла о проблемах, позднее названных им, Кантом, антиномиями. Что касается Юма, то, например, третья антиномия

Математические	1	«Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве»	«Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве»
	2	«Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого»	«Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого»
Динамические	3	«Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность»	«Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы»
	4	«К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность»	«Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины»

Схема № 5

Антиномии космологических идей
в трансцендентальной диалектике Канта, или его
трансцендентальная антитетика. Слева — тезисы,
справа — антитезисы

(о «свободной причинности») была затронута в хорошо известных Канту «Диалогах о естественной религии» (ссылки на это сочинение встречаются в «Лекциях о философском учении о религии» Канта, относящихся к 90-м годам XVIII в. и изданных в Лейпциге в 1817 г.). «Антиномия зависимости мира от первой причины (деист Клеант) и вечной каузальной детерминации, *determinatio in infinitum* (натуралист Филон), разрешается как четвертая антиномия Канта» (69, стр. 135).

Кант описывает отличие антиномий от формально-логических ошибок в соответствии с отличием трансцендентальной иллюзии от логической (11, т. 3, стр. 400). Именно трансцендентальная иллюзия ведет к появлению антиномий, и только их разрешение приводит к торжеству регулятивного, истинного применения разума над его ошибочным, трансцендентным применением.

Как увидим, «разрешение» антиномий Кантом далеко от подлинного их преодоления и глубоко метафизично. Но концепция регулятивного применения разума частично предвосхищает диалектическое существо эвристической трактовки антиномий как ориентира исследователя, нацеливающего его на выяснение путей достижения реального синтеза, а не на доказательство будто бы совершенно одинаковой и вполне точной обоснованности тезиса и антитезиса. Поэтому-то Кант писал, что антиномии чистого разума суть «благовторное заблуждение» (11, т. 4, ч. 1, стр. 438; ср. т. 6, стр. 126). Однако сам Кант сначала занялся именно таким, в действительности не осуществимым, доказательством. Разрешение же антиномий, к которому он затем

переходит, далеко от реального синтеза и, как это обнаружится, вообще не есть синтез.

Как бы то ни было, Кант вполне был прав, отказываясь рассматривать выражения типа «А и не-А» как истинные и считая их антиномически «заостренными» проблемами. (Гегель впоследствии внес сюда некоторую неясность, понимая «заостренность» противоречий по-разному.) Итак, антиномии суть не истины, а проблемы (ср. 72). Перед нами «гипотетическое применение разума, основанное на идеях, [рассматриваемых] как проблематические понятия» (11, т. 3, стр. 555). Регулятивная гипотетичность и проблематичность у Канта никогда не становятся твердой истинностью знания, и его антиномиям чужда роль этапа на пути движения от относительных истин к абсолютным. В целом антиномии Канта обладают следующей пятиступенчатой структурой: трансцендентальная иллюзия → формулировка антиномий → доказательство тезисов и антитезисов → разрешение антиномий → регулятивное применение трансцендентальных идей.

В антиномиях Канта нашли свое выражение действительно фундаментальные философские проблемы, хотя они и далеко не исчерпывают всех их. Каждая из них — это такой вопрос, «на который всякий человеческий разум необходимо должен натолкнуться в своем движении вперед». В общем тезисы антиномий представляют идеалистическую точку зрения, а антитезисы — точку зрения метафизического материализма, но вторая антиномия может быть истолкована по-разному, в зависимости от того, что понимать под изначально «простыми частями» — тела-атомы Демокрита или же души-монады Лейбни-

ца. В первой антиномии тезис сформулирован в духе религиозных доктринеров, а антитезис соответствует материалистической мысли, но изучение источников этой антиномии приводит к более сложному результату: тезис первой антиномии выведен из деистического учения Ньютона о времени и пространстве, а антитезис — из соответствующей спекулятивной концепции Лейбница. И здесь представлена наиболее сильная, диалектическая часть его взглядов — положение о невозможности времени и пространства вне и независимо от реальных сущностей (см. 47, стр. 152—153; ср. 70).

В конфликте тезисов и антитезисов — большое диалектическое содержание, но только часть его раскрывается Кантом, ибо этот конфликт не находит у него ни органического разрешения, ни выхода в действительный мир.

Трансцендентальная иллюзия не была бы таковой, если бы тезисы и антитезисы антиномий не были бы в равной, и притом в высокой, мере доказательными. Они должны доказываться безупречно с точки зрения тех, кто еще не поднялся до позиций дуализма Канта. В этом случае они, столкнувшись с парадоксальной ситуацией, вынуждены будут искать выхода из нее посредством перехода на позиции этого дуализма. Таков замысел Канта.

Но на деле доказательства тезисов и антитезисов у Канта вообще не получились, в большинстве случаев они несостоятельны, хотя и выглядят замысловато.

Как правило, Кант пытается доказывать аподигически, т. е. от противного. Он доказывает тезис первой антиномии путем ссылки на то, что если допустить противоположное, т. е. без-

начальность мира во времени и неограниченность его в пространстве, то тогда каждый момент времени завершал бы поток бесконечности, а это невероятно. Аналогично рассуждает он и о пространстве: наличие безграничной его протяженности означало бы существование актуальной бесконечности, а это столь же невероятно.

Это доказательство ошибочно. Когда Кант заключает, будто «бесконечный прошедший мировой ряд невозможен» (11, т. 3, стр. 404), он подменяет безначальность мира понятием его незавершенности, указывающим на отсутствие в ряду числового отсчета не начала, а конца. Но ведь нет ничего логически невозможного в том, что до всякого фиксированного данного момента протекла вечность в виде с одной стороны ограниченного настоящим луча времени. Кант не замечает этого, так как он мыслит здесь в традиционно рационалистическом русле и ошибочно отождествляет бесконечную последовательность интервалов времени с осознанием этой последовательности субъектом, что находит свое выражение в последовательности актов счета. Третья из этих последовательностей актуально, конечно, не осуществима, а первая существует объективно и независимо от того, есть ли она или нет вторая и возможна ли нет последняя из них. Подменив последовательность времени последовательностью счета времени, Кант создал себе иллюзорную возможность выведения незавершенности потока времени из факта его безначальности, а саму незавершенность стал рассматривать как выражение невозможности существования бесконечности. Кроме того, Кант необоснованно перенес рассуждение

о потоке «чистого» времени на существование вещей во времени. Несостоятельно и доказательство второй части тезиса первой антиномии, где Кант опять апеллирует к невозможности сосчитать все части пространства. Здесь еще более очевиден субъективный исходный пункт кантовского доказательства: вопрос ставится только о том, что «мы можем представить себе».

Но ход доказательства обнаруживает не только рационалистский субъективизм. По сути дела первая антиномия Канта указывает на парадоксальную диалектику конечного и бесконечного. Если придать этой антиномии собственно математический характер, то в наши дни она вводит в гущу споров вокруг различных типов бесконечного в теории множеств. Если же, наоборот, придать ей характер непосредственно физический, то ее можно поставить в связь с проблемой существования изначальных состояний мегагалактик, кривизны Вселенной и т. п.

При доказательстве антитезиса первой антиномии Кант опирается, в частности, на схоластическое ухищрение типа «осла Буридана»: все моменты времени совершенно в равном положении, и нет никаких оснований в пользу того, чтобы мир возник именно в какой-то один, а не другой момент прошлого. Антитезис первой антиномии все-таки истинен, но его правота достигается всей полнотой человеческой практики и научного познания, к которым Кант здесь не обращается.

Тезис второй математической антиномии, утверждающий предел делимости частиц, или неделимость субстанций вообще, или, наконец, неуничтожимость субстанции-души, доказывается Кантом также искусственно: все сложное со-

стоит из простых частей, и если допустить, что таковых нет, то не было бы и ничего сложного, ибо «мы устранили мысленно все сложение». Тут Кант заранее исходит из схоластического положения, что всякая субстанция «проста» (не избежал его и такой враг схоластики, как Декарт), а все простое неуничтожимо. Значит, признается и бессмертие души.

Логичнее антитезис второй антиномии, утверждающий бесконечную делимость всех существующих вещей. Кант резонно ссылается на то, что никакой абсолютной «простоты» никто и нигде не находил и все протяженное в принципе делимо. Поскольку Кант исходит из всеобщности геометрии Эвклида и свойственного ей континуума, его доказательство имеет вес. Гегель заявил о доказательстве антитезиса второй антиномии, что «...вообще здесь нет доказательства, а есть лишь предположение» (26, т. 1, стр. 267). И все же аргументация Канта в пользу антитезиса второй антиномии серьезна: составляющие мир вокруг нас вещи имеют относительные пределы своего деления, и они же бесконечно делимы, они прерывны и непрерывны. Эту диалектику развивает Гегель фактически вслед за Кантом, признавая (хотя и не всегда последовательно) существование узловых точек относительной дискретности строения вещества. Вторая антиномия Канта подводит к реальной диалектике мира.

Анализ динамических антиномий обнаруживает неясности. Не понятно, о чем идет речь в третьей антиномии. В тезисе говорится о происхождении мира, но потом Кант рассуждает так, словно его занимает проблема наличия «свободных причин» внутри уже существующего

мира. В антитезисе же речь идет не то о человеческой свободе, не то о «свободной причине» вне мира. И если на этом остановиться, то здесь никакой антиномии нет: ведь тезис и антитезис толкуют о разных предметах. Но затем становится ясно, что здесь идет речь о том, есть ли вообще некое свободное начало (коль скоро оно «свободно», оно есть именно начало) или его нет. Эта, третья, антиномия касается диалектики свободы и строгой причинности. В четвертой же антиномии под вопросом, существует ли «абсолютно необходимое существо», скрывается проблема случайности и необходимости.

Доказательство тезиса третьей антиномии основано у Канта на том, что допущение бесконечно уходящих в прошлое каузальных связей принесло бы с собой будто бы логическое противоречие. Но никакого противоречия здесь нет. Правда, Кант ссылается на то, что принятие каузальной бесконечности лишает нас полноты синтеза, но тем самым он возвращается к шаткому доказательству тезиса первой антиномии.

Доказывая антитезис третьей антиномии, Кант резонно ссылается на то, что включение абсолютной свободы в каузальные связи природы (здесь не важно: как начальное или же как одно из последующих звеньев этих связей) сделало бы единство опыта невозможным и внесло бы в него хаос. Впрочем, Канту было достаточно здесь напомнить свою трансцендентальную аналитику, где уже было признано, что явления природы подчинены закону причинности без исключений. Но достаточна ли та ссылка, к которой он здесь прибегает? Она была бы достаточна при том условии, что речь может идти о существовании только «чистой» свободы и

никакой другой. В этом антитезисе Кант рассуждает на уровне метафизического материализма XVIII в., для которого «свобода» и означала беспричинность и произвольность (если не имелась в виду «свобода» как познанная необходимость). Кант апеллирует и к антитезису первой антиномии: «Если вы не допускаете в мире ничего математически первого во времени, то вам нет нужды искать также и динамически первое в отношении причинности» (11, т. 3, стр. 421).

И наконец, о последней, четвертой, антиномии. По своему логическому строению она подобна своей предшественнице, хотя доказательство ее тезиса, пожалуй, «единственное, которое Кант отчасти вел прямо» (41, т. IV, стр. 532). Утверждая, что должно иметься абсолютное причиняющее начало для всех последующих изменений в мире, он повторяет довод в пользу тезиса третьей антиномии.

Кант замечает, что в четвертой антиномии «...из одного и того же аргумента в тезисе выводится бытие первосущности, а в антитезисе, с той же строгостью,—небытие ее» (11, т. 3, стр. 429). Это получается как раз оттого, что в тезисе этой антиномии Кант отказался от хода доказательства от противного. Философ подчеркивает, что возникающее в этой антиномии противоречие происходит не от логических ошибок, а от более глубокой противоречивости разума, но приведенный им в пояснении к антитезису пример этого не доказывает. Он ссылается на два взаимопротивоположных вывода из факта, что Луна при своем движении вокруг Земли всегда обращена к ней одной и той же стороной, но ведь выбор одного из двух ответов (Луна вращается или же не вращается вокруг своей

оси) однозначно зависит от выбора точки зрения наблюдения.

Общий вывод таков: равной и полной обоснованности тезисов и антитезисов антиномий чистого разума у Канта не получилось. Но замысел его был глубок: равная и полная обоснованность должна была бы иметь место при том неперенном условии, что все четыре антиномии разворачиваются в области понятий о некоем едином мире, который поддается то «догматической», т. е. идеалистической (в тезисах), то «эмпирической», т. е. материалистической (в антитезисах), интерпретации. Но точное соблюдение этого условия невозможно, так как две взаимопротивоположные философские интерпретации сильно изменяют смысл употребляемых в них терминов «мир», «начало», «причина». Поэтому когда Кант ищет радикального выхода из антиномий путем различения между «двумя» мирами — явлений и вещей в себе, — он косвенно указывает тем самым на факт непримиримости двух основных философских направлений. Комментаторы признают, что «формулировка из примечания к антитезису третьей антиномии поистине близка к атеизму» (46, стр. 381), тогда как, например, тезис четвертой антиномии есть сосредоточение религиозно-идеалистической точки зрения. Антиномии Канта не оставили равнодушными ни одного из крупных мыслителей вплоть до наших дней (ср. 27).

Как мы видели, за исключением антитезиса, второй антиномии, все остальные антитезисы и тезисы остались Кантом не доказанными (даже при учете указанного выше условия). Но это не значит, что все они ложны. Правота — на стороне всех четырех тезисов, но если их пони-

мать не метафизически: доля относительной истины есть по крайней мере во втором и третьем тезисах, когда они взяты в единстве со своими антитезисами; входящие в них термины «простота» и «свобода» надо будет понимать в диалектическом смысле.

А где то спасительное средство, которое выведет бы разум из тупиков антиномий? Отказываясь от критерия практики, Кант утверждает, что «само решение этих задач никогда нельзя найти в опыте...» (11, т. 3, стр. 446). Искомое решение он обещает только ценой полного принятия посылок его агностицизма, априоризма и дуализма. И потому Кант считал свои антиномии одним из доказательств правоты своего идеализма. «...Посредством антиномий мы можем косвенно доказать трансцендентальную идеальность явлений...» (11, т. 3, стр. 461, ср. 81, Bd. 2, S. 515). В действительности же дело происходит наоборот: чувствуя шаткость своей аргументации, Кант прибегает в качестве якоря спасения к простому постулированию принципов своей философии, как якобы уже доказанных. Но нужны ли тогда вообще антиномии чистого разума для философии Канта?

Ряд комментаторов отвечают на это отрицательно (и они с тем большей легкостью идут на такой ответ, что многим буржуазным теоретикам наших дней диалектика неприятна). Поскольку судьба математических антиномий предопределена трансцендентальной эстетикой, а ответы Канта насчет динамических антиномий вытекают из трансцендентальной аналитики, то все громоздкое предприятие с доказательствами тезисов и антитезисов выглядит излишним, и вообще невозможным. «...Раз Кант признает, что анти-

тезисы имеют значение для (теоретического.— И. Н.) познания явлений и что в мире явлений научное познание отвергает тезисы, то остается непонятным,— как же возможно было раньше чисто теоретическим путем одинаково доказывать как тезисы, так и антитезисы?» (23, стр. 85). Но если бы их доказательства были безупречными, то были бы излишними и ложными Кантовы решения антиномий. Выход из этого противоречия состоит в том, что по замыслу Канта, как мы отмечали, доказательства тезисов и антитезисов не могут и не должны быть совершенно неуязвимыми. Но важно и то, что своими антиномиями Кант хотел подчеркнуть противоречивость рационального познания глубинных категориальных проблем, обнаруживающуюся тогда, когда в категориях начинают видеть не только инструмент упорядочения опыта.

Общий принцип разрешения своих антиномий Кант основывает на определенных логических соображениях — на использовании различия между контрадикторными (Кант называет их «аналитическими») и контрарными (в его терминологии — «диалектическими») противоположностями между суждениями. При контрадикторности одна из сторон противоречия нацело отрицает вторую из сторон, и здесь действует закон исключенного третьего. При контрарности отрицание совершается так, что его результат содержит в себе нечто положительное, и закон исключенного третьего теряет силу, ибо возможно и некоторое иное третье, также противоположное первому суждению. Тезисы и антитезисы математических антиномий контрарно противоположны друг другу. «...Если я го-

ворю,— поясняет Кант,— что мир не имеет начала, а существует вечно, то я утверждаю больше, чем нужно для противоположения (контрадикторного. — *И. Н.*), ведь помимо того, что я указываю, каков не есть мир, я еще указываю, каков он есть» (11, т. 6, стр. 254). Контрарная противоположность отдаленно напоминает противоположность собственно диалектическую (в гегелевском смысле), так как отрицание в ней означает переход в иное (у Гегеля: в свое иное). Контрарные противоречия допускают «третье» положение вещей, и Кант хочет как раз эту «третью» возможность использовать. Реализация данной возможности для математических и динамических антиномий достигается им по-разному: во-первых, после уточнений он объявляет оба суждения, т. е. тезисы и антитезисы, ложными, а во-вторых,— при определенных условиях — оба истинными (т. е. они приближаются к положению субконтрарных суждений). Кант выражает это следующим образом: в антиномиях первого типа спор «отвергается», а в антиномиях второго типа «улаживается». Условие такого «улаживания» и вообще «третье» решение Канта состоит в различении мира явлений и мира вещей в себе.

Решением математических антиномий он считает выявление ситуации, в которой «сам вопрос не имеет смысла». Кант разрушает саму постановку этих антиномий, утверждая, что к миру вещей в себе вне времени и пространства свойства «начала», «границы», «простоты» и «сложности» не применимы, а мир явлений никогда не бывает нам дан во всей полноте именно как целостный «мир», эмпирия же фрагментов феноменального мира вложению в эти характеристи-

ки не поддается: ведь за пределами существующего опыта всегда остается опыт еще не учтенный, но возможный (поэтому неокантианец Г. Коген стал даже опыт рассматривать как вещь в себе). Получается, что «тезис трактует ноумены, как если бы они были феномены, данные в опыте; а антитезис трактует феномены, протяженные тела, как если бы они были ноумены» (57, стр. 289). Значит, все утверждения первых двух антиномий должны отпасть как лишенные смысла.

В отношении динамических антиномий Кант утверждает, что в их тезисах, а с другой стороны, в антитезисах налицо различные субъекты, скрывающиеся до их уточнения под общим для них термином «мир». Итак, Кант «разводит» тезисы и антитезисы в разные стороны: оба противоположные друг другу утверждения «могут быть истинными в различных отношениях» (11, т. 3, стр. 496) в том смысле, что относятся к разным мирам. Затем Кант предполагает регулятивную истинность тезисов третьей и четвертой антиномий для вещей в себе и признает истинность их антитезисов для явлений.

Конечно, оперирование неуточненным понятием «мир вообще» должно приводить к ошибкам, и Кант прав, предупреждая против этого. Верно и то, что в науках, а тем более в философии бывают псевдопроблемы, а уточнение различных смыслов терминов, входящих в состав проблем, полезно и необходимо. Но не псевдопроблемы делают погоду в научном и философском познании, а уточнения терминов далеко не всегда достаточно для разрешения подлинных проблем. Что касается операции, проделанной Кантом над динамическими антиномиями, то

отчасти она напоминает гегелевскую диалектическую ситуацию; ведь оба суждения, фиксирующие стороны объективного диалектического противоречия, истинны! Но здесь по сути дела не непосредственно объективные противоречия, а лишь противоречия их познания, и «разведение» обоих суждений в «разные стороны» еще не означает диалектического синтеза (хотя иногда оно для разрешения проблем бывает необходимо). Впрочем, строго говоря, Кант не утверждает истинности всех четырех суждений, входящих в динамические антиномии: истинными оказываются у него *иные* суждения, возникающие из прежних в итоге известного нам преобразования, т. е. расчленения понятия «мир» на два разных понятия «мир явлений» и «мир вещей в себе». Что касается замысла «третьего» решения вообще, то он может быть согласован с подлинной диалектикой познания: ведь диалектический синтез и есть такое «третье» решение в принципе. Вспомним замечание Энгельса о том, что истиной в решении антиномии дискретности и непрерывности материи будет «ни то, ни другое» (4, стр. 560), а нечто третье. Но это «третье» не есть принятие существования двух кантовских миров.

Истолкование «синтеза» тезисов и антитезисов антиномий у Канта проникнуто априоризмом и агностическим дуализмом. Он отвергает возможность разрешения антиномий путем действительного синтезирования рационального ядра антитезисов и тезисов на более высоком познавательном уровне. Здесь Кант расходится с принципом подлинно положительного разрешения проблем. Этот принцип был намечен затем Фихте, Шеллингом и особенно Гегелем.

Для марксистов логически узкие и односторонние, а философски идеалистические схемы решения Кантом антиномий, конечно, не приемлемы. «Критический» Кант не развил плодотворных догадок своих ранних «Мыслей об истинной оценке живых сил» (1746), в которых имелась верная мысль о том, что для решения этой проблемы надо синтезировать то лучшее, что было у Лейбница и у Декарта (11, т. 1, стр. 81). Зрелый Кант только в двух-трех случаях несколько расширил набор возможных вариантов логической структуры антиномий. Так, антиномию практического разума о том, чем определяется — добродетель счастьем или, наоборот, счастье добродетелью, он разрешает так, что тезис и антитезис становятся истинными без обращения к учению о двух мирах. Антиномии в учении о телеологии и искусстве похожи по строению на антиномии чистого разума. Антиномий в чувственном познании он не заметил. Великое учение о противоречиях познания волей его автора стало ограничивать область собственного действия в силу того, что Кант сосредоточил это учение вокруг дуализма веры и знания. Но интересы и склонности «докритического» Канта помогли отчасти преодолеть эту узость его интересов.

Это выразилось в том, что «под» уже известным нам разрешением Кантом математических антиномий в смысле их уничтожения обрисовывается *второе их решение*. Следуя материалистическому естествознанию своего века, Кант склоняется к определенному признанию для области явлений правоты их антитезисов. В доказательстве 3-й теоремы второго раздела «Метафизических начал естествознания» (1786) есть рассуж-

дение о том, что «материя стремится расшириться во все стороны за пределы занимаемого ею пространства» (11, т. 6, стр. 96), а в 4-й теореме того же раздела говорится, что «материя делима до бесконечности, и притом на части, каждая из которых в свою очередь есть материя». Так в космологическом споре между идеалистами и материалистами Кант признает правоту вторых, приближая тем самым математические антиномии по способу их разрешения к антиномиям динамическим. Недаром русский идеалист Вл. Соловьев гневно обвинял Канта в том, что он осуществил контрабандный провоз «догматического материала через критическую таможню» (37, стр. 336).

Но способ решения динамических антиномий, конечно, не мог удовлетворить немецких диалектиков начала XIX в. Гегель писал, что Кант «превращает так называемое противоречие (*Widerstreit*) в нечто субъективное, в котором оно, конечно, все еще остается той же видимостью, т. е. столь же неразрешенным, как и раньше» (26, т. I, стр. 264). Анализ антиномий познания завершился у Канта не открытием объективной диалектики вещей, а запрещением познающему мышлению выходить за пределы опыта. Как указывал Ленин, с пути диалектики Кант свернул на метафизическую дорожку. «...Антиномия чистого разума неизбежно приводит к... ограничению нашего познания...» (11, т. 6, стр. 215).

Но вместе с тем Канту принадлежат огромные заслуги в области исследования познающего мышления. Верно, что Кант указал на противоречивость разума и мышления вообще. Точнее говоря, Кант указал на то, что познание

движется в русле то и дело возникающих и требующих своего разрешения гносеологических противоречий. Природа разума есть полемика, лишенная произвольности. Именно в этом смысле Кант указал на «двойственный, противоречивый интерес» познания и на своеобразную «хитрость разума» (11, т. 3, стр. 526). Тем самым он предвосхитил некоторую часть функций диалектической логики, которая должна разрабатывать механизмы разрешения проблемных ситуаций как в философии, так и в остальных науках. «...Установление этих (Кантовых. — И. Н.) антиномий все же остается очень важным и достойным благодарности результатом критической философии...» (25, т. I, стр. 98). С Канта начинается анализ диалектики процесса познания в связи с ее отличием от диалектики вещей, и в этом был один из важных отправных пунктов формирования материалистической диалектики Маркса и Энгельса.

Нельзя, однако, забывать о специфических функциях антиномий чистого разума в философии самого Канта. То их разрешение, которое дает им философ, как бы «обратной связью» воздействует на породившую их космологическую идею в четырех ее частных видах. Коль скоро человеческий разум не в состоянии дать определенные ответы о характере категориальных отношений в мире noumenon, то из антиномий вытекают следующие три вывода: (1) совет рассудку ограничиваться регулятивной деятельностью упорядочения опыта; (2) рекомендация разуму истолковать решения, касающиеся тезисов и антитезисов антиномий, только в регулятивном смысле; (3) предложение понять саму космологическую идею

только как регулятор движения мысли о природе к целям систематического единства, к которым она заведомо не может даже приблизиться, но которые рассматривает, как если бы они были достижимы (см. 11, т. 3, стр. 534, ср. 642). Итак, перед нами три регулятивности, объединенные априористским толкованием.

Рассмотрим теперь третью идею чистого разума.

9. ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕЯ ЧИСТОГО РАЗУМА

Динамические антиномии чистого разума привели, между прочим, к такому результату: в эмпирическом мире нет ни свободы, ни абсолютного существа, но то и другое могло бы быть в мире трансцендентном, правда, уже в особом ноуменальном виде. Это не вытекает из регулятивного рассмотрения названных предметов, но добавляется к нему и подкрепляет его же действие: будем исходить из того, как если бы эти предметы в мире вещей в себе существовали, и, может быть, они в нем существуют. Проблема остается в «Критике чистого разума» теоретически открытой.

В третьей, теологической, идее чистого разума вопрос о бытии абсолютного существа ставится еще раз специально. Согласно этой идее (ее Кант называет «трансцендентальным идеалом» чистого разума), выдвигается существование бога в смысле принципа полной совокупности всего действительного и возможного, т. е. тотального синтеза. Судьба третьей трансцендентальной идеи фактически предрешена результатами четвертой антиномии. Но, несмотря на это, Кант методично рассматривает и отвергает все основные «доказательства» существования бога, имевшие в его время хождение среди христианских теологов,— космоло-

гическое, физико-теологическое и онтологическое. Критика этих трех доказательств Кантом завершала начатое учением об антиномиях изгнание бога из мира явлений.

Космологическое доказательство состоит в ссылке на необходимость того, что в непрерывной цепи причин и следствий окружающего нас мира существует изначальная причина, безусловная сущность. Кант опровергает его двояко. Сначала он указывает, что каузальная цепь не может быть непрерывной, ибо категориальной каузальности в вещах в себе нет, а безусловная сущность в эту цепь вплетена быть не может. Это уже известный нам мотив. Затем Кант, используя рационалистическую выучку школы А. Баумгартена, сводит структуру космологического доказательства к доказательству онтологическому, воедино связывая их судьбы: если будет доказано, что последнее несостоятельно, то то же самое придется тогда сказать и о первом.

Сведение происходит так. Есть различные модификации онтологического доказательства, и в своих истоках оно опирается на тождество понятий всесовершенства, всереальности и высшей необходимости как «предикатов бога». Этот ряд отождествлений и используется Кантом. Он замечает, что космологическое доказательство связано с понятием необходимой-де верховной причины, а та «вытягивает» за собой всю вереницу перечисленных признаков. Предполагают, что от «всереальнейшей сущности можно заключать к абсолютной необходимости существования; это то самое положение, которое утверждалось в онтологическом доказательстве...» (11, т. 3, стр. 527).

Нечто подобное происходит и с физико-теологическим доказательством, ссылающимся на наличие в природе «разумной целесообразности». Но «самое большее, чего может достигнуть физико-теологический аргумент,— замечает Кант,— это доказать существование *зодчего мира*, всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не *творца мира*, идее которого подчинено все...» (11, т. 3, стр. 541). Рассуждения, посредством которых Кант развенчивает физико-теологическое доказательство, сжато повторяют аргументацию Юма в его «Диалогах о естественной религии» и, видимо, заимствованы оттуда. Кроме того, Кант обвиняет физико-теологический аргумент в незаконном перенесении категориальной причинности в мир вещей в себе, а также показывает зависимость этого аргумента от онтологического доказательства. Таким образом, «онтологический аргумент все еще составляет *единственно возможное основание для доказательства...*» (11, т. 3, стр. 540).

Критический анализ известного онтологического доказательства бытия бога Кантом — это заметная страница в истории научного атеизма: его результаты подкрепляют атеизм, а аргументация близка к материалистической. Но она покоится на двух разных основаниях.

Первое из них состоит в отрицании тождества мышления и бытия. С помощью этого основания Кант отвергает также и онтологическое доказательство Лейбница в виде заключения от возможного к действительному: если в сознании все возможное и оказывается действительностью мысли, то ведь только одной лишь мысли (11, т. 5, стр. 431). Здесь Кант рассуждает по сути

дела как материалист, и не удивительно, что Гегель стал ему, но неубедительно, возражать.

Некоторый диссонанс в ход мыслей Канта вносит второе основание, введенное им для усиления первого. Он утверждает, что «...бытие не есть реальный предикат...» (11, т. 3, стр. 521) вещи. Еще в «докритический» период он писал о том же, указывая, что такая точка зрения не ведет ни к какому противоречию (11, т. 1, стр. 413). ...Существование вовсе не есть предикат, а следовательно, и не предикат совершенства...» (11, т. 1, стр. 501). Кант имеет в виду, что в понятиях предикаты бытия всегда как бы «внедрены» в субъекты предложений, так что если некто полагает некоторого субъекта, то тем самым (опять же в мысли!) полагаются и все его предикаты. Если же данного субъекта не полагать, то тем самым в мысли исчезает и его бытие. Значит, можно «не полагать» понятия бога, т. е. отрицать его существование без какого-либо логического противоречия. «Полагать» же обоснованно — значит исходить из внемыслительных фактов, и потому для того, чтобы придать некоторой вещи действительное существование, надо «выйти из» понятия.

Но Кант не довел здесь своих рассуждений до логического конца. В действительности из них вытекает прямо противоположный результат, а именно: если для утверждения действительного существования вещи, в отличие от существования мыслительного, нельзя удовлетвориться уже имеющимся содержанием понятия, а следует «выйти из» него, значит «реальное существование» есть *содержательный* предикат. Это невольно признает и сам Кант, когда он пишет: «...в случае действительности пред-

мет не только аналитически содержится в моем понятии, но и прибавляется синтетически к моему понятию...» Вопреки прежним метафизикам он считает, что экзистенциальные суждения синтетичны, так что их можно отрицать непротиворечиво. Значит, «реальное существование» есть содержательный предикат. Здесь Кант допустил ошибку, смешав «реальное существование», которое есть предикат, с «существованием мыслительным» или неопределенным, которые оба предикатами на самом деле не являются (см. 40, стр. 158—159), что и было хорошо им же самым показано. Но почему эта ошибка появилась уже у раннего Канта? Видимо, в силу некоторого гносеологического парадокса, так как оказалась в то время удобным средством для преодоления вольфианского отождествления мышления и реального бытия, т. е. для критики онтологизации мысли. Теперь Кант использовал ее для критики онтологического аргумента теологов. А исправление этой ошибки не только не ослабляет доказательной силы критических рассуждений Канта, но, наоборот, усиливает их.

Итак, Кант меткими ударами сразил онтологическое доказательство, а вслед за ним окончательно падают и основанные на нем доказательства космологическое и физико-теологическое. Что же дальше? И здесь снова вступает в действие принцип регулятивного истолкования идей. Теологическая идея, для Канта,—это регулятор оценки религиозных представлений людей, роль которого до «Критики практического разума» остается не вполне ясной. Эта идея может быть использована и в интересах политического прагматизма религиозной концепции Гоббса, и для телеологического истолкования

природы, и для обоснования морали. Уже теперь она определенным образом направляет психологическую идею чистого разума.

Оказывается, что человек мог бы обладать душой-субстанцией и свободой воли, если допустить, что он гражданин двух миров, а его душа есть вещь в себе в смысле не только ее непознаваемости, но и трансцендентности ее существования. В таком случае, оставаясь подверженной всему категориальному диктату феноменального мира, она могла бы одновременно быть нетленной и свободной. Позднее Кант даже скажет, что идея свободы — «единственная среди всех идей чистого разума, предмет которой — факт...» (11, т. 5, стр. 507—508). Это уже не ведет к атеизму и материализму, но, наоборот, отклоняет от них. Трансцендентальный идеал не с ними, но против них. Как бы то ни было, финал теологической идеи проникнут духом компромисса: существование бога теоретически «нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть». Между верой и знанием пока неустойчивое перемирие.

Итоги трансцендентальной диалектики неоднозначны. Попробуем сделать краткий обзор уроков антиномий и анализа трех трансцендентальных идей. Трансцендентальная диалектика Канта вновь, после эпохи Возрождения, утвердила тезис о том, что противоречие есть фундаментальный факт познания. Этот тезис оказал могучее влияние на дальнейшее развитие классической домарксистской диалектики в Германии. Разум вновь попытался возвыситься над рассудком и на этот раз — как диалектическое мышление над «метафизическим». Но стали забывать, что формальная логика, не будучи

метафизике тождественна, помогает диалектике преодолеть свои затруднения и преграды. Впрочем, у Канта формальная логика возникала из глубин той же самой трансцендентальности, от которой отправилась у него в свой путь и диалектика.

Иногда считают Канта и Гегеля в понимании диалектических антиномий антиподами, но это неточно. Кант вплотную подошел к пониманию связей между противоположностями. Подошел, но не вскрыл их: мы знаем, что он отправил их в разные миры, посоветовав разуму опасаться диалектики. Он не прав, ибо бояться следует не диалектики, но софистики и иррационализма. Но именно Кант начал трудный для разума процесс овладения диалектикой.

Теперь, в конце трансцендентальной диалектики, мы получаем ответ Канта на вопрос: как возможна «метафизика», т. е. (здесь) философия? Она возможна в четырех различных смыслах.

Во-первых, она может и должна быть построена как учение об априорных формах сознания и принципах конструирования научного знания, устанавливающее действие рассудка во всем поле гносеологических исследований без исключения. Вопреки догматикам-идеалистам XVII—XVIII вв. Кант отказывается видеть в априорных формах источник познания сверхчувственных вещей, но верит в них как в якобы надежный источник научной объективности. Во-вторых, философия возможна как естественное стремление человеческого ума проникнуть в неведомое и недостижимое. В-третьих, ей следует быть критикой всех прежних претензий на познание потустороннего мира. И, как увидим,

в-четвертых, философия может, по Канту, возродиться как регулятивная этическая онтология.

Поэтому, когда неопозитивисты, сводя предмет философии к изучению средств создания теоретических конструкций, ссылаются на Канта, их ссылки односторонни. Но они не безосновательны, поскольку философия Канта при всем многообразии ее содержания опиралась на метафизическое разобщение единства между вещами в себе и явлениями. Кант принял в трансцендентальной эстетике и сохранил в трансцендентальной логике берклианскую субъективизацию ощущений, а сравнение его с Коперником в этой связи приобретает особый оттенок: великий астроном справедливо поставил под сомнение очевидность чувственного познания, а Кант неосновательно довел это сомнение до торжества агностицизма. И уже на почве указанного разобщения возникли производные его формы — отрыв формы от содержания, теории от практики, знания от веры. Но в плане социально-классового источника Кантовой философии зависимость всех этих форм оказывается обратной.

«Критика чистого разума» завершалась большим отделом, озаглавленным: «Трансцендентальное учение о методе». Здесь Кант набрасывает программу построения философии, выделяя две основные ее области — «природу», т. е. изучаемый наукой мир явлений, и «свободу», т. е. сферу нравственных процессов, связанных с миром вещей в себе. В области природы философия упорядочивает то, что есть, а в области свободы исследует то, что должно быть. Здесь будет получен ответ на вопрос: что я должен делать? Но там же будет затронут вопрос: на что я могу надеяться?

Так теоретическая философия Канта, т. е. его теория познания, оказывается введением к «практической» части его философской системы, т. е. к теории морали. Но Кант мечтает и о дальнейшем расширении, а потом и завершении своей системы философии. Уже здесь он намечает задачу выяснить связь практического разума со спекулятивным (см. 11, т. 3, стр. 669). Он делает заявку и на метафизику природы и на трансцендентальную теологию, надеясь когда-либо создать целостную априорную философскую архитектонику, опирающуюся на гранитные устои Науки Эвклида и Ньютона и этики Долга Канта. Так возникает замысел философии как «науки наук», уже далеко за собой — пока в мечтах — оставляющей рубежи исходного критицизма.

Пока мы — на пороге «Критики практического разума» и должны осуществить переход от гносеологии к морали, от конструирования природы к обретению свободы (ср. 55, 78). Прежде феноменальная область знания была нацело отграничена от трансцендентной области веры; теперь философ надеется прорваться через эту границу «практическим» путем и через веру если и не придти к знанию о вещах в себе, то обрести зато нечто такое, что это знание заменит.

10. ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ КАНТА

В своей теории этики Кант утверждает примат практического разума над собственно теоретическим, главенство деятельности над познанием. Но что такое «практическое»? В широком смысле слова в практическую сферу своего учения он относит этику, учение о государстве и праве, философию истории и религии, антропологию. Но узкий смысл термина «практический» неотъемлем от понятия разума, и практический разум у Канта — это разум законодательствующий, а значит, создающий принципы и правила морального поведения. В «Критике практического разума» излагается теория этики, причем «практическое есть все то, что возможно благодаря свободе» (11, т. 3, стр. 658). «Практический разум» Канта в своей основе — это тот же самый разум, который в «Критике чистого разума» был теоретическим, но теперь иначе, чем прежде, применяется. Правда, по Канту, он перерастает в волю, производящую выбор и действия личности, согласно ее моральным понятиям. Но вместе с тем это все-таки разум, только обособившийся от своего прежнего применения, так как «практика» Канта в принципе не опирается на познание, потому что оно не в состоянии ничем ей помочь.

Примат практики у Канта означает первенство по значению для человека вопросов моральности поведения над вопросами научного познания. Выработывая принцип этого примата, Кант усвоил руссоистский мотив о независимости нравственного содержания личности от ее образования и сословного воспитания. Причем у Канта теоретическое познание самое большое в состоянии подтолкнуть моральную мысль человека к активности. С другой стороны, у него возникает надежда, что в сфере морального действия человеку удастся сомкнуться с трансцендентным, приобщиться к его содержанию (см. 11, т. 4, ч. 1, стр. 436).

Этика — главная часть философии Канта. Именно с размышлений над антиномиями, и в том числе над антиномией свободы, важной как раз для решения проблем этики, началось становление его «критицизма». «В центре кантовской философии стоит человек, его достоинство и его судьба» (52, стр. 65). «Докритический» Кант, вслед за Шефтсбери и Руссо, высказывался за этику чувства, но потом стал строить мораль на принципах онтологической двойственности человека, рационализма и антинатурализма. Его этика устремлена на должное, а не на сущее, она автономна и априорна. Под «автономностью» здесь понимается, в противоположность гетерономности, независимость моральных постулатов от неморальных доводов и оснований.

Взгляд Канта на человека как на онтологически двойственное существо, причастное двум различным мирам — явлений и вещей в себе, — необходимо вел к этическому «расщеплению» человека и сферы его поведения. Эмпирический

индивид и трансцендентная личность не могут обладать одними и теми же мерками оценки, выбора и действия, так что следует строить этику для человека — гражданина двух миров также и в моральном отношении, причем высшая нравственность не может быть выведена из эмпирии.

Рационализм кантовской этики означает убеждение философа в том, что не чувственные влечения и не порывы сердца, но разум должен судить о добре и зле. Поэтому, хотя «Критика практического разума» по своей основной структуре имеет аналогии с «Критикой чистого разума», в ней отсутствует часть, подобная трансцендентальной эстетике. Отсюда и анти-натурализм этики Канта. Он считает натуралистическую этику Гольбаха и Гельвеция не подлинной этикой, а предписываемую ею мораль — несовершенной. Даже и Руссо не вышел далеко за пределы этики себялюбия (см. 11, т. 4, ч. 1, стр. 427). Этика, основанная на чувственных потребностях, не обеспечивает чистоты нравов. Отношение Канта к чувственности здесь, по сравнению с гносеологией, куда более прохладное.

Отсюда — жесткий нормативизм этики Канта, который ориентируется на должное (Sollen) и противопоставляется этике дескриптивной (описательной), с ориентацией последней на реально существующее (Sein). Эту позицию он занял не потому, что разочаровался в современной ему действительности, а потому, что исходил из своего учения о двойственности человеческой природы, счел структуру всякого реально существующего в смысле морали поведения в принципе недостаточной и ущербной.

И поэтому этика Канта автономна. Автономия нравственной воли означает, что она закон для самой себя (см. 11, т. 4, ч. 1, стр. 283). Практический разум сам себе предписывает принципы нравственного поведения, находит их в себе в качестве своего внутреннего априорного побуждения. Он единственный источник морали, подобно тому как рассудок превратился у Канта, в соответствии с его «критицизмом», в единственный источник законов природы. Таким образом, автономность этики Канта, доведенная им до предела, прямо перерастает в априоризм. Для этой этики ориентиром оказываются не фактические поступки людей, а нормы, вытекающие из «чистой» моральной воли. Это этика долга. В априоризме долга Кант ищет источник всеобщности моральных норм. Неправомерно противопоставляя нормы существующей моральной практике людей, он переворачивает отношение между моральной волей и законом поведения: моральная воля у него априорно формирует закон, а не наоборот.

По мнению Канта, люди по своей эмпирической природе более злы, чем добры, ибо животный эгоизм толкает их к антиморальному злосердечию и коварству, несмотря на наличие у них влечения к общительности и задатков гуманности и личного достоинства. В этом он видит реальное противоречие (см. 11, т. 3, стр. 623). Лишь как существо в себе человек полностью нравствен и в этом смысле добр. Такая постановка этической проблемы Кантом соответствовала степени развития и положению немецкого бюргерства конца XVIII в. В те годы, когда английская буржуазия захватила чуть ли не полмира, немецкие бюргеры, не имеющие

экономической силы и еще неспособные к завоеванию политической власти, «дошли», по выражению Маркса, только до Кантовой «доброй воли» (2, стр. 184) и смогли утвердить буржуазные идеалы пока только в потустороннем мире, специально для этих идеалов предназначенном. Этические абстракции заменили собой реальную политику.

Но нет оснований сомневаться в общей буржуазной направленности этических концепций Канта. И это видно из характера его отношения к натуралистической этике французских просветителей. Кант возвышает их этику над животным эгоизмом, но также и принижает ее, упрекая в том, что она — самое большее — обосновывает поступки, не подлежащие порицанию, вместо того чтобы заняться обоснованием поступков, подлежащих одобрению. Просветительская мораль идет как бы по линии наименьшего сопротивления и нередко смешивает добродетель с пороком. Кроме того, она «догматична», так как ссылается на вечные законы природы.

Но здесь обнаруживается двойственность позиции Канта. С одной стороны, он безапелляционно утверждает, что эмпиризм искореняет нравственность: «...все эмпирическое... в высшей степени вредно для чистоты самих нравов» (11, т. 4, ч. 1, стр. 266), так что «эмпирические (т. е. основывающиеся на принципе житейского счастья. — *И. Н.*) принципы вообще непригодны к тому, чтобы основывать на них моральные законы» (11, т. 4, ч. 1, стр. 285). «Чем больше просвещенный разум предается мысли о наслаждении жизнью и счастьем, тем дальше человек от истинной удовлетворенности» (11, т. 4, ч. 1, стр. 230).

С другой стороны, Кант высказывается более умеренно. Он допускает, что счастье и полезные следствия воли, определяемой себялюбием, «могли бы, несомненно, служить вполне подходящим типом для нравственно доброго, но все же не были бы с ним тождественны» (11, т. 4, ч. 1, стр. 395). Отношение практического разума к натуралистической этике счастья в таком случае уже не таково, что он ее «совершенно исключает». Достаточно того, что «чистый практический разум сдерживает самолюбие, ограничивая его...» (11, т. 4, ч. 1, стр. 398). Эгоизм может стать просвещенным, а просвещение есть «великое благо». Тем самым этика счастья оправдана, но в отличие от законов рассудочного познания она не должна полностью возобладать даже в мире явлений. Кант увидел ограниченность буржуазного эгоизма, столь идеализированного Локком и французскими просветителями, и он стремится сузить поле его деятельности. Это видно из учения Канта о видах императивов в этике и из его взглядов на соотношение «легальных» и «моральных» поступков.

Императив — это правило, содержащее «объективное принуждение к поступку» определенного типа. Основных видов императивов, выделенных Кантом, два. Во-первых, — это гипотетические императивы, в смысле не «предположительных», но «зависимых от условий» и изменчивых. Такие императивы свойственны гетерономной этике, например, той, предписания которой определяются стремлениями к удовольствию и успеху и другими личными целями.

Среди поступков этого типа могут быть поступки, сами по себе заслуживающие одобрения:

это поступки, которые сами по себе не могут осуждаться; они, с точки зрения нравственности, допустимы, легальны.

Но Кант ратует за этику, обосновывающую такие поступки, которые в высшем смысле слова моральны. Основанием их являются априорные законы морали. Их априорность состоит в их безусловной необходимости и всеобщности. Это не значит, будто люди всегда их осознают, а тем более всегда им следуют или что все частные законы и правила поведения могут быть извлечены из них строго дедуктивным образом. Априорные законы морали не суть указания к конкретным поступкам, они лишь форма всякого конкретного морального воления, дающая ему общее направление. Сами они восходят к единому верховному принципу — категорическому императиву. Это императив аподиктический, необходимо безусловный. Как и императивы гипотетические, он вытекает из человеческой природы, но уже не из эмпирической, а из трансцендентной. Категорический императив независим от эмпирических побуждений. Он не признает никаких «если» и требует поступать нравственно ради самой нравственности, а не каких-то иных, в конечном счете частных, целей.

Соотношение между легальными и моральными поступками, между гипотетическими и категорическими императивами у Канта таково, что первые принижены, но не унижены: они оправданы несовершенной моралью и не «моральны», но они не антиморальны. Ведь один и тот же поступок, например спасение утопающего, если отвлечься от его мотивов (одно дело — расчет на награду и другое — бескорыстное стремление из одного только чувства долга), может ока-

заться и легальным и моральным. В одном и том же поступке могут соединяться оба типа поведения и «случайно».

Разграничительная линия между теми и другими поступками проходит на основании различия в их мотивах. Внимание Канта не столько к содержанию поступков, сколько к их мотивам говорит именно о неформальном подходе его к вопросу об оценке поведения людей. Важно не внешнее совпадение поступка по его «структуре» с требованием нравственного долга, но желание именно ему следовать, и притом ради долга, как такового, а не ради того, чтобы прослыть нравственным человеком и вызвать к себе симпатию, а заодно исполниться приятным чувством морального превосходства. Кант разъясняет, что в случае легального поступка это приятное чувство может ему предшествовать в виде предвкушения состояния самодовольства, но в поступке моральном нравственный закон и сам поступок непременно появляются одновременно. Интересно, что у Канта по сути дела именно этика легальных поступков приводит к формализму: ведь критерий «легальности» состоит именно в формальном соответствии поступков требованиям нравственности, хотя содержание сознания и внутренняя установка того, кто эти поступки совершает, могут не иметь с нравственностью ничего общего.

Этика легальных поступков соответствует области обыденного нравственного сознания, но также, как уже отмечено, и этике «разумного эгоизма» Гольбаха и Гельвеция. Воззрения Канта на нее низводят ее до уровня обычного буржуазного поведения, развенчивая тем самым идеализацию ее просветителями. Кант делает

это с той же самой буржуазной позиции, но еще недостаточно развитой и потому еще более охваченной идеализирующими иллюзиями. Незрелость немецкой буржуазии, которая еще не доросла до идей французских просветителей и не решается принять их,— вот что нашло свое выражение в Кантовом противопоставлении «чистой» нравственности «разумному» эгоизму. Предпочитая первую второму, Кант нимало не ниспроверг эгоизма, но зато принизил разумность.

Итак, согласно Канту, нравственно только то поведение, которое полностью ориентировано на требования категорического императива. Этот априорный закон чистого практического разума гласит: *«Поступай согласно такой максиме (т. е. субъективному принципу поведения.— И. Н), которая в то же время сама может стать всеобщим законом»* (см. 11, т. 4, ч. 1, стр. 279), т. е. может быть включена в основы всеобщего законодательства. Речь идет здесь о законодательстве в смысле совокупности общеприемлемых правил поведения для всех людей.

Уже из самой общей формулы категорического императива вытекает некоторая конкретизация его требований. Он ориентирует людей на деятельность и общежительность, прилагает предикат моральности к такой деятельности, которая осуществляется с постоянной «оглядкой» на ее социальные последствия и в конечном счете имеет в виду буржуазно понятое благо общества в целом. Кант вкладывает в формулу императива требование жить природосообразно, уважать себя и всех других, отбросить «скупость и ложное смирение». Необходима правдивость, потому что лживость делает невозможным обще-

ние между людьми; необходимо соблюдение частной собственности, так как присвоение чужого разрушает доверие между людьми, и т. д.

И все же категорический императив слишком формален. Поэтому его даже сближают с Гольбаховым императивом «разумного эгоизма». Ведь меркой «всеобщего законодательства» оказывается общественная польза, а значит, и личная польза данного члена общества. А далек ли императив Канта по своему содержанию от обязательского правила общежития *do ut des*?

Нельзя, однако, забывать о *форме* категорического императива, которая в приведенную выше его формулировку как раз не вошла. Ведь Кант имеет в виду, что, следуя императиву, нельзя искать какой-то, хотя бы и косвенной, для себя выгоды; поступать сообразно императиву надо именно потому и только потому, что это диктуется велением морального долга. Именно наш долг требует содействовать тому, чтобы люди жили, как подобает Людям, т. е. в обществе, а не как животные: «...каждый должен сделать конечной целью высшее возможное в мире благо» (11, т. 4, ч. 2, стр. 11).

И все же возникает вопрос: почему так? Поэтому, что все должно делаться во имя Человека. Абсолютное отрешение от эмпирии оказалось для Канта невозможным, хотя он и пытается убедить своих читателей в том, что не об эмпирических, а о трансцендентных интересах человеческой личности идет речь. Но разве процветание общества не в интересах посюстороннего человека? Ведь Кант дает вторую формулировку категорического императива: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого

другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» (11, т. 4, ч. 1, стр. 270). Существование человека «имеет в себе самом высшую цель...», недаром достоинство его личности выше любой другой ценности в мире: «...только нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, обладают достоинством» (11, т. 4, ч. 1, стр. 277). Итак, веление долга означает «*собственное совершенство и чужое счастье*» (11, т. 4, ч. 2, стр. 319).

Абстрактно-гуманистическая формула императива направлена против религиозного самоунижения. Он «...устранит, во-первых, фанатическое презрение к самому себе как к человеку (ко всему человеческому роду) вообще...» (11, т. 4, ч. 2, стр. 380). Далее императив призывает к активности, ибо необходимо «*деятельное, практическое благоволение*». И Кант полагает, что он разрешает свойственное «разумному эгоизму» противоречие между индивидуальным и общественным, которое глубоко укоренено в современном ему обществе. Совершенно для всех одинаковый нравственный интерес превращает людей в *равных* между собой соучастников «мира разумных существ как царства целей». Философ отмечает сословные традиции и предрассудки, игнорирует различия и перегородки между сословиями, провозглашает единый для всех мыслящих существ критерий оценки поведения. Категорический императив «будит чувство *уважения* к себе...». Всякий простой человек, бюргер, крестьянин вовсе не «подл» по сравнению с высшими сословиями и имеет не меньшее, чем они, право на моральное достоинство. «Не становись холопом человека.— Не допускайте безнаказанного попраiania ваших

прав другими» (11, т. 4, ч. 2, стр. 375). Мало того, он считает, что простые горожане заслужили гораздо больше уважения, чем дворяне. «...Перед простым скромным гражданином, в котором я вижу столько честности характера, сколько я не сознаю и в себе самом, склоняется мой дух» (11, т. 4, ч. 1, стр. 402). Буржуазная направленность этих заявлений несомненна.

Но насколько стимулирует человеческую активность императив Канта? Насколько действен его буржуазный гуманизм? Его ориентация на активность личности ослабляется компромиссными мотивами гражданского послушания и дисциплины: принцип верноподданничества доводится Кантом до требования покорности, соединенной, как у стоиков, с соблюдением собственного достоинства (см. 11, т. 4, стр. 12). Его гуманистическая действенность ослабляется формальным пониманием структуры нравственного поведения, доходящим в отдельных приложениях даже до антигуманных предписаний, которые стирают границу между моральными и легальными поступками, хотя имели целью, наоборот, эту границу закрепить. На самом деле, Кант не устает повторять, что наличие всяких иных, кроме следования моральному императиву, мотивов поведения, пусть самых положительных, замутняет «чистоту» нравственности. Дистанция между моральностью и легальностью начинает катастрофически уменьшаться.

Возникает парадокс: гарантией соблюдения моральности поступка оказываются неискренность и лицемерие, ибо моральным придется признать действие, соответствующее категорическому императиву, но выполняемое с противоположным чувством, например отвращения

к тому, кого спасают, и т. д. Эпиграмма «Сомнение совести» Ф. Шиллера не лишена оснований:

Ближним охотно служу, но увы! Имею к ним

склонность.

Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презрение
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг.

Это, казалось бы, соответствует учению философа, называвшего аффективную любовь к людям «патологической» и заявлявшего, что «...всякая примесь мотивов личного счастья препятствует тому, чтобы моральный закон имел влияние на человеческое сердце». Кант даже утверждал, что «человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни». А. Швейцер выразился о Канте резко: «За гордым фасадом он возводит убогий «дом-казарму»» (43, стр. 192).

Но тот же Кант допускал, что «забота о своем счастье может быть даже долгом...» (11, т. 4, ч. 1, стр. 421), и вовсе не утверждал, что следует поступать непременно вопреки естественным стремлениям и приятным переживаниям. Некоторое внутреннее противодействие, возникающее в человеке, может служить залогом того, что намеченный им поступок побуждаем не эгоизмом, но не культивировать в себе это противодействие Кант предлагает, а лишь следовать своему долгу, не обращая внимания на то, отразится это или нет на эмпирическом счастье. А выполнение долга само приносит «аналог счастью... самоудовлетворенность». Что касается отношения к другим людям, то Кант советует действовать моральным образом, просто-напросто вне зависимости от того, какое чувство вызывает в нас объект нашего действия. Но если

это чувство враждебное, то действовать вопреки ему «неприятная заслуга», а сама «ненависть к человеку всегда отвратительна...» (11, т. 4, ч. 2, стр. 337). Если нет в душе чувства любви, то пусть хотя бы будет чувство уважения. Продолжает оперировать Кант и термином «человеколюбие», понимая, впрочем, под ним только «навык склонности к благодеянию вообще».

Итак, Кант не хочет противопоставить долг счастью и превратить долг в неприятную обязанность, в преодолении отвращения к которой пришлось бы упражняться людям. Холодное равнодушие или неприязнь к людям вовсе не его идеал. С другой стороны, ожидать, что все люди будут в отношении друг к другу проявлять симпатию и любовь, было бы таким же наивным мечтанием, как и надеяться на то, что эгоизм сможет у всех людей стать «разумным». Зато вполне реально и правомерно требовать от каждого соблюдения его долга. Кроме того, Кант дальновидно предупреждает против неосмотрительного доверия к тем людям, которые внешне ведут себя безупречно, но внутренне движимы корыстолюбием и другими еще более низменными побуждениями. Вновь мы видим, что для Канта важна не чистая форма поступка, но ее соотношение с содержанием мотива.

Кант прав, что судить о людях надо не только по их поступкам, но и по мотивам, которыми они в этих поступках руководствуются. Не лишено оснований ни недоверие Канта к прекраснодушным обещаниям «осчастливить всех», ни его упование на общий нравственный интерес, который призван возвыситься над пестротой многообразия частных эмпирических стремлений. Но он не учитывает того, что поступки все

же никак не менее важны, чем их мотивы, и приучение к правильным поступкам есть одно из средств воспитания нравственных чувств. Ведь «в начале было дело». Неправильно и вырывать пропасть между долгом и счастьем. Неверно превращать человека в холодного служителя долга, наоборот, долг должен быть таким, чтобы он служил счастьем людей. А с другой стороны, сознание выполненного долга разве не делает людей счастливыми? Гуманистические стремления никогда не ослабляют верно понимаемого долга, но, наоборот, способствуют его исполнению. Из всех мотивов нравственного поступка Кант избирает предельно общий и потому неизбежно наиболее формально понятый мотив, максимально далекий от чувственности. Но он ошибся, так как никакая нравственность не существует без чувственности, т. е. как чистая нравственность. Другими словами, под чистой совестью он невольно понимает совесть, никогда не действовавшую в сложных житейских ситуациях (см. 73, стр. 124). Долг практикуемый не может оставаться долгом, замкнутым в своей «чистой» самодостаточности.

И все же Кант надеялся, что долг сможет сохранить свою девственную чистоту. В статье «О поговорке «может быть, это и верно в теории, но не годится для практики»» он развивает апологию долга в духе крайнего ригоризма. Не проявляя ни малейшего колебания даже в случае самых гротескных ситуаций, он придерживается того мнения, что и самое ничтожное и практикуемое в виде исключения нарушение долга было бы для моральной практики крайне губительно. Ведь «долг есть необходимость [совершения] поступка из уважения

к закону» (11, т. 4, ч. 1, стр. 236) морали, именно не признающая никаких исключений.

Долг есть могучая сила бескомпромиссной совести, и своим «торжественным величием» он создает фундамент человеческого достоинства. Широко известна и часто цитируется знаменитая тирада Канта, начинающаяся со слов: «Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы».

Таким образом, если французские материалисты теоретически утверждали буржуазные идеалы в виде этики земного счастья для всех без исключения, то Кант утверждает их в виде этики тотального долга, также не знающей никаких исключений. Но тем самым Кантов идеал «всеобщего законодательства» приобретает еще более, чем у его предшественников, иллюзорно надклассовый облик. Стремясь объять все многообразие жизненных положений и коллизий путем приведения их к единому знаменателю всеобщего долженствования, философ создал для них настолько растяжимые рамки, что в течение двух последующих столетий как среди академических профессоров-неокантианцев, так и среди ревизионистов марксизма нашлось немало охотников вкладывать в них самое различное — и чаще всего далекое от подлинных мыслей Канта — содержание.

Абстрактность и компромиссность не единственные изъяны этики Канта. Ее раздрает глубокое противоречие, вытекающее из ее собственных теоретических посылок, не имеющих ясной онтологической основы. На самом деле

Кант утверждает, что человек должен добровольно и свободно подчиниться зову категорического императива, выполняя его с наивозможной полнотой. Ведь насильственная мораль лишена смысла. Но человек приобщен к свободе лишь как ноуменальная личность, член мира вещей в себе. В феноменальной жизни и в своих поисках счастья человек подчинен строгой детерминации, и потому для мира явлений естественна только этика гипотетических императивов. Онтологическая раздвоенность человека приводит к этической дисгармонии. Однако *практический* интерес требует, чтобы мораль и свобода утвердились именно в посюсторонней, практической жизни, а не в жизни потусторонней, где «практика» теряет всякий смысл. Недаром Кант придал категорическому императиву, между прочим, и такую форму: поступай так, чтобы максимы твоего поведения могли бы стать всеобщими законами природы. Значит, эти максимы должны, так сказать, оттеснить эгоистическое поведение людей на периферию их деятельности, если не вытеснить его совсем. Для реализации категорического императива как раз требуется, чтобы основы всеобщего морального законоположения стали *максимами*, т. е. правилами поведения в эмпирической жизни. И это, по мнению Канта, происходит. «Практическая свобода может быть доказана опытом» (11, т. 3, стр. 159). Как же это и на какой онтологической базе могло бы быть осуществлено?

11. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭТИКИ. ПРОБЛЕМА РЕЛИГИИ

Согласование двух типов поведения в этике Канта в такой исходной ситуации, когда эмпирическая жизнь людей без изъятия следует гипотетическим императивам, может быть понято только так: любой, но тот же самый поступок легален для одного и морален для другого мира (из мира явлений здесь исключены все нелегальные поступки-преступления, хотя не совсем ясно, каким именно образом). Значит, у каждого фактически совершенного поступка налицо две различные мотивации, и он легален и морален одновременно. Здесь речь идет о «свободе и ее совместимости с естественной необходимостью (в одном и том же субъекте, но не в одном и том же отношении)» (11, т. 4, ч. 1, стр. 169). Но не понятно, как две мотивации уживаются в сознании одного и того же человека и как вообще можно различать поступки по их этической квалификации. Проблема еще более трудна: ведь Кант желает победы моральной мотивации, а значит, и торжества полного морального поведения, для которого уже нет легальных дубликатов во всей сфере феноменов. Здесь не избежать борьбы между двумя принципиально различными мотивациями, к тому же влекущими за собой различные поступки в одном и том же эмпирическом мире. Но каковы те

рычаги, посредством которых свобода и мораль могли бы в нем утвердиться?

Эта проблема поистине ахиллесова пята этики Канта. Предварительное ее решение, состоящее в том, что категорический императив реализуется в мире явлений только как *регулятивная тенденция*, явно недостаточно, тем более что от регулятивности здесь требуют значительно больше того, чем от нее получали в учении о рассудке, и непонятно, как императив морали вообще может в этот мир «проникнуть». Итак, задача в том, что мир свободы «должен иметь влияние» на мир природы. Прежде всего уточним те понятия свободы, которыми Кант оперирует в этом вопросе. В его философии есть четыре различных основных понятия свободы, которые по-разному связаны друг с другом и которые надо ясно различать, хотя сам Кант проводил это различие далеко не строго.

Во-первых, — свобода в смысле трансцендентальной способности. Это независимость рассудка от причин в рядах явлений, позволяющая ему выступать в роли чувственно необусловленного начала упорядочения этих рядов, которое и вносит в них причинность как априорный результат трансцендентальной деятельности. Априорное есть «практически необходимое», но оно же — теоретически способное «начинать бытие спонтанно».

Во-вторых, Кант принимает «относительное» понятие свободы в мире явлений. Поскольку этот мир пронизан строгой необходимостью, то свобода в нем может существовать в смысле осознанной необходимости опыта, наподобие «свободы» модуса-человека у Спинозы, который осмыслил только факт своей внешней зависимо-

сти и примирился с ним. Это — свобода в «космологическом смысле».

В-третьих, это собственно свобода в умопостижимом мире вещей в себе, «высший принцип свободы», «причинность через свободу». Как ее аналог может быть указана «свободная необходимость» субстанции и та познанная глубокая необходимость, до которой возвышается мудрец в системе Спинозы. Аналогия эта не случайна: ведь и у Канта моральные люди должны достичь сопричастия трансцендентной свободе.

В-четвертых, Канту приходится пользоваться обыденным понятием свободы как способности к произволу (*Willkür*) в эмпирическом мире. Это возможность человеческой воли выбирать между различными принуждениями чувственности, если не стать независимой от принуждений чувственности вообще. Когда Кант делает акцент на нее, то он невольно приближается к ортодоксальным религиозным взглядам (см. 15, стр. 40). Ведь это лишь «свобода в негативном смысле». Она — причина антиморального («злого») поведения, но без нее же было бы невозможно утверждение морали в царстве легальности. Откуда она берется, непонятно.

Кроме этих четырех видов свободы у Канта исследователи указывают на политическую свободу в смысле свободы от рабства и насилия вообще. Действительно, Кант пишет, что «свобода есть возможность поступков, которыми не нарушается чье-либо право». Он указывает на свободу в смысле права повиноваться только тем законам, на которые гражданин сам изъявил согласие. С другой стороны, для граждан любого государства требуется, чтобы никто не смог принуждать быть счастливым именно так, а не

иначе. Кант выступает против «рабства», под которым он имеет в виду также и крепостную зависимость. «Нет ничего ужаснее, когда действия одного человека должны подчиняться воле другого... рабство есть наивысшее зло в человеческой природе... Человек, зависящий от другого, уже не человек» (11, т. 2, стр. 218—220).

Но все дополнительные виды свободы у Канта возникают от соединения основных их видов, которые к тому же взаимодействуют друг с другом. Так, космологическая свобода есть косвенный продукт трансцендентальной спонтанности. Свобода как умение «*обуздывать* свои аффекты и *укрощать* свои страсти» (11, т. 4, ч. 2, стр. 343) есть результат взаимодействия трансцендентной свободы с разумным произволом в мире феноменов. В этом смысле Кант пишет, что «практическое понятие свободы основывается на этой трансцендентальной идее свободы (т. е. на идее трансцендентной свободы.— И. Н.), которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы» (11, т. 3, стр. 478).

Итак, перед Кантом стояла задача объяснить, каким образом трансцендентная свобода «врывается» в эмпирический мир, т. е. каким путем мотивации нравственной личности проявляются в виде причинно-следственных связей в мышлении и поведении эгоистического, но придерживающегося легальной этики индивида и каким способом в случаях несовместимости высших требований долга (самопожертвование и т. д.) с легальными поступками свободная причинность включается в связь причин естественных, не нарушая, однако, их всеобщности (см. 11, т. 3, стр. 481).

Эту проблему Кант пытается разрешить посредством ссылки на идеальность времени. Свобода в мире ноуменов, если она там есть, существует вне времени и вытекает именно из его отсутствия, делающего всякую причинно-следственную связь (во всяком случае в категориальном ее смысле) невозможной. Практический разум, принимающий нравственные решения в условиях мира феноменов, действует во времени, используя его для каузального воздействия на поступки людей, но тот же разум «не признает никакого различия во времени...» (11, т. 4, ч. 1, стр. 428). Время же из всех глубинных структур субъекта наиболее удалено от всего чувственного. В указанных его переменчивых судьбах оно оказывается как бы «мостиком», соединяющим вечный мир свободы с преходящим миром явлений природы.

Решение выглядит для строя мыслей Канта естественным, но оно мнимо. Вопрос о том, как трансцендентное опыту теоретически делается ему имманентным, практически остается без ответа. По-прежнему непонятно, почему «чистая» свобода «не препятствует естественному закону явлений» (11, т. 4, ч. 1, стр. 168), каким образом моральное долженствование (Sollen) вторгается в природную необходимость (Müssen) и как вообще потусторонний мир связан с посюсторонним, сущность — с явлениями. Онтологического обоснования того, что категорический императив проникает в сферу легальных, а тем более безнравственных поступков, у Канта не получилось.

Он прибегает поэтому к обоснованию психологическому. Для совершения легальных поступков неиспорченному и мыслящему человеку

не приходится себя пересиливать. Но следовать зову морального долга совершенно «свободно», не переживая ломки своих естественных склонностей и побуждений и не вступая с ними в трудную борьбу, невозможно. Далеко не достаточной поддержкой человеку в его нравственных борениях оказывается ссылка на то, что категорический императив воспитывает его характер, а именно учит «отбросить» притязания себялюбия и развивает чувство уважения к долгу, которое «ослабляет тормозящее влияние склонностей... Для реализации категорического императива в эмпирической жизни, пусть не абсолютной, но только регулятивной, прогресс которой уходит в бесконечность, нужны иные, более сильные основания, которые были бы и психологическими условиями.

Кант выдвигает три таких условия, которые он считает необходимыми допущениями, постулатами. *Три постулата практического разума* суть условия *sine qua non* применимости, а значит, осмысленности категорического императива в мире явлений. Это обоснования проникновения свободы в сферу природы, составляющие его глубинную онтологию.

Первый постулат требует полной автономии человеческой воли, т. е. ее свободы-произвола, сразу же перерастающей в свободу, ориентированную нравственно. Кант даже пишет, что «...свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам,— это одно и то же» (11, т. 4, ч. 1, стр. 290), хотя свобода и закон нравственности не одно и то же. Поэтому он вливает содержание первого постулата в лаконичную формулу: «Ты должен, значит, ты можешь». Доказать, что морально мыслящий человек по-

лучает в свои руки оружие свободы, Канту не удалось, и ее наличие он просто-напросто постулирует.

Что касается логической стороны вопроса, то исследования по деонтической логике показывают, что выводить способность к выполнению нормы только из того факта, что эта норма нами принята, неверно. Но в минимальном своем значении формула Канта, когда она исходит из того, что «норма обязывает при том условии, что субъект способен ее выполнить», логически корректна.

В решении третьей антиномии космологической идеи теоретического разума свобода указывалась ранее Кантом в модусе возможности. Теперь она указывается в модусе допустимости (регулятивности), так что категорический императив оказывается регулятивным и там, где он хочет нарушить подчинение воли природе, и там, где природа отсутствует. Регулятивным в обоих мирах! Только что действие свободы обосновывалось Кантом путем ссылок на свойства времени. Теперь свобода, объясняя действие категорического императива, сама обосновывается им в качестве собственно морального принципа. Кант попадает в ложный круг.

Если свобода имеется, хотя бы и в регулятивном качестве, то что же могло бы, спрашивается, преодолеть в человеке «предрасположение к принятию злых максим» и направить его на использование свободы в целях претворения морального закона в жизнь? Отвечая на этот вопрос, Кант стирает грань между моральным и легальным поведением и нарушает свой принцип несовместимости категорического императива со стремлением к счастью. Делая уступку

этике французских материалистов, он признает теперь, что счастье есть «необходимое следствие нравственности». Но эта уступка замаскирована проведением тонких разграничений: Кант поясняет, что «...мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны сделать себя счастливыми, а о том, как мы должны стать достойными счастья» (11, т. 4, ч. 1, стр. 463). Высшее благо есть сочетание морального состояния и счастья, а потому задача состоит в том, чтобы «привести счастье в мире в полное согласие с достоинством быть счастливым». А счастлив не тот, кто наслаждается или добивается того, что все происходит по его воле и желанию, но тот, кто удовлетворен своим поведением. Так эгоизм превращается в бескорыстие, а бескорыстие, со своей стороны, сближается с расчетливостью. И философ соглашается с тем, что никто не может быть полностью уверен в том, что он исполнил свой долг совершенно бескорыстно.

Кант признает, что почти никто и никогда не смог бы жить только идеей долга, отказавшись от всякой надежды на счастье. И без такой надежды у людей не хватило бы душевных сил исполнять свой долг вопреки собственному внутреннему сопротивлению и внешним ему препятствиям. Отсюда — *второй постулат практического разума*: должно существовать бессмертие души человека.

Душа должна быть бессмертна, по словам Канта, прежде всего потому, что только в перспективе трансцендентной бесконечности можно надеяться на полное осуществление категорического императива. Правда, в чем может состоять это «осуществление» в потустороннем мире, непонятно: ведь императив предписывает дейст-

вия только в мире посюстороннем, а ноуменальные «действия» среди вещей в себе были бы чем-то сродни схоластическим фикциям. Однако только завершенная реализация императива приносит приятное сознание выполнения долга, откуда и появляется чувство достойности быть счастливым. Это чувство по сути дела сродни религиозной надежде на посмертное воздаяние за те горести и бедствия, которые многим честным и порядочным людям приходится претерпеть в их земной жизни, где столь часто эмпирическое счастье выпадает на долю не добродетели, а порока. Антиномия практического разума, указывающая на то, что добродетель не гарантирует счастья, а поиски счастья еще не означают добродетели, так что реальная добродетель и счастье несовместимы, хотя подлинное счастье нуждается в добродетели, а несчастная добродетель вопиет о вознаграждении,— эта антиномия разрешается Кантом путем перенесения всех упований добродетельной личности в тот самый сверхэмпирический мир, в котором сулит блаженство «страждущим и обремененным» христианская церковь. Опять загадочное ноуменальное счастье, которое отграничивается Кантом от религиозных представлений о загробном блаженстве. Тем не менее он называет такое счастье «святостью».

В этом пункте, где Кант, казалось бы, максимально приблизился к религии, возникает вдруг противоположная тенденция. Под «святостью» имеется в виду только состояние абсолютно полной реализации морального закона. Соответственно моральный закон «свят», т. е. нерушим, а быть «святным» — значит неукоснительно его исполнять. ...Само человечество в нашем ли-

це должно быть для нас святым, так как человек есть субъект морального закона, стало быть, того, что само по себе свято, ради чего и в согласии с чем нечто вообще может быть названо святым» (11, т. 4, ч. 1, стр. 465—466) — в этом рассуждении человеческая «святость» ставится Кантом выше религиозной в соответствии с второй формулировкой категорического императива. Ведь человек «есть цель сама по себе, т. е. никогда никем (даже богом) не может быть использован только как средство...» (11, т. 4, ч. 1, стр. 465).

С нерелигиозным истолкованием «святости» связано понимание соотношения моральной регулятивности в мирах явлений и вещей в себе. Обычно Кант их различает. Он пишет, что люди дбигутся к реализации морального идеала в процессе бесконечного исторического развития эмпирической жизни, в особенности в условиях будущего «этического государства», а в трансцендентном состоянии вступают на качественно иной путь сближения с идеалом, обретя бессмертие, которое есть и условие этого, также бесконечного пути, и существенный его результат, ибо бессмертие само по себе есть счастье. Самоутверждение субъекта через свое личное бессмертие оказывается вариантом «разумного эгоизма».

Трансцендентный путь в рамках философии Канта все же основной, фундаментальный: моральная регулятивность в эмпирической жизни не совершенна, категорический императив, в особенности во второй своей формулировке, утверждается в ней с огромным трудом, и о том, чтобы человек повсюду стал «целью для себя», остается только мечтать, хотя в своей второй

формулировке императив предъявляет к людям меньше требования, чем в первой, если не вступает с ней в противоречие. Приходится поэтому подкрепить шатающееся здание «чистой» морали стимулами, уходящими в трансцендентность.

Но появляется и иной мотив. Кант прилагает предикат «святости» и к бесконечному движению к моральному состоянию в эмпирической жизни, точнее — к готовности людей это движение совершить, к их надежде и вере в достижение идеала. «Святость» — это именно тенденция к соответствию воли с моральным законом, приближение к этому соответствию, в своей полноте не реализуемое ни на каком этапе этого движения — ни в феноменальном, ни в ноуменальном мирах. Возникает тенденция к слиянию двух видов регулятивности осуществления категорического императива — ноуменального и феноменального. После этого второй постулат практического разума становится двусмысленным, его регулятивность временами звучит «полуиронически» (см. 62, стр. 156), чуть ли не как формула самообмана, если не как то благочестивое лицемерие, о котором ядовито писал Мандевиль. Действуй так, как если бы твоя душа была бессмертна, независимо от того, так ли это на самом деле; при всех твоих решениях, обладающих этическим смыслом, рассуждай так, как если бы моральные поступки смогли получить в будущей загробной жизни вознаграждение, независимо от того, будут ли они так отмечены на самом деле: «...Эта система вознаграждающей себя самой моральности есть только идея, осуществление которой зависит от того, будет ли каждый выполнять то, что ему надлежит де-

лать... (11, т. 3, стр. 665). Соответственно бессмертие души есть только постулат, который осуществляется в смысле веры в бессмертие, выражающейся в действиях людей, а вера не есть знание, и она обладает только практической значимостью подпорки для моральных принципов. Так обстоит дело с «благочестием» Канта в связи со вторым его постулатом. И уже не удивителен его трезвый взгляд на то, что вера в загробный мир практически очень полезна для запугивания преступников. При заключениях о религиозности Канта всегда особое значение придавали его *третьему постулату практического разума*. Именно из него делают вывод, что у Канта моральная телеология основывает теологию (см. 11, т. 5, стр. 479). Как обстоит здесь дело?

Для свободы воли и бессмертия души необходимо некоторое онтологическое основание или хотя бы психологическая убежденность в их наличии. Для первого и второго постулатов необходим гарант, а им может быть только бог, значит, он существует, точнее, он *должен существовать*. Таков ход мыслей в соответствующем разделе «Критики практического разума».

Подобно Юму в его «Диалогах о естественной религии», Кант рассуждает здесь от следствий к причине. Если трансцендентная свобода есть ноуменальная причина морального поведения человека, то бог есть ноуменальная причина свободы воли бессмертной человеческой души. Он обеспечивает справедливое воздаяние в потустороннем мире и вообще соблюдает строгий моральный порядок. Только богом мог бы быть утвержден априорный синтетический принцип категорического императива. Не веруя в бога,

люди изверились бы в законах нравственности, из-за своей изначальной ущербности и слабости погрязли бы в пороках. Они укрепляются в морали только благодаря религиозной вере. Чем это не проповедь лютеранского пастора? Человек смиряется с обстоятельствами, если прилагает к ним ярлык «долга», и покорно тянет свою лямку, надеясь на загробное воздаяние. Тогда же, когда он не в состоянии выполнить свой действительный долг, его совесть успокаивается идеей регулятивности, которая в этом случае оказывается парафразой ссылок на человеческую немощь и оправданием житейских компромиссов и теории малых дел. И третий вопрос Канта «на что я могу надеяться?» получает в «Религии в пределах только разума» (1793) ответ: на религиозную веру.

С другой стороны, «Критика практического разума» делает трансцендентного бога имманентным разуму человека. Если теоретический разум расшатал веру в бога, развенчав доказательства его бытия, к чему Кант в полемике с Якоби (1786) добавил полное отрицание возможности интуитивного познания бога, то разум практический снова эту веру укрепляет. Гейне сравнил такой результат с чудом воскрешения бога из мертвых: после того как Кант безжалостно перебил весь небесный «гарнизон», он по просьбе своего удрученного слуги вновь возвратил бога к жизни. Человек *нуждается* в морально мыслящем существе, которое «было бы причиной и его, и мира».

Но все сказанное не вся правда об отношении Канта к религии. Во многих пунктах его взгляды соприкасаются с просветительским скептицизмом и вольномыслием. Просветитель-

ским было уже возвеличение мыслящего человека с его неистребимой мечтой о свободе и твердой верой в неколебимость бескомпромиссного «долга». Ведь Кант, как и Бейль, утверждает автономность, т. е. независимость, морали от религиозных целей. Согласно категорическому императиву, не бог, а человек — высшая цель нашей деятельности, и фальшиво звучат заверения Канта, что-де этот тезис совпадает с христианством. Куда более убедительно его резкое предупреждение в статье «Конец всего сущего» (1794) о том, что если христианство растеряет моральные ценности, на обладание которыми оно претендует, то «антипатия и отвращение к нему станут господствующим образом мышления...» (12, стр. 114). Католический историк философии признает, что Кант «определенно не был ортодоксальным христианином» (57, стр. 184). Но он же утверждает, что Кант был человеком богобоязненным, коль скоро не решился утверждать наличие антиномий в психологической и теологической идеях чистого разума (см. 57, стр. 304, 344). Кем же был Кант в действительности?

Кант довольно близок к деизму. Как и Лессинг, он «перевернул» типичное для теистических концепций отношение между религией и моралью. Как и у деистов XVIII в., религия у него оказывается продуктом как неудовлетворенной жажды познания, так и моральных запросов. Кант рассуждает в духе последних: цель (мораль) конструирует средство (религию) своего укрепления и утверждения. Эта позиция отличается от рассуждения Вольтера (всем надо верить в бога, если я не хочу, чтобы мой лакей меня зарезал) только отсутствием ссылки

на легальный эгоистический мотив. Итак, идея бога «следует из морали и не есть основа» ее (11, т. 4, ч. 2, стр. 9).

У «докритического» Канта мы встретим обычный для деизма ход мыслей: существенные свойства природы объясняются тем, что они имеют происхождение в «едином разуме как основе и источнике всего бытия...». Но и позднее этот ход мыслей у Канта не исчез: он преобразовался в понятие полноты синтеза, которое порождает в свою очередь теологическую идею чистого разума. Бог изгоняется из чувственного мира, превращаясь во «внемировое существо», наличием которого «просто» объяснялся бы источник не только моральных целей, но и априоризма, жизни, органической целесообразности и телеологии вообще.

В расцвете своих творческих сил Кант атаковал как теистические иллюзии о возможности познания бога, так и деистические надежды на то, что идея (постулат) бога будто бы может помочь познанию мира. Правда, иногда Кант считает содержание первого постулата (свободы) все же средством этого познания: при всей своей загадочности признанный факт наличия свободы может считаться некоторым «познанием», и отблеск последнего падает и на два прочих постулата. Но, выдвигая подобные соображения, Кант противоречит сам себе: ведь рассудок у него есть единственная познающая способность, а то, что категорический императив говорит об «объектах» идей и постулатов, «еще не есть познание этих объектов» (11, т. 4, ч. 1, стр. 469).

Еще далее по пути разрыва с иллюзиями теизма ведет третий постулат (существование

бога). Ведь все три постулата в совокупности составляют регулятивную характеристику сверхчувственного (1) в человеке, (2) в посмертном его существовании, (3) «над» его жизнью ради утверждения морального начала. Но постулат (1), т. е. свобода воли,— основной, тогда как (2) и (3) постулаты — это лишь его *субъективные условия*, вспомогательные допущения, обладающие только практической значимостью. Если для теоретического разума бог есть гипотеза, то для чистого практического разума это лишь содержание морально необходимой веры. Бог «необходим только с моральной точки зрения» (11, т. 5, стр. 224), и эта формула тем более далека от религии, чем более регулятивность в ее приложении не к эмпирической, а уже к *трансцендентной* области далека от реальности*, причем и в этой последней области механизм регулятивности действует не одинаково в зависимости от того, идет ли речь о трансцендентном как лишь о возбудителе чувственности человека или же как об источнике морали: Кант выступил против попытки Фихте отвергнуть существование вещей в себе, аффицирующих нашу чувственность, но никогда не участвовал в войне против атеистов, отвергающих существование божественной вещи в себе. Если регулятивность рассудка строит объекты науки, то регулятивность разума создает только «точку зрения», «предположение», необходимую иллюзию для обозначения задачи нравственности.

Фактически категорический императив Канта выше всякой веры в бога, и он истребляет те

* «...Идеи еще более далеки от объективной реальности, чем категории...» (11, т. 3, стр. 501).

религиозные верования, которые избежали гибели от ударов теоретического разума. Никакому верованию нет места, если, вслед за Кантом, «...мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершать их» (11, т. 3, стр. 671).

Священное писание и вера в чудеса, религиозная символика и молитвенный экстаз, первородный грех и богослужение, всякое благочестие и аскетизм, церковные учреждения любого, в том числе и христианского, вероисповедания — все это должно быть отвергнуто (ср. 50). Всякая положительная теология есть нечто «жалкое», «пустое понятие» (11, т. 6, стр. 231), и от предполагаемого божественного субъекта «вовсе не нужно всеведения, всемогущества, вездесущности и т. д.» (11, т. 5, стр. 522). Если бог и сохраняется, то только как этический символ, и в этом смысле — это «полезная идея». Можно подумать, что мы на пороге прагматизма. Это не так, ибо прагматисты упраздняют мораль, чего о Канте сказать нельзя.

Это более радикальная точка зрения, чем деизм просветителей, и, пожалуй, был прав Гейне, заявив, что учение Канта — это «меч, которым деизм был казнен в Германии» (62, стр. 135). Автономность этики Канта означает зависимость религии от этики. Кант приближается к взгляду Юма и Фейербаха: людям был желателен бог с его атрибутами, и они его придумали (ср. 62, стр. 142). «Практически же мы сами создаем себе эти предметы» (11, т. 6, стр. 226), и религия не имеет своего действительного источника ни в познании, ни в откоро-

вении. Если доказано не существование бога, а только то, что люди нуждаются в вере в бога как в предпосылке своего определенного поведения, то мы оказываемся на пороге атеизма. «Религия ничем не отличается от морали по своему содержанию» (11, т. 6, стр. 334), и, совпадая по существу с моралью, она не только становится «скептической верой», которую допускал Юм, но и опускается в иллюзионизм. Бог оказывается «чисто идеальным лицом, которое разум создает для самого себя» и «только субъективно» (11, т. 4, ч. 2, стр. 378). Не бог, а сам человек оказывается как источником, так и адресатом ценностей: строго говоря, «человек может иметь долг только перед одним существом — перед человеком» (11, т. 4, ч. 2, стр. 381). Долг перед богом оказывается, как отмечает Энгельс, «необходимой фикцией» (6, стр. 354). Молодой Маркс относил Канта к числу людей, лишенных религии.

Значит, Кант идет дальше определения им своей позиции как деистической, даже и в смысле проблематического деизма. Возникает некоторая аналогия его взглядов на религию с атеизмом Гоббса: если у Гоббса цель (незыблемость политической власти) обосновывает свое же средство (религиозный культ, освящающий власть суверена), то и у Канта цель (незыблемость принципов морали) также обосновывает соответствующее ей средство (веру в бога, освящающую мощь долга). Что касается раскрытого Гоббсом механизма, то Кант говорит о нем с большой прямоотой: «...правительства... пытались избавить подданного от труда, а вместе с тем и лишить его способности расширять свои душевные силы за те пределы, которые можно

ему поставить произвольно и при помощи которых с ним как совсем пассивным существом легче обращаться» (11, т. 5, стр. 285). И как легко, исходя из Канта, отвергнуть религию! Ход мыслей, намеченный в «Конце всего сущего» в отношении христианства, естественно распространяется на всякую религию вообще: если в обществе утеряна вера в безысключительность принципа долга, то бога больше нет. Ведь религия падает, как только из-под нее выбивают фундамент морали. В конце концов дело не в том, что «...мораль следует культивировать больше, чем религию» (11, т. 2, стр. 221), а в том, что, по существу своего содержания, «...мораль отнюдь не нуждается в религии...» (11, т. 4, ч. 2, стр. 7). После этого спор в Кенигсбергском университете, разгоревшийся по поводу «Религии в пределах только разума», выглядит уже не частным эпизодом: он «...ведется за влияние на народ...» (11, т. 6, стр. 327). А те высказывания Канта, в которых он выглядит приверженцем религии, приобретают иной смысл, если применить к ним систему интерпретации, фактически образующую словарь перевода значений с религиозного языка на светский. После этого противоречие между «религиозными» высказываниями философа и его заявлениями, которые идут с ними вразрез, исчезает. Подобно Спинозе, Кант убежден, что Библия это лишь собрание моральных аллегорий, подлежащих суду человеческого разума. Как моральные — положительные или же отрицательные — иносказания выступают и термины, используемые самим Кантом. «Религия доброго поведения» и «религия в пределах разума» означают мораль, а «фанатизм» — выход за границы

разумного мышления, святость закона — то же самое, что и его нерушимость, а «святое» существо — это человек, изгоняющий из своего сознания «паталогический» эгоизм легальности. Кроме того, человек «свят», поскольку его из средства превращают в самоцель действий. «Любить бога» означает ревностно исполнять моральный долг, а быть «смирненным» — заниматься самопознанием. Перед нами возникает терминологический покров, напоминающий аналогичные иносказания Гоббса и Спинозы, и сквозь него просвечивает образ «второго» Канта — отрицателя религии и церкви. Недаром и протестантские священники пришли в ярость, когда «Религия в пределах только разума» вышла в свет.

Возвратимся от религии к этике. Заслугой Канта является то, что он освободил ее не только от узкого натурализма, но и от религиозного взгляда на человека. Но он ошибочно противопоставил теорию морали эмпирической практике и познанию. Он возвысил долг, но классовый его анализ остался за пределами взора Канта.

12. ФИЛОСОФИЯ ПРАВА, ГОСУДАРСТВА, ИСТОРИИ

Теперь рассмотрим прикладную, собственно практическую, этику Канта (к таковой можно отнести отчасти и его учение о религии). Это — проблематика философии права и истории, социологических и социально-политических воззрений Канта, косвенно связанных с его теорией морали. Здесь активность субъекта нравственной практики раскрывает свою наиболее чуждую религии сторону: по мере социального прогресса человек все более сам формирует условия своей жизни. Вопросы прикладной этики Канта освещены в его «Метафизических началах учения о праве» (это первая часть «Метафизики нравов в двух частях», 1797), трактате «К вечному миру» (1795) и в небольшом сочинении «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784). Время обдумывания и написания этих работ падает на годы французской буржуазной революции. Определенное влияние при их создании оказали на Канта идеи английских и французских просветителей. «Было время,— пишет Кант,— когда ...я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня... Я учусь уважать людей...» (11, т. 2, стр. 205).

Исходный пункт рассматриваемой здесь совокупности воззрений Канта — его концепция *права и государства* (см. 24). Если в этике он строил теорию морали путем «преодоления» эмпирической мотивации поступков, то в теории права она ему не мешает, так как для «естест-

венного» права достаточно легального соблюдения требований законов, а исторически существовавшее «положительное» право совсем особая область рассмотрения. «Естественное» право должно укреплять моральную свободу личности, т. е. создавать условия исполнения ею своего долга. Правовой долг в отличие от долга морального касается не одного человека, а отношений справедливости между различными лицами. Понимание справедливости Кантом типично буржуазное: он включает в нее соблюдение права частной собственности (при условии, что им не нарушается свобода других лиц), а в браке видит одну из форм закрепления частнособственнических отношений. В соответствии с правовыми идеями французской буржуазной революции Кант вводит в «естественное» право принцип *jus talionis* (тождественного возмездия), тогда как для права «положительного» допускает зависимость шкалы наказаний от конкретных интересов государства в данный исторический момент его существования. Категорический императив «естественного» права, составляющий перефразировку 6-й статьи якобинской конституции (1793), гласит: поступай так, чтобы твоя свобода могла сосуществовать со свободой всех людей. Это формальный принцип буржуазной демократии, и его формализм легко позволил Канту вложить в него не якобинское, но гораздо более «умеренное» содержание.

Воздействие идеи французской буржуазной революции заметно сказалось на учении Канта о государстве. Государство — это объединение людей в рамках правовых законов. Его цель — соблюдать и обеспечивать действие принципа справедливости для всех его граждан. «Гражд-

данское устройство в каждом государстве должно быть республиканским» (11, т. 6, стр. 267), ибо король не в состоянии сохранить мудрость и чувство справедливости, так как долгое «обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума» (11, т. 6, стр. 289). Но толкование «республиканизма» не оставалось у Канта неизменным. От Руссо он принимает идею народного суверенитета: «Законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа» (11, т. 4, ч. 2, стр. 234). Но затем эта идея приобретает у Канта сходство с теорией Гоббса: повиновение насилию со стороны правительственной власти превращается из временной и нежелательной вынужденности в исполнение *долга* повиновения. «Республиканизм» получает истолкование, допускающее отождествление с ним далеко не конституционного правления Фридриха II, так как Кант объявляет «республиканским» всякий политический строй, при котором действует принцип «отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной», а в «Антропологии с прагматической точки зрения» крайне абстрактно определяет республиканизм как соединение принуждения, свободы и закона.

Неодинаковое в разные периоды жизни Канта истолкование получили и выдвинутые им три неотчуждаемых принципа общественной жизни в условиях государства: свобода каждого члена общества, равенство всех подданных, самостоятельность каждого гражданина. Лозунг французской революции «Свобода, равенство и братство!» получил у Канта в этих трех принципах с годами все более суживающийся смысл. Виною этому были, видимо, не общая узость поли-

тических взглядов Канта и не отсутствие у него демократических симпатий, но тот реальный факт, что немецкие бюргеры того времени не созрели не только для политического действия, но и для соответствующего политического мышления. Канту с этим приходилось считаться, но он не видел подлинных причин такого положения вещей. Ни Кант, ни немецкие бюргеры «не замечали, что в основе этих теоретических мыслей буржуазии лежали материальные интересы и воля, обусловленная и определенная материальными производственными отношениями; поэтому Кант отделил это теоретическое выражение от выраженных в нем интересов...» (2, стр. 184). В затхлой атмосфере Пруссии конца XVIII в. эти теоретические абстракции Канта сыграли все же относительно прогрессивную роль.

Поэтому нас не должно удивлять, что понятие «свободы» было отождествлено Кантом с подчинением народа тем властям, которым он «согласился» подчиниться. «...Надо повиноваться ныне существующей власти, каково бы ни было ее происхождение» (11, т. 4, ч. 2, стр. 241). Впрочем, и законодательная власть должна связать себя теми законами, которые народ принял как должное. Если же эта власть повела себя деспотически, как это и стало, например, при Фридрихе Вильгельме II, то членам общества остается прибежище свободы хотя бы в крепости своей собственной души, как об этом писал полукантланец Ф. Шиллер.

Но можно ли как-то протестовать? И возможна ли революция? В различные годы Кант отвечал на эти вопросы неодинаково, причем объяснить мотивы всех частных вариаций его

ответов трудно. В сочинении «К вечному миру» (1795) он пишет, что «если права народа попораны, то низложение его [тирана] будет справедливым,— в этом нет сомнения. Тем не менее со стороны подданных в высшей степени несправедливо таким способом добиваться своего права...» (11, т. 6, стр. 303—304). Рассуждение странное, но центр его тяжести падает на первое из двух положений: ведь несколькими страницами раньше Кант признает как естественность революций (в Англии, Нидерландах, Швейцарии), создающих после своей победы «единственно прочное правовое устройство», так и несправедливость возвращения народа к «прежнему устройству». Но в «Метафизике нравов...» (1797) Кант определенно порицает революцию: «...нет никакого права на *возмущение* (*sedutio*), еще в меньшей степени на *восстание* (*rebellio*)...» (11, т. 4, ч. 2, стр. 242). Он не отказывается от своих антифеодалных идеалов, выступая и здесь за ликвидацию дворянских привилегий, но уже признает право свергнутого монарха на контрреволюцию. А за два года до сочинения о вечном мире он утверждал, что запрещение революции «абсолютно», даже если народ восстанет против тирании. Народу остается только жаловаться без надежды на успех, и в статье о понятии Просвещения (1784) Кант повторил слова Фридриха II: «Рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!» При таком разъяснении свобода устного и печатного слова, которую Кант в одной из статей (1793) именует «единственным палладиумом прав народа», оказывается только чисто *духовной* свободой. Впрочем, также и одной из зачаточных форм сопротивления: формальное повиновение

действующему закону сочетается здесь с внутренним протестом и нежеланием делать что-либо по своей инициативе для отрицаемой власти, которая этот закон использует. Итак, «во всяком обществе необходимо повиновение механизму государственного устройства по принудительным законам (имеющим в виду целое), но вместе с тем необходим и дух свободы, так как в делах, касающихся общечеловеческого долга, каждый желает убедиться разумом, что такое принуждение правомерно...» (11, т. 4, ч. 2, стр. 97).

Едва ли возможно вывести из всех этих высказываний однозначную линию эволюции взглядов Канта на политическую свободу и революцию. Но если даже признать, что его взглядам присуща не эволюция, а только колебания, надо прояснить их конкретную подоплеку. Несходства между формулировками Канта — это разные способы выражения того общего факта, что Кант «защищал завоевания французской революции, не будучи сторонником общественного развития путем революции» (39, стр. 169). И здесь переплетаются два разных мотива. Первый из них состоит в разочаровании Канта насчет стремлений деятелей французской революции утвердить в жизни правовой идеал: они наивно верили в возможность «разумного эгоизма», но их попытки облагородить «легальность» окончились крахом под напором всеобщего корыстолюбия. Человеческий род по своей эмпирической природе зол, он то и дело «принимает в свою максиму [случайное] отступление» от морального закона, и никакая революция этого не изменит, так что необходима устойчивая верховная власть, которая «может и должна

держат их (т. е. людей.— *И. Н.*) в рамках порядка» (11, т. 4, ч. 2, стр. 98). Второй мотив заключается в недовольстве Канта прусским деспотическим режимом. Он видит, что этот режим вступил в полосу кризиса, но еще не уступил требованиям нового, и он пока грозен. Кант прибегает к различным приемам убеждения, пытаясь побудить правящие круги к буржуазным реформам. Кант предупреждает прусские власти об опасном для них, в случае их неуступчивости, приближении революции, но сам делает это с большой опаской, избегая как вызвать против себя гнев, так и возбудить народные массы.

Второй Кантов принцип государственной жизни — равенство. Первоначально он формулируется как принцип равенства всех подданных между собой в отношении их к верховному правителю как лицу, им неравному. К этому присоединяется положение о том, что политическое равенство означает также право признать над собой высшим только того, кого мы в принципе в состоянии обязать ко всему тому, к чему он сам обязывает нас. Это антифеодальный принцип ответственности правителя перед своими подданными, правда реальными гарантиями у Канта не подкреплённый. Свои рассуждения Кант начинает с феодально-монархического тезиса о том, что «один только глава (государства.— *И. Н.*) имеет право принуждать, сам не подчиняясь никакому принудительному закону» (11, т. 4, ч. 2, стр. 80). Но затем Кант развертывает атаку на принцип сословных различий и заявляет, что «не может быть никакого прирожденного преимущества одного члена общества как подданного перед другими...» (11, т. 4,

ч. 2, стр. 82). Далее он распространяет критику на право сословной собственности и майорат. Кант надеется, что в будущем дворянство будет упразднено полностью. В итоге исключительное положение правителя в отношении существующих в государстве законов подрывается: перед законом должны быть равны все. Но все же разными оговорками Кант загораживает себя от мщения со стороны правящей верхушки еще не поколебленной в Германии феодально-сословной иерархии.

И наконец, третий принцип — гражданской самостоятельности. Кант надеется, что в отдаленном будущем гражданами станут все, пока же он считает естественным, что «работники», не имеющие частной собственности, «не обладают никакой гражданской самостоятельностью», и он относит их в категорию политически пассивных лиц. На будущее отнесена Кантом и реализация — да и то только в регулятивном смысле — вполне «совершенной правовой конституции» вообще.

Абстрагируясь от исторического развития в своем учении о «естественном» праве и государстве, Кант рассматривает его в *философии истории*. Здесь само понятие исторического становится под давлением фактов отчасти методологическим, по в соединении с телеологической его трактовкой. Рассуждения Канта направлены от этики к истории и от индивида к обществу, где человек сам «может сделать из себя разумное животное» и широкое приложение должна найти категория причинности, хотя причины возникновения человечества выяснить точно Кант не надеется. В работе «Предполагаемое начало истории человечества» (1786) Кант, ис-

ходя из антропологической гипотезы единого пранарода, полагает, что освобождение людей от природного состояния пришло в противоречие с естественным стремлением индивидов к личному счастью. Значит, представление Гердера о непротиворечивых истоках прогресса человечества ошибочно. Кант рассматривает общественный договор как чисто регулятивное понятие, служащее мерилom оценки дальнейших исторических событий. И все время действует Кантово решение антиномии свободы! Оно отдает последующую человеческую историю, развертывающуюся во времени и пространстве, во власть фатализма и механизма природы, но как быть с сопричастностью к этой истории тех трансцендентных побуждений людских душ, которые основаны на проникновении свободы из мира вещей в себе в мир явлений? (см. 19, стр. 235).

Возникает противоречивое переплетение различных мотивов, вторгающихся в историософию Канта из его гносеологии и этики. С одной стороны, он сохраняет просветительский натурализм с его идеей постепенного развития потенций человеческой природы. Люди нуждаются в господине и подчинении «общепризнанной воле», но по мере своего развития они все более способны жить вне власти деспотизма, и это показала французская революция XVIII в., величие идей которой Кант признавал всегда, также и в годы якобинского террора. Кроме того, многое в совершенствовании народов разных стран зависит «от положения этих стран, продуктов [труда], нравов, ремесел, торговли и народонаселения» (11, т. 2, стр. 288). Перед нами широкое поле действия всевозможных гипотетических императивов, но через их пере-

крещивание, а значит, столкновение легальных поступков миллионов лиц, происходит постепенное развитие культуры, которая оказывает на людей свое воспитательное воздействие. Но также и «внезаконное», прикрытое или совсем откровенное, зло играет в реальной истории частично положительную роль, хотя достигаемый посредством зла прогресс тоже очень относителен и противоречив.

С другой стороны, история человечества для Канта — это та область, которую еще предстоит завоевать для царства моральных целей. Категорические императивы морали и права, внедряясь в эту область через сознание отдельных лиц, призваны преобразовать историю в единый телеологический процесс в сторону торжества морали. Ведь даже с более низкой точки зрения развития просвещения и культуры назначение человеческой природы «заключается именно в этом движении вперед» (11, т. 6, стр. 31). Но люди не становятся лишь материалом и средствами достижения вселенской нравственной цели: согласно категорическому императиву, они сами должны быть целями. Общий моральный прогресс призван служить интересам всех людей вместе и каждого из них в отдельности.

На указанной основе возникают четыре, по сути дела диалектических, несоответствия между преследуемыми людьми индивидуальными целями и результатами их действий (ср. 31, стр. 82). Во-первых, и в малоразвитых обществах, да и на более высоких стадиях развития люди ополчаются друг на друга ради торжества своего беспредельного и чуждого даже легальным мотивациям эгоизма, хотя иногда лицемерно прикрытого «добропорядочностью». Уже

Гоббс показал, насколько неожиданным может быть итог всех этих долгих столкновений. Кант касается этого в работе об изначальном зле.

Во-вторых, в сфере действия гипотетических императивов между индивидами и их группами также происходят столкновения, доходящие временами до острой борьбы, которую оправдывают соображениями пользы. Главное средство развития человеческих задатков и способностей — «это антагонизм их в обществе». Данный антагонизм поистине диалектичен, потому что он и отталкивает людей друг от друга, и их же соединяет: Кант указывает на лежащую в его основе «недоброжелательную общительность людей, т. е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением» (11, т. 6, стр. 11), но до абсолютного разрыва социальных связей не доводит, ибо сами раздоры заставляют людей искать помощи и сотрудничества. Рассуждая о своеобразной «несоциальной социальности», философ имеет в виду не противоречия между классами, а нечто вроде «улучшенного» варианта гоббсовой борьбы всех против всех, перенесенной из естественного состояния в общественное: люди продолжают быть жадными и властолюбивыми. Эта борьба эгоистических страстей в целом оказывается, вообще говоря, продолжением на уровне этики легальных поступков ряда действий, которые имели место и на указанном выше «долегальном» уровне. Общая картина безрадостна: «...из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого» (11, т. 6, стр. 14). Но равнодействующая огромного количества частных антагонизмов

между людьми все же, как это показали А. Смит и Б. Мандевиль, подвигает общество в целом по пути его относительного прогресса. В сравнительно совершенном обществе «членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть, существует полный антагонизм...» (11, т. 6, стр. 13).

В-третьих, каждая личность, коль скоро она ставит перед собой задачу реализации категорического императива, не в состоянии и предположить, к какому совокупному результату приведет моральный прогресс отдельных лиц. Если между нравственными задачами разных людей и нет глубокой дисгармонии, то между задачами правовыми она возникает неизбежно: ведь люди — подданные различных государств, а внутри каждого из них они занимают далеко не одинаковое положение, и это неизбежно сказывается на конкретном понимании ими требований категорического императива права.

В-четвертых, возникает несоответствие между действиями гипотетических и категорического императивов морали. Чем более моральность вторгается в царство легальности, тем более это несоответствие превращается в острое противоречие по существу. Утверждение морали долга в мыслях и поступках людей смягчает эмпирические антагонизмы между людьми, но они все-таки неистребимы и серьезно препятствуют моральному совершенствованию людей. С другой стороны, обе линии прогресса — легальная и моральная — направлены в конечном счете, по Канту, в одну сторону, и он не исключает их относительного равнодействия. Кант, мечтая о вечном мире, рассчитывает не только на торжество собственно морального начала, но

и на легальные мотивы — страх перед ужасами войны, заинтересованность в международной торговле и т. д. Таким образом, имеет место не только внешнее столкновение, но и *взаимодействие* между сторонами антагонизмов, т. е. между легальными и моральными стимулами исторического прогресса, а результаты его необозримы, и никто не в состоянии их предвидеть. Поистине здесь «уже проглядывают контуры гегелевского учения о «хитрости мирового разума»» (39, стр. 6).

В целом человеческое общество как единый организм развивается в направлении к «всеобщему правовому гражданскому обществу», или «всемирно-гражданскому состоянию», т. е. к некоей совершенной, идеальной республике. Перед нами еще одна регулятивная идея: в окружающем нас действительном мире не произойдет полной реализации совершенного строя, в абсолютной мере соответствующего требованиям доброй, моральной воли. Кант «перенес осуществление этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов в *потусторонний мир*. Эта добрая воля Канта вполне соответствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров...» (2, стр. 182). Недаром в работе «Конец всего сущего» (1794) столь заметна нота пессимизма: социальный прогресс настолько противоречив, что стал бесконечным рядом зол и бедствий, а развитие морали все более отстает от роста культуры.

Одной из сторон социального идеала Канта является полное прекращение межнациональных и межгосударственных распрей, ликвидация войн и установление всеобщего мира. Концепция «вечного мира» естественно завершает историю-

софию Канта и вообще его прикладную этику. Сочинение Канта «К вечному миру» было написано в разгар войн реакционных монархий Европы против революционной Франции, и автор с печалью констатирует, что в международных отношениях пока господствует не право, а только сила. Война есть прямое нарушение нравственной оценки человека как самоцели, и потому «никакой войны не должно быть». Но к упразднению войн не приведут ни пресловутое «равновесие» вооружений, ни создание некоего «всемирного государства». Путь к действительно прочному миру между народами на Земле Кант видит в создании таких «легальных» условий, которые объективно привели бы к организации «федерации» всех народов нашей планеты, сохраняющих внутри ее свою свободу и политическую самостоятельность. «Это был бы союз народов, который, однако, не должен быть государством народов» (11, т. 6, стр. 271) «Всемирно-гражданское состояние» Канта не имеет ничего общего с космополитическим распадом национальной государственности.

Великий философ понимал, как далеко отстоит его эпоха от будущих времен осуществления этой его мечты. Но политические принципы и международные связи, которые «служили бы постоянному приближению к состоянию вечного мира, вполне осуществимы...». Всеобщий мир — это «задача, которая постепенно разрешается... В целом Кантова концепция вечного мира была прогрессивно-буржуазной. Ее автор ратовал за соблюдение международных договоров, невмешательство во внутренние дела государств, за развитие торговых и культурных связей.

13. ТЕЛЕОЛОГИЯ ПРИРОДЫ И ИСКУССТВА

Прикладная этика Канта не в состоянии была преодолеть тот принципиальный разрыв, который образовался между «Критиками» чистого и практического разума: соединение «естественного» и «положительного» права и взаимодействие разных императивов в поле реального исторического процесса не достигают гармонии. А две первые «Критики...» резко противопоставили друг другу два разных мира — явлений и вещей в себе, эмпирически сущего и идеально должного, природы и морали, познания и воли, необходимости и свободы. В третьем своем основном произведении — «Критике способности суждения» (1790) — Кант попытался достичь единства двух им же взаимообособленных миров через действия целеполагания, затрагивающие оба этих мира. «Цели же бывают либо целями природы, либо целями свободы» (11, т. 5, стр. 95). Объединение теории и практики переносится им в отвлеченную область телеологии и свободного художественного творчества. Задумав Кант надеется решить и вопрос об источнике объединения мира в гармоничную систему, поставленный им еще в раннем сочинении о космогонии.

Ради соединения свободной деятельности с детерминированными явлениями чувственно-

сти Кант обращается к чувству удовольствия и неудовольствия, в котором он усматривает «среднее звено» между способностями познания и желания (воли). Это чувство он аттестует как «промежуточную способность». Оно возникает из «способности суждения», т. е. «осуждения», оценки, в отличие от способности суждения в смысле познавательной функции рассудка. Кант отмежевывается от плоской вольфианской телеологии, следующей средневековому принципу «одна вещь служит средством или же целью для некоторой другой вещи». Он предлагает различать две способности суждения — *определяющую* и *рефлектирующую*. Первая из них порождает ложную телеологию внешнего определения одних вещей целями других. Эта способность действует конститутивно, и она догматична. Вторая соответствует внутренней телеологии, и она действует регулятивно, будучи «критической» и «естественной (*spontanea*)».

Согласно рефлектирующей способности суждения, вещь рассматривается так, что «она сама собой есть (хотя и в двояком смысле) и причина, и действие» (11, т. 5, стр. 395). В этом, поистине диалектическом, смысле, при котором источник целесообразности мы «не усматриваем во внешней воле...» по отношению к нам, телеология Канта характеризуется как внутренняя. Но такова она, однако, для субъекта: рефлектирующая способность решает, что такое предмет «для нас (людей вообще) по необходимому для нас принципам суждения...». Она соотносит предмет с позицией субъекта, как бы отражает его в ней. Эта способность априорна, ибо указывает, как должно судить (оценивать) предмет, исходя из субъективного, но всеобщего и

одинакового совершенно для всех основания (см. 11, т. 5, стр. 185 и 414).

Рефлектирующая способность суждения — это регулятивный способ рассмотрения вещей. Он не претендует ни на познание, ни на собственно объективную значимость. Он «...полностью касается связи наших понятий, а не касается свойств вещей», и этим разъясняется неожиданный совет Канта говорить о «мудрости» бездушной природы, хотя здесь же Кант отвергает приписывание ей разума. В этом смысле природе приписывается неразумная мудрость. Этот способ рассмотрения подводит предметы мира явлений под некое единство, лишённое морального, корыстного, познавательного и вообще собственно интеллектуального интереса, но сопровождаемое, как уже сказано, чувством удовольствия или неудовольствия. Это единство и не трансцендентно и не трансцендентально. По мысли Канта, абстрактная телеология наиболее подходит для роли соединителя двух миров: как и каузальный подход, она обращена на явления природы, а как свободная деятельность, она лишена эмпирических и эгоистических житейских целей. Целевая «техника природы», как выражается Кант, сближает сверхчувственный мир с причинной «механикой природы» и подчиняет ее этому миру.

Если бы человек обладал божественным интуитивным разумом, рассуждает Кант, он слил бы каузально-механистическое истолкование природы с телеологически-ценностным в абсолютную целостность, но человек способен лишь примирить оба истолкования, рядопологая их во всех случаях: одни и те же последовательности фактов подлежат в принципе, по крайней мере

в случае органических процессов, как причинно-следственному, так и целесообразному объяснению. «...Требуется, чтобы связь действующих причин можно было в то же время рассматривать как действия через конечные причины» (11, т. 5, стр. 399). Еще «докритический» Кант признавал телеологию для явлений жизни, Шеллинг распространит ее и на неорганическую природу, и только Дарвин до конца разрушит натурфилософскую телеологию.

Впрочем, Кант старался построить свою телеологию так, чтобы наука потерпела от нее как можно меньше урона: она не мешает науке создавать свои детерминистские построения, не диктует ей никаких предписаний и «не обогащает знание природы никаким частным объективным законом», но лишь, как верный сожитель, сопутствует ей во всех ее шагах. Возможность двойного — каузального и телеологического — рассмотрения связей между явлениями природы и внутри их так же непонятна, как и ранее утверждаемая Кантом возможность двойного — легального и морального — истолкования мотивов одних и тех же человеческих поступков. Сосуществование несовместимых точек зрения не доказано и не разъяснено Кантом (ср. 65).

Но здесь он сын своего времени и попытался по сути дела связать воедино все стороны противоречивой ситуации, сложившейся в естествознании XVIII в.: торжество механического детерминизма в добиологических областях исследования природы, неудачи механицистской интерпретации явлений жизни (иная, не механицистская, интерпретация представляется Канту невозможной!), описания удивительной способ-

ности организмов самоорганизовываться и направлять происходящие в них процессы в зависимости от изменений внешней среды, целенаправленно свои внешние действия и согласовывать работу внутренних органов так, что они составляют замкнутое кольцо и служат в нем друг для друга одновременно и целью и средством. В наши дни все эти факты нашли свое гораздо более точное описание посредством терминов кибернетики «гомеостаз», «телеономия», «обратная связь» и других. Многие сделано и для их объяснения, но начало ему было положено в XIX в. Ч. Дарвином. Канту же в условиях XVIII в. пришлось пойти на серьезные уступки витализму, однако введенное им странное понятие бесцельной целесообразности, подобно «нечувственной чувственности» априорного пространства или «аналитической синтетичности» синтетических суждений априори, служило также и предохранению науки от навязываемых ей будто бы конкретных, а на деле выдуманных и просто нелепых «целевых причин», и его можно истолковать как диалектическую проблему.

Кантова телеология опирается на рассудочное познание, но не из него выводит понятия целей в природе. Она признает, что каузальный и телеологический подходы «исключают один другой», но отрицает между ними противоречие. Однако само это отрицание создает противоречие, которое разрастается до размеров диалектической антиномии: все и не все продукты материальной природы следует рассматривать как возможные только в силу механических законов. Кант разрешает эту антиномию путем ссылки на регулятивность антимеханического (а равно и механического!) рассмотрения. Он

советует помнить, что «рефлектирующая» способность суждения далеко не является «определяющей». Но это, конечно, не разрешение.

Новый поворот вносит в телеологию Канта поставленный им вопрос о ценностных целях, нарушающий однозначность первоначальной концепции Канта. Он объявлял свободу целей от всякого интереса (целесообразность без цели) (см. 11, т. 5, стр. 229—230), но теперь отходит от этого и признает у некоторых из целей интерес моральный, не выводящий их, по мнению Канта, за пределы «внутренней» телеологии. Есть основание рассматривать весь мир как «систему конечных целей», но без человека эта система рушится, мир становится пустым и бесцельным, формула регулятивной конечной цели как «высшего блага» теряет смысл. «...Конечной целью в таком случае может быть человек, руководствующийся моральными законами» (11, т. 5, стр. 480). Таким образом, замысел Канта состоит в том, что физическая и моральная телеологии, ранее им друг от друга отделенные, встречаются и соединяются воедино. Следующий шаг к синтезу Кант делает посредством телеологии искусства и художественного творчества.

Именно в искусстве человек, по мнению Канта, переживает наиболее бескорыстное удовольствие, связанное с эстетическим (в смысле художественных эмоций) суждением о прекрасном. Искусство — это «созидание через свободу, т. е. через произвол, который полагает в основу своей деятельности разум» (11, т. 5, стр. 318). Свободную телеологию искусства соединяет с телеологией природы и морали помимо красоты в природе также и чувство возвышенного,

которое в своем апогее обращено на величие нравственной воли человека (но возвышенное природы существует только в самой душе человека). Если учение о природной квазицелесообразности соединяло, согласно Канту, миры природы и свободы через способ рассмотрения, то телеология искусства завершает решение той же задачи посредством творческой самодеятельности субъекта, связывающей эмпирически-вещественную активность человека с трансцендентно-идеальной. Здесь смыкаются представление и воля, материальное и дух.

Эстетическая (здесь в смысле учения о сущности искусства) теория Канта потребовалась ему для решения прежде всего общефилософских задач, т. е. для создания связующего моста между гносеологией и этикой, познанием и практикой, чувственностью и нравственностью. Но его интересовали эстетические проблемы и сами по себе; еще в 1764 г. он посвятил им «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного»; размышлял над этими вопросами он и после третьей «Критики...». Кант был, вслед за Баумгартеном и Лессингом, основателем философской эстетики, подобно тому как Шеллинг, а отчасти и романтик Ф. Шлегель явились основоположниками эстетической философии. Основной абрис «критической» философии искусства возник у Канта, если судить по одному из его писем, в 1787 г.

Центральная категория философии искусства Канта — прекрасное. Весь процесс о прекрасном у него заключается в отношении субъекта к тем или иным продуктам природы и в особенности к процессу и результатам человеческой деятельности. Неверно видеть в такой постановке зада-

чи эстетического анализа лишь субъективизм Канта: поиски объективного источника красоты, совершенно независимого от человека и его отношения к себе и к окружающему миру, уводят на путь спекуляций или подмены эстетической проблематики совсем другими вопросами. Но Кант все же чрезмерно сужает область своего исследования: в принципе его интересует только эстетический вкус, т. е. оценочная позиция субъекта в отношении переживаний им своего восприятия произведений искусства. Способность эстетического вкуса отличается от телеологической рефлектирующей способности усилением субъективности. Сведение эстетики к вопросу о субъективных суждениях насчет художественного творчества уходит своими корнями к сочинениям Зюльцера, обособившего прекрасное от познания, Мендельсона, отделившего чувство от знания и воли, и Юма, отрицавшего объективность прекрасного (но в отличие от Канта Юм смешивал эстетическое чувство с ощущением, как таковым).

Кант резко отчленил эстетику от науки, и его поиски специфики эстетического превратились в постулирование некоторых особенностей субъективной деятельности создания творцов и потребителей искусства. Если чувственное познание дает нам лишь условные символы вещей в себе, то эстетика дает особое толкование осуществляемых художником сочетаний этих символов. Это толкование отличается как от познания, так и от морального поучения, и, стремясь утвердить специфику эстетического, Кант порывает с просветительским слиянием эстетического с познавательным и нравственным. Конечно, нельзя столь наивно, как это делали подчас

просветители, связывать эти три области духовной деятельности, но невозможно согласиться и с их противопоставлением у Канта. Впрочем, вопрос об отношении искусства к нравственности решается им двояко, и дело далеко не сводится к тому, что Кант будто бы начисто отвергает воспитательную, а затем и социальную функцию искусства.

Рассмотрим сначала характеристику категории «прекрасное». Кант строит для этой цели специальную *аналитику* и применяет в ней обычные для него четыре точки зрения — с позиций категорий качества, количества, отношения и модальности, — пытаясь с их помощью реализовать априорный синтез. Кант стремится как можно более резко отделить прекрасное от эгоистически-приятного и морально-благого, получив в результате «чистое» суждение об этой основной эстетической категории: ведь «всякий интерес портит суждение вкуса... Но этот итог не окончательный.

В эстетике Юма чувство прекрасного не было отделено от ощущения приятного. Кант допускает, что в прикладной эстетике, где речь идет, скажем, о красоте здания и т. д., бывает тесное смешение прекрасного не только с приятным, но и с полезным. Но в эстетике теоретической такое смешение приводит ко многим ошибкам, в том числе к тезису Юма, что о вкусах, ввиду их огромного многообразия, не спорят, который Кантом отклоняется как не относящийся к делу.

Вопрос о категории прекрасного решается Кантом как вопрос о характере суждений вкуса. С точки зрения *качества* он определяет его как суждение «незаинтересованное». Прекрасное

доставляет особое удовольствие вне зависимости не только от стремления познать данную вещь, но и от желания обладать ею, утилитарно использовать ее и т. д. Возникает только одно желание — ее созерцать. Специфику эстетического переживания, возникающего в результате удовлетворения этого желания, Кант раскрывает неясно. Он пишет, что появляющиеся при этом удовольствие и представление о субъективной целесообразности «совершенно одно и то же». Кроме того, в эстетическом переживании отсутствует интерес к тому, *существует ли* в реальности изображаемый в данном художественном произведении объект, при всем том непосредственно наличном интересе к тому, *каким* этот объект изображен. В этом мнении есть доля истины, так как существование созерцаемого предмета «есть лишь опосредствованное условие эстетического характера восприятия и оценки».

С точки зрения количества суждение эстетического вкуса в возможности всеобщее, т. е. *общеэзначимое*. Это утверждение означает признание неперемнной сообщаемости (коммуникабельности) искусства и подчиненности его определенным мерилам. «Прекрасное вызывает эмпирический интерес только в обществе...» (11, т. 5, стр. 310), а интерес чистый оказывается всеобщим вследствие присущей ему надындивидуальной беспристрастности и априорности. Как отмечал В. Ф. Асмус, в учении о всеобщей сообщаемости эстетической оценки Кант делает шаг, ведущий от «воззрения субъективного идеализма к идеализму объективному» (21, стр. 197).

Но в утверждении о всеобщности суждений вкуса появляется трудность, приобретающая

характер антиномии: носителями всеобщности, естественно, должны быть понятия, обеспечивающие возможность суждениям как расходиться между собой, так затем в результате обсуждения сближаться и совпадать, однако понятийность противоречит сугубой индивидуальности суждений вкуса. Эту диалектическую проблему критики вкуса Кант разрешает так: он считает, что суждения вкуса основаны на применении «неопределенных» понятий, к которым не применимы логические характеристики обычных понятий и которые формируются в «облегченной игре обеих оживляемых взаимным согласием душевных сил (воображения и рассудка)». Всеобщность здесь присуща, строго говоря, не понятиям, а чувству «*всеобщего* удовольствия», корнящемуся в глубинах человеческих душ. Так намечается путь к будущему интуитивизму Шеллинга. Решение Канта искусственно и расплывчато: он изображает вкус как принцип подведения способности воображения под другую способность рассудка — создавать понятия, причем чувство удовольствия или неудовольствия присоединяется к возникшим вследствие этого подведения синтетическим суждениям о сверхчувственном. Это сложная и надуманная конструкция.

Под углом зрения отношения прекрасное есть особая форма, и «во всяком изящном искусстве ведь главное — форма», а не материя ощущений: последняя в состоянии волновать, действовать «возбуждающе», но не создавать собственно эстетического переживания, отличающегося тонкой внечувственной и надынтеллектуальной радостью. Форма, создающая такое переживание, есть игра «целесообразности пред-

мета, поскольку она воспринимается в нем без представления об [определенной] цели» (11, т. 5, стр. 240). Итак, эстетическое суждение относится лишь к форме.

Конечно, значение формы в искусстве очень велико, а односторонний акцент только на предметное содержание не раз приводил в искусстве к антихудожественному натуралистическому подражательству, а только на содержание идейное — к навязчивой и не менее антихудожественной плоской дидактике. Все же критика Канта Гегелем за недооценку функции объективного содержания в художественном произведении отчасти была, видимо, справедливой (см. 25, т. XII, стр. 158—159). И нельзя сказать, что иррационалисты и формалисты в эстетике без оснований ссылались на Канта, заявлявшего, что «красота безотносительно к чувству субъекта сама по себе есть ничто», а «объективный принцип вкуса невозможен» (11, т. 5, стр. 297). Но молва о Канте как якобы знаменосце эстетического формализма во многом несправедлива.

Ведь философ пришел к выводу о несовместимости высших задач искусства с созданием беспредметных форм. В некотором противоречии с другими высказываниями, но в полном согласии с общим своим замыслом установить связь между трансцендентальным и трансцендентным мирами Кант поворачивает ход своих рассуждений к идее гармонического единства прекрасного с моральным, а кроме того, с чувственным. «...Вкус есть в сущности способность суждения о чувственном воплощении нравственных идей...» (11, т. 5, стр. 379), и, наоборот, культура морального чувства порождает чуткость к красоте и ведет к художественному

вкусу. Как теоретика нравственного начала в искусстве, а вовсе не как глашатая «искусства ради искусства» поняли Канта Шиллер и Гёте. «...Прекрасное есть символ нравственно доброго» (11, т. 5, стр. 375).

Согласно этому принципу, в классификации искусств Канта (он строит ее, исходя из различий в средствах выражения и сообщения, как-то: слово, пластическое движение и «тон») поэзия является высшим среди них видом, ибо она «укрепляет душу» человека, тогда как искусства в целом «содействуют культуре способностей души для общения между людьми» (11, т. 5, стр. 321). Мало того, цель и идеал искусства (понимая под «идеалом» представление о существе, адекватном высшей идее художественного творчества) есть сосредоточие нравственного духовного мира, т. е. человеческая личность. «...Только человек, следовательно, может быть идеалом красоты...» (11, т. 5, стр. 237), где имеется в виду прежде всего красота духа. Если эта позиция Канта и связана с формализмом, то лишь постольку, поскольку он преобразовал сам нравственный мир человека в абстрактно-формальную конструкцию и не отказался от тезиса о «незаинтересованности» искусства, внешне соединяя его с положениями о проникновении искусства моральным интересом (см. 11, т. 5, стр. 376). Но сама по себе эта позиция от формализма в искусстве далека.

С точки зрения моральности суждение о прекрасном необходимо. Но это необходимость не логического типа, а субъективного «образца» или чисто идеальной нормы. Будучи всеобщим в указанном выше смысле, эстетическое суждение с необходимостью вытекает из присущей

всем людям способности к свободной игре своих творческих сил. Это, согласно Канту, чисто субъективная самодеятельность, не создающая никакого подлежащего познанию «объекта», и порождаемая ею необходимость также субъективна, а ее нормативная функция не может быть точно ни определена, ни использована: свойственная ей «закономерность без [определенного] закона» (11, т. 5, стр. 246) соответствует целесообразности без определенных целей и не может поставить надежного заслона на пути к эстетическому произволу.

Итак, прекрасное, по Канту, представляет собой априорную характеристику непосредственного и совершенно бескорыстного, всеобщего и субъективно необходимого удовольствия, обусловленного порождением бесцельно-целесообразных форм. Не имея прямого отношения к миру вещей в себе, прекрасное приобщает нас к нему через посредство эстетического созерцания нравственных начал человека. Эта чуждая теории отражения и эстетическому реализму концепция все же затрагивает тот жизненно важный момент, что прекрасное есть категория ценностного отношения людей к миру, непременно «прошедшего» через социальные связи. А в антигуманизме концепцию Канта обвинить никак нельзя! Гуманистический пафос эстетики Канта находит свое выражение в том, что кроме прекрасного в смысле свободной игры чистых форм (беспредметные узоры, абстрактная музыка и т. п.) в ней возникает по сути дела *второй вид прекрасного*, а именно красота возвышенной нравственности.

Вообще говоря, категория возвышенного играет у Канта, идущего в вопросе о ее месте в

эстетике вслед за английскими теоретиками XVIII в Э. Берком и Г. Хоумом, относительно самостоятельную роль: она и соотносится с категорией прекрасного и противостоит ей. Кант замечает, что уже интерес к прекрасному в природе возвышает нас в моральном отношении и даже порождает «...преимущество красоты природы перед красотой [произведений] искусства...». С другой стороны, «прекрасное готовит нас любить нечто, даже природу, без всякого интереса, возвышенное — высоко ценить нечто даже вопреки нашему (чувственному) интересу» (11, т. 5, стр. 277). Если в суждениях о прекрасном субъективная целесообразность создается через соответствие между воображением и рассудком, то в суждениях о возвышенном — через соотношение между воображением и разумом. Здесь, пожалуй, впервые у Канта разум начинает возвышаться над рассудком в положительном смысле.

Кант пишет о трех ступенях возвышенного — математической, динамической и нравственной. Первые две из них относятся к неодушевленной природе, в которой нас удивляют и поражают огромные размеры и хаос бесформенного горного массива или грозная мощь бурного водопада и т. д., причем, строго говоря, и здесь не объекты оказывают на нас возвышающее воздействие, а мы сами возвышаем наш разум над чувственной способностью представления и, в результате душевной борьбы, приводим их к созвучию. Возникающее в нас уже на этих низших ступенях возвышенного странное «негативное удовольствие» проистекает, по Канту, от того, что душа чувствует не только нашу физическую ничтожность перед могущественным

ликом природы, но и превосходство над ней своего предназначения. Высшая в смысле своего нравственного величия ступень возвышенного — это возвышенность человеческого духа.

Здесь возвышенное окончательно смыкается с нравственным, и аналитика возвышенного наводит у Канта еще один мост между эстетикой и этикой. Его гуманизм находит свое выражение в настойчиво утверждаемом им тезисе, что именно в человеке, и только в нем, осуществляется связь между всеми мирами и областями бытия. На смену богу как этическому идеалу окончательно приходит человек как идеал эстетической возвышенности. В том мире, который нас окружает, выше человека нет ничего.

Но, смыкаясь с нравственным, возвышенное все более отходит от собственно прекрасного, если понимать последнее в духе тех характеристик, которые Кант приписал ему в соответствующей аналитике. В дополнение к далеко не преодоленному разрыву между природой и свободой появляется теперь разрыв между аналитиками прекрасного и возвышенного. Кроме того, разрыв возникает и внутри теории прекрасного, что видно из сопоставления учения о признаках чистых эстетических суждений с рассуждением об идеях и идеале в искусстве: первое — формально, второе — содержательно.

Противоречивой оказалась у Канта его теория художественного творчества. Ее обычно понимали в аристократически-элитарном смысле, почему она и оказала большое воздействие на Шеллинга и иенских немецких романтиков во главе с Ф. Шлегелем. Они понимали эту теорию как обоснование противоположности духа «гения» толпе и обывательской обыденности. Дей-

ствительный смысл этой теории не совсем таков, а в недоразумении отчасти виновато своеобразие применяемой Кантом терминологии. Говоря о «гении», он имеет в виду не непременно высший, а только особый тип человека, специфический вид одаренности, «талант (природное дарование)», который может быть у многих. Еще Баумгартен писал нечто подобное. Кант не противопоставляет «гения» остальным людям, а лишь отличает его от них, так как свойственное ему художественное творчество в принципе носит иной характер, чем деятельность теоретического сознания ученого. Создание не ремесленных поделок, а подлинно оригинальных и даже уникальных произведений искусства требует особых склонностей, которых нет у естествоиспытателя, тогда как у последнего есть способности, которых нет у художника-творца.

Но Кант говорит и другое. Творчество гения не доступно рациональному объяснению, он не следует правилам природы, но сам создает правила, которые становятся эстетическими нормами. Прочим художникам остается подражать не природе, а образцам, которые дал «гений». Он возвышается над всеми людьми, ибо его деятельность, следуя «закономерности без закона», настолько уникальна, что, строго говоря, ей невозможно подражать. Творение «гения» — это пример «не для подражания», а только для вспышки иной оригинальности у иного «гения».

И еще один мотив связан у Канта с его общим стремлением использовать понятия своего учения об искусстве для создания средостений между природой и свободой. В «гении» пересекаются свобода и необходимость, трансцендентный разум и естественный по применению и

трансцендентальный по происхождению рассудок. Отсюда рассуждения Канта о том, что, поскольку гениальность прирожденна, она связана с природной необходимостью, а поскольку выражается в неповторимом творчестве — свободна. Правила самодеятельности «гения» идут не от природы, но продукт их применения должен казаться одновременно и природным, и свободным. Первое — потому, что произведение искусства «точно соответствует правилам», а второе — вследствие того, что оно как бы само собой, без всякого принуждения и доктринерства естественно вытекает из внутренней природы творца этого произведения (здесь речь идет уже о природе трансцендентной!). Но в таком случае прекрасное в эмпирической природе, требующее только наличия вкуса, все-таки ниже прекрасного в искусстве, для глубокого суждения о котором, а тем более для его создания необходима одаренность «гения», а не только художественный вкус. «...Вкус есть только способность суждения, а не продуктивная способность...» (11, т. 5, стр. 329). Но если так, то процесс художественного творчества оказывается загадкой.

Давая общую оценку учению Канта об искусстве, следует подчеркнуть такие его прогрессивные моменты, как требование всеобщности и необходимости эстетического суждения, анализ активности художественного творчества, решительное выступление против ремесленничества в искусстве и, конечно, стремление возвысить искусство посредством его соединения с моральными идеалами. Считать Канта «формалистом» могут только те, кто не желает выходить за пределы его аналитики вкуса и совер-

шенно упускает из виду учение об идеале, аналитику возвышенного, положения о «красоте как символе нравственности» и ряд сторон учения Канта о гении. Кант воодушевлен той своей мыслью, что последняя цель мировой гармонии — это Человек.

Но лазейки для формализма в аналитике эстетической способности суждения все же есть. Аналитика возвышенного в ее части, касающейся возвышенного в природе, ориентирует человека совсем не на то, на что его направляло учение о природной целесообразности, — хаос и беспорядок должны будто бы найти в его душе больший отклик, чем порядок и организация. Неясным остается отношение искусства к понятийному мышлению. Противоречие между аналитикой прекрасного и учением об идеале затронуло и Кантову классификацию искусств. И основной философской задачи объединения онтологических противоположностей, с решением которой связал Кант свои занятия теорией искусства и эстетикой, «Критика способности суждения» не выполнила: она не смогла выковать прочного звена между категориями, феноменами и ноуменами.

14. ОБЩИЙ РЕЗУЛЬТАТ

Философия Канта оставила в истории мировой мысли очень глубокий след, и Гегель был прав, считая, что в учении Канта происходит «главный переход к новейшей философии» (26, т. 1, стр. 263). Кант достиг значительного расширения и углубления философского анализа по сравнению с его предшественниками. Он попытался разрешить такие важные вопросы, как происхождение необходимости, логической структуры опыта и идеальных объектов науки, выяснить синтез эмпирического и теоретического, обосновать совмещение счастья и долга. Он поставил проблемы научности философии и противоречивости познания, природы и общественной жизни. Постановкой проблемы синтеза чувственного и рационального, синтетического и аналитического в знании и учением о категориях и антиномиях и о взаимоотношениях рассудка и разума Кант положил начало развитию классической немецкой диалектики, центральным принципом которой стало выдвинутое и обоснованное им положение об активности субъекта в познании, моральной практике и художественном творчестве. «Двойственный, противоречивый интерес» (11, т. 3, стр. 560) разума развил свою всемирно-историческую деятельность.

Ее результаты у самого Канта оказались скромными. Он не разрешил поставленных им вопросов и проблем, не достиг искомого синтеза. «...У Канта познание разгораживает (разделяет) природу и человека; на деле оно соединяет их» (8, стр. 83). На пути Канта стал упорно сохраняемый им агностицизм, а одна из многообещающих находок Канта — идея регулятивности — привела в дальнейшем не только к истолкованию религии как фикции, но и к отрицанию подлинно объективного содержания науки. Не до конца преодолена просветительская робинзонада в понимании человеческого сознания — Кантовы субъект и вещь в себе замкнуты наподобие Лейбницевой монады, будучи в то же время лишены всякого развития. Учение Канта о надындивидуальных свойствах субъекта и поставленная им проблема единства субъекта и объекта вели к будущим построениям в духе их тождества у Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Философия Канта полна противоречий. О ней можно с основанием сказать, что она есть «кульминация классического буржуазного гуманизма в Германии» (51, стр. 162). Но есть доля истины и в том, что она «...поистине есть промежуточная инстанция на полпути к позитивизму» (57, стр. 434), поскольку для нее познание трансцендентного мира лишено смысла, а опыт и природа — одно и то же. Кант признавал объективный мир вещей и отстаивал права научного познания, но сам же обескрылил науку, изолировав ее от этого мира. Он мечтал добиться в метафизике «абсолютной научной полноты», но сумел лишь разрушить прежнюю метафизику. В новом виде Кант усугубил Декартов разрыв человека на чуждые друг другу измерения двух

различных миров. Этот разрыв происходит от тройного дуализма — явлений и вещи в себе, природы и бога, знания и веры. Как соучастник феноменального мира человек необходимо стремится к живому счастью, но как член мирануменов обязан подчинить себя сухой абстракции Долга. Противоречия гнездятся и в других частях системы.

Раскалывавшие ее противоречия привели к самораздвоению еще при жизни Канта. Престарелый философ развивал свои мысли сразу в двух взаимопротивоположных направлениях — субъективного идеализма трансцендентальной апперцепции и объективного идеализма трансцендентного мира. Работая над задуманным сочинением последние восемь лет своей жизни, Кант тщетно пытался найти переход от метафизики природы к эмпирической физике. Первое из двух направлений развил Фихте, а второе — молодой Шеллинг.

Отсюда же наметились и различные направления критики в адрес Канта. Критика «справа» отбрасывала прочь вещь в себе, а критика «слева» превращала ее в познаваемый и материальный объект. «Справа» критиковали Якоби, Маймон и в определенной мере Фихте (ср. 76). «Слева» — Фейербах, Чернышевский, Маркс и Энгельс. Что касается всей полноты критики со стороны Фихте, а в особенности Шеллинга и Гегеля, то она не шла в полном смысле слова «справа». Ведь эти философы были идеалистами, а с другой стороны, они отстаивали в том или ином значении *познаваемость* вещи в себе, стремясь одновременно усилить активность сознания, еще не исчерпанную кантовским во многом еще *пассивным* субъектом.

В буржуазной философии двух последующих веков многие теоретические построения «...описывают пути вокруг него, как вокруг своего солнца, и, будучи удалены от солнца, стремятся снова к солнцу» (41, т. 5, I изд., стр. 656). В духе иррационализма и субъективного идеализма истолковали его неокантианцы. Появилась и неокантианская ревизия марксизма (см. 36). Через Файхингера начались позитивистские истолкования Канта вплоть до «аналитической философии» и структурализма (см. 71). М. Хайдеггер положил начало экзистенциалистской перелицовке его учения. Так родился искаженный Кант. Зато мы, марксисты, как подчеркивал Энгельс в 1882 г., гордимся тем, что среди предшественников научной диалектики и социализма были не только французские утописты, но и великие классики немецкой философии, и среди них Иммануил Кант. Марксистский анализ его могучего творчества продолжается, и в каждой из областей его деятельности немало поучительных проблем, ожидающих своего углубленного исследования.

Абеляр П. 97
 Аристотель 33, 47, 62, 97
 Асмус В. Ф. 186
 Баумгартен А. Г. 17, 40, 118, 183, 193
 Бейль П. 97, 156
 Беркли Д. 40, 43, 73
 Бёрк Э. 191
 Бруно Д. 20, 97
 Бюффон Ж. Л. Л. 11
 Виндельбанд В. 24
 Вольтер 156
 Вольф К. 11
 Вольф Х. 12, 17, 24, 33, 60
 Гарве Х. 27, 97
 Гегель Г. В. Ф. 6, 11, 28, 36, 62, 80, 88, 104, 110, 112, 114, 123, 188, 196, 197, 198
 Гейне Г. 11, 155, 159
 Гельвеций К. А. 128, 133
 Гердер И. Г. 7, 171
 Герц М. 24
 Гёте И. В. 7, 11, 189
 Гоббс Т. 121, 160, 162, 165
 Гольбах П. А. 25, 128, 133, 135

Дарвин Ч. 180, 181
 Дашкова Е. Р. 15
 Декарт Р. 18, 45, 61, 104, 113, 197
 Демокрит 100
 Дидро Д. 97
 Елисавета I 15
 Зенон из Элен 97
 Зульцер 184
 Ибн-Рушд 69
 Каринский М. И. 64
 Кларк С. 25, 97
 Кнутцен М. 14
 Коген Г. 111
 Коперник Н. 75, 124
 Кювье Ж. 11
 Ламарк Ж. Б. 11
 Лаплас П. С. 21
 Лейбниц Г. В. 10, 12, 19, 20, 21, 24, 25, 32, 33, 41, 50, 55, 61, 77, 80, 97, 100, 101, 113, 119, 197
 Ленин В. И. 41, 59, 114
 Лессинг Г. Э. 7, 8, 156, 183
 Лобачевский Н. И. 54
 Локк Д. 25, 60, 69, 80, 94, 131

Маймон С. 87, 198
Мандевиль Б. 153, 174
Маркс К. 9, 12, 115,
130, 160, 198
Мартин Г. 46
Мах Э. 43
Мендельсон М. 184
Мицкевич А. 75

Николай из Кузы 97
Ньютон И. 18, 19, 25,
50, 53, 76, 77, 83, 101,
125

Оккам У. 50

Платнер 24
Пристли Д. 19

Руссо Ж.-Ж. 11, 15,
127, 128, 163, 165

Сведенборг Э. 23
Сент-Илер Ж. 11
Смит А. 174
Сократ 97
Соловьев В. С. 114
Спиноза Б. 38, 144, 145,
161, 162

Файхингер Г. 39, 199
Фейербах Л. 36, 159,
198

Фихте И. Г. 6, 8, 62,
75, 88, 112, 158, 197,
198
Фридрих II 165, 167
Фридрих Вильгельм II
16, 166
Хайдеггер М. 199
Хоум Г. 191

Чернышевский Н. Г. 198

Шарлье Ж. 33
Швейцер А. 138
Шеллинг Ф. В. И. 6, 11,
19, 88, 112, 180, 183,
187, 192, 197, 198
Шефтсбери А. 127
Шиллер Ф. 138, 166, 189
Шлегель Ф. 183, 192

Эвклид 33, 36, 53, 54,
125

Эйлер Л. 50
Энгельс Ф. 21, 45, 69,
112, 115, 160,
198, 199

Юм. Д. 23, 24, 25, 28,
31, 38, 40, 44, 61, 73,
74, 94, 97, 119,
154, 159, 160, 184, 185

Якоби Ф. 42, 155, 198

1. Маркс К. Тезисы о Фейербахе.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3.
2. Маркс К. и Энгельс Ф.—Немецкая идеология...—К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3.
3. Энгельс Ф. Анти-Дюринг...—К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20.
4. Энгельс Ф. Диалектика природы.—К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20.
5. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.—К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21.
6. Энгельс Ф. Письмо К. Шмидту от 12 марта 1895 г.—К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 39.
7. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм...—Полн. собр. соч., т. 18.
8. Ленин В. И. Философские тетради.—Полн. собр. соч., т. 29.

* *
*

9. Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Bde 1—23. Berlin, 1910—1955.
10. Kant I. Briefwechsel, Hamburg, 1972.
11. Кант И. Сочинения в шести томах. М., 1963—1966 (при томе 6 библиография).
12. Кант И. Конец всего сущего.— «Философские науки», 1973, № 6.
13. Кант И. Логика. Пг., 1915.
14. Кант И. Предполагаемое начало истории человечества.— «Родоначальники позитивизма». Вып. 1. СПб., 1910.
15. Кант И. Религия в пределах только разума. СПб., 1908.

16. «Из писем Иммануила Канта». — «Вопросы философии», 1974, № 4, 5.
17. «Кант». — Раздел в кн. «Антология мировой философии» в четырех томах, т. 3. М., 1971.

* *
*

18. Асмус В. Ф. Дialeктика Канта. М., 1929.
19. Асмус В. Ф. Избранные философские труды, т. II. М., 1971.
20. Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973.
21. Асмус В. Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М., 1962.
22. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике (очерк истории: XVII — начало XX века). М., 1963.
23. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками, т. 2. СПб., 1905.
24. Галанза П. Н. Учение И. Канта о государстве и праве. М., 1940.
25. Гегель Г. В. Ф. (в четырнадцати томах). Сочинения. М.—Л., 1929—1958.
26. Гегель Г. В. Ф. Наука логики, т. 1—3. М., 1970—1972.
27. Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М., 1963.
28. «Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей», т. II. М., 1956.
29. Иодль Ф. История этики в новой философии, т. II. М., 1898.
30. Каринский М. И. Об истинах самоочевидных. Вып. 1. СПб., 1894.
31. Нарский И. С. Диалектическая проблематика Канта. — «Философские науки», 1974, № 5.
32. Нарский И. С. Соотношение «двух логик» в теории познания Канта. — «Философские науки», 1974, № 2.
33. Ойзерман Т. И. Главный труд Канта. — И. Кант. Сочинения в шести томах, т. 3. М., 1964.
34. Паульсен Ф. Кант, его жизнь и учение. 2-е изд. СПб., 1905.

35. Попов П. С. История логики нового времени. М., 1960.
36. Попов С. И. Кант и кантианство (Марксистская критика теории познания и логики кантианства). М., 1961.
37. Соловьев Вл. С. Кант.—Энциклопедический словарь, изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, том XIV. СПб., 1895.
38. Тевзадзе Г. В. Структура трансцендентальной апперцепции.—«Вопросы философии», 1971, № 5.
39. «Философия Канта и современность». М., 1974.
40. «Философские вопросы современной формальной логики». М., 1962.
41. Фишер К. История новой философии, т. IV, V 2-е изд. СПб., 1910.
42. Шашкевич П. Д. Теория познания Иммануила Канта. М., 1960.
43. Швейцер А. Культуроа и этика. М., 1973.
44. Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта (И. Кант как родоначальник немецкой классической философии). Киев, 1974.
45. Adickes E. Kant als Naturforscher. Bde 1—2. Berlin, 1924—1925.
46. Adorno Th. W. Negative Dialektik. Frankfurt am Main, 1966.
47. Al-Azm S. J. Absolute Space and Kant's First Antinomy of Pure Reason. — „Kant-Studien” Mainz, 1968, vol. 59, Hf. 2.
48. Beck L. W. Studies in the philosophy of Kant. Indianapolis—New York—Kansas City, 1965.
49. Bennett J. Kant's analytic. Cambridge, 1966.
50. Bohatec J. Die Religionsphilosophie Kants... Hildesheim, 1966.
51. Buhr M. Immanuel Kant [Einführung in Leben und Werk]. Leipzig, 1967 [2. Aufl., 1974].
52. Buhr M., Irrlitz G. Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus. Teil I. Berlin, 1968.
53. Cassirer E. Kants Leben und Lehre. 2. Aufl. Berlin, 1921.
54. Cohen H. Kants Begründung der Ästhetik. Berlin, 1889.
55. Cohen H. Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1887.

56. Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. 3. Aufl. Berlin, 1918.
57. Copleston F. A History of Philosophy, vol. VI. Wolff to Kant. Westminster — Maryland, 1961.
58. Eisler R. Kant-Lexikon. Hildesheim, 1961.
59. Erhardt F. Kritik der Kantischen Antinomienlehre. Leipzig, 1888.
60. Heimsoeth H. Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. Köln, 1956.
61. Heimsoeth H. Transzendente Dialektik. Bde 1—4. Berlin, 1966—1971.
62. Heine H. Zur Geschichte der deutschen Philosophie. Berlin, 1956.
63. Hintikka J. Logic, Language-Games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic. Oxford, 1973.
64. Hirschberger J. Geschichte der Philosophie. II. Teil. Freiburg — Basel — Wien, 1963.
- 64a. „Immanuel Kant. 1724—1797. Kant als politischer Denker“. Hrsg. von E. Gerresheim. Bonn — Bad Godesberg, 1974.
65. István H. Kants Teleologie. Budapest, 1972.
66. Kant. A Collection of critical essays. Ed. by Wolff R. P. Garden City, 1967.
67. „Kant Studies Today“. Ed. by Beck L. W. La Salle (Ill.), 1969.
68. Kemp Smith N. A Commentary to Kants's „Critique of Pure Reason“. New York, 1962.
69. Löwisch D. J. Immanuel Kant and David Hume's Dialogus concerning natural religion. Ein Versuch zur Aufhellung der Bedeutung von Humes Spätschrift für die Philosophie Immanuel Kants... Bonn, 1964.
70. Martin G. Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie. 4. Aufl. Berlin, 1969.
71. Milmed B. K. Kant and Current Philosophical Issues: some modern Developments of his Theory of Knowledge. New York, 1961.
72. Narski I. S. Kants Antinomien und die Logik der Erkenntnis. — „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“. Berlin, 1974, N 3.
73. Oiserman T. I. Kant und das Problem einer wissenschaftlichen Philosophie. — „Proceedings of the third international Kant congress“ Dordrecht, 1972.

74. Paton H. J. Kants metaphysic of experience. New York, 1936.
75. Ratke H. Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. Hamburg, 1965.
76. Reininger R. Kant. Seine Anhänger und seine Gegner. München, 1923.
77. Ritzel W. Studien zum Wandel der Kant-Auffassungen. Meisenheim am Glan, 1952.
78. Schmucker J. Die Ursprünge der Ethik Kants. Meisenheim am Glan, 1961.
- 78a. Schulz V. Kant. Hamburg, 1965.
79. Stieler G. Der Idealismus von Kant bis Hegel. Darstellung und Kritik. Berlin, 1970.
80. Studien zu Kants philosophischer Entwicklung. Hrsg. von H. Heimsoeth, D. Henrich und G. Tonelli. Hildesheim — Olms, 1967.
81. Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Bde 1—2. Stuttgart — Berlin — Leipzig, 1892.
82. Vorländer K. Immanuel Kant, der Mann und das Werk. Bde 1—2. Leipzig, 1924 (Neue Aufl. Hamburg, 1974).
83. „Zum Kantverständnis in unserer Zeit“. Hrsg. von H. Ley, P. Ruben und K.—F. Wessel. Berlin, 1975.
84. „Kant-Studien“. Sonderheft. Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses. Mainz, 6—10. April 1974. Teile I, II. Berlin—New York, 1974.

СОДЕРЖАНИЕ

1. Введение	6
2. Жизнь. «Докритический» период творчества	14
3. Исходные понятия теории познания	24
4. Трансцендентальная эстетика	47
5. Категории трансцендентальной аналитики .	56
6. Посредствующие звенья между категориями и опытом	71
7. Трансцендентальная диалектика. Психологиче- ская идея	86
8. Антиномии космологической идеи	96
9. Теологическая идея чистого разума	117
10. Этическая теория Канта	126
11. Онтологические основания этики. Проблема религии	143
12. Философия права, государства, истории . .	163
13. Телеология природы и искусства	177
14. Общий результат	196
Именной указатель	200
Литература	202

Нарский И. С.
НЗ0 Кант. М., «Мысль», 1976.
207 с. со схем. (Мыслители прошлого).

Иммануил Кант (1724—1804) — родоначальник немецкой классической философии. В книге дается краткий биографический очерк, общая характеристика эпохи. Сжатое и вместе с тем всестороннее освещение получило мировоззрение Канта — его теория познания, этика, эстетика, социология и антропология — с марксистских позиций; анализируется роль Канта в возникновении и дальнейшем развитии диалектики в классическом немецком идеализме XIX в.; показано значение творчества Канта для философии марксизма.

1Ф

Н 10501-014 33-76
004(01)-76

*Нарский
Игорь Сергеевич*

КАНТ

Редактор М. А. Рыжова
Младший редактор Н. Г. Кузнецова
Оформление серии художника В. А. Носкова
Гравюра художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор Т. Г. Сергеева
Корректор Э. Н. Смирнова

Сдано в набор 31 марта 1975 г. Подписано в печать 5 сентября 1975 г.
Формат бумаги 70×90¹/₃₂. Бумага типографская № 1. Условных печатных листов 7,6. Учетно-издательских листов 7,74. Тираж 55000 экз.
А 10154. Заказ 10147. Цена 25 коп.

Издательство «Мысль», 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

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